

# ENSAYO

## La adivinación como forma de precaución en los viajes

*Maximiliano Korstanje*

*< Sociólogo y Licenciado en Turismo por la Universidad de Morón.*

*Profesor-Investigador de la Universidad de Palermo, Departamento de Ciencias Económicas. >*

### **Introducción**

Todo viaje implica, como pensaba Sigmund Freud (1998), una fragmentación de la propia personalidad cuya consecuencia principal es el temor a morir y a la ambivalencia. Son de común interés, para muchos investigadores, los efectos y causas sociales que se experimentan durante dichos procesos. Pensamos, además, como occidentales modernos, estar tecnológicamente equipados con los mejores atributos para hacer nuestros viajes más seguros y confortables, pero olvidamos que las civilizaciones que nos han antecedido también se consideraban modernas. Ellas, al igual que nosotros, habían construido (con los recursos disponibles) una serie de caminos para movilizarse hacia diferentes partes del planeta. Estadísticamente, tanto la industria de los viajes como el turismo han ido en aumento desde entonces, pero este crecimiento se ha acelerado en los últimos años (Khatchikian, 2000; Getino, 2002; Rejowski, 2002). Empero, con ese incremento han devenido un conjunto de temores y

fobias a adentrarse a lo desconocido. Por ejemplo, desde el 11 de Septiembre de 2001 la cantidad de fobias a viajar en avión parecen haberse multiplicado;<sup>1</sup> es por eso que las compañías telefónicas de celulares han puesto en el mercado promociones especiales para el envío de mensajes cortos con el fin de llevar tranquilidad a los familiares cuando uno está de viaje. En Argentina, sin ir más lejos, según datos del Ministerio de Economía y Finanzas Públicas (Superintendencia de Seguros de la Nación), la cantidad de primas emitidas por seguros en accidentes personales y pasajeros en viaje pasó de 378 en 2005 a 1.939 en 2009. El transporte público de pasajeros registró, por su parte, en 2005 una prima de 75.609 para llegar en 2009 a 77.537. Por último, la contratación de seguros sobre automóviles también creció, ya que en 2009 se registraba 5.801.986 para llegar a 9.906.858 contratos en ese mismo año.<sup>2</sup> Dentro de ese contexto, la seguridad turística se presenta como un fértil campo de estudio a ser desarrollado por los académicos en todo el mundo. En la actualidad, si bien existe un cuerpo teórico que se dedica a estudiar los riesgos aplicados a los viajes, lo cierto es que sus limitaciones nos llevan a intentar un abordaje alternativo para comprender el fenómeno desde una perspectiva holística. La historia antigua, como afirmaba Francois Hartog (1980), funciona como un espejo que nos refleja (en perspectiva) nuestras propias prácticas sociales. Lo anterior, lleva a preguntarnos ¿cómo concebían los antiguos romanos sus viajes? ¿Qué temores o cuestiones ponían en consideración con respecto a la hospitalidad del extraño? Para responder coherentemente a estas preguntas hemos empleado fuentes filológicas clásicas (textos) de autores romanos del siglo I a. C como: Lucio Anneo Séneca y Marco Tulio Cicerón quienes en combinación con otras fuentes bibliográficas modernas nos ayudarán a comprender cómo se vivía el viaje como construcción identitaria. Por tanto, el objetivo del presente trabajo es explorar el rol que jugaba la adivinación antigua como mecanismo predictivo ante la incertidumbre que despierta todo desplazamiento fuera del área de residencia.

### **Problema y Definición metodológica**

El inconveniente del peligro en la bibliografía especializada ha sido una constante obsesión luego del accidente nuclear de Chernobyl, en donde la humanidad puso su mirada sobre el lado oscuro de la tecnología. U. Beck sugiere que Chernobyl ha provocado un cambio radical en la forma de percibir las amenazas. Si los hombres en la Edad Media evaluaban los riesgos con arreglo a otras categorías como la aventura; en la actualidad, los riesgos han tomado un carácter catastrófico que invade todas las capas de la sociedad. Esta nueva sociedad del riesgo fundamenta sus bases en la contingencia y la incertidumbre (Beck, 2006). Por su parte, A. Giddens enfatiza en el proceso de "reflexividad" como el causante de la proliferación de riesgos en el mundo moderno. El avance tecnológico e informativo ha orientado a la sociedad moderna a un futuro donde la relación jerárquica de la ilustración se ha desdibujado completamente. Como resultado, el riesgo y los seguros son dos componentes importantes del capitalismo moderno (Giddens, 1991; 1999; 2000).

La "intensidad del riesgo", admite Giddens, es la base para la apariencia amenazadora del mundo que presupone peligros de naturaleza catastrófica amenazando a todos los grupos o estratos socio-económicos, como ya lo ha observado Beck. En este punto, la construcción del "destino" alivia al individuo del peso de su situación existencial. En un ambiente de tipo "secular", donde las amenazas de baja probabilidad pero graves consecuencias tienden a perpetuarse afectando la vida social, el porvenir parece otorgar a los sujetos "la sensación" de que las cosas (de alguna u otra forma) encontrarán su cauce. En R. Castel (2006) como en Giddens (1999), existe una "inflación" del riesgo que inicia la paradoja del capitalismo: a mayor maduración tecnológica,

más grande es el riesgo implícito. Si como infiere Z. Bauman, las sociedades modernas sólo temen a todo aquello que las afecta, de alguna u otra forma, al funcionamiento económico o la capacidad de consumo de la ciudadanía, relegando a un segundo plano las verdaderas causas de los desastres, no es muy extraño suponer que en cada proceso de reconstrucción se rearticulan los elementos que coadyuvaron para crear el desastre. De esa forma, el mercado, artífice máximo del estado de emergencia, se reedifica y reproduce constantemente creando ciclos de estabilidad y desorden (Bauman, 2008; 2009).

El antropólogo mexicano Briones-Gamboa (2007) explica que históricamente las sociedades han elaborado respuestas simbólicas y narrativas para aquello que les preocupa y asusta: lo que los primeros filósofos socráticos llamaron miedo, tema que acompañó por muchos años a la filosofía, los existencialistas lo denominaron angustia. Particularmente, es de interés notar que no fue hasta el año 1775 con el gran terremoto de Lisboa (donde murieron casi 100.000 personas) que Europa comenzó a replantearse la idea de providencia y accidente. Si los escolásticos relegaban el porvenir a la autoridad de Dios, surgieron como respuesta nuevas corrientes de pensamiento secular que enfatizaban en la necesidad de predecir aquellas calamidades que pudieran dañar a la humanidad. Con base en esta idea surge la narrativa del riesgo como un intento de intelectualizar y sobre todo disciplinar (controlar) el futuro (Briones-Gamboa, 2007). No obstante, uno de los problemas del riesgo es que hasta el día de hoy no se ha llegado a una consensuada definición del mismo (Tierney, 1994).

Según N. Luhmann (2006), uno de los problemas conceptuales de mayor trascendencia es la confusión entre el riesgo y la amenaza. La primera obedece

a un intento de intelectualizar la contingencia; el segundo es propio de un peligro que, en primera instancia, se presenta como ajeno al sujeto. Ahora bien, mientras el riesgo puede ser determinado por medio de una decisión previa con arreglo a una ganancia real, en el caso de la amenaza, el sujeto no puede revertir el peligro. Por regla casi general, dice Luhmann, quienes toman las decisiones no enfrentan las consecuencias de las mismas. Por lo que es un grave error pensar que cuestiones propias de los círculos de poder deben ser intelectualizadas por el resto de la sociedad (Luhmann, 2006). El riesgo se encuentra anclado en el principio de contingencia, en donde la decisión puede tomar un efecto bifocal donde se crea o anula el daño: ejemplo, si un avión se cae, la responsabilidad es del fabricante o charreador quien debe tener el equipo en condiciones de buen funcionamiento. La decisión de bajar la calidad de mantenimiento por un costo económico sugiere un riesgo para la empresa, pero no para los viajeros quienes sólo pueden exponerse a sufrir las consecuencias de un accidente. El viajero o pasajero no tiene (aunque él crea que sí) oportunidad alguna para evitar el accidente. Pensarlo al revés (como lo hacen los desarrollos de Beck, Giddens y Castel) no sólo implica un estado general de alarmismo, ya que toda amenaza es internalizada como riesgo, sino también un mecanismo de expiación de culpas ya que las elites confieren (por sus decisiones) la responsabilidad a las víctimas (Korstanje, 2011).

Los estudios en percepción de riesgo consideran que los destinos turísticos del siglo XX enfrentan diversos problemas y desafíos para el siglo XXI. Desde ataques terroristas, pasando por virus desconocidos hasta accidentes aéreos, los turistas modernos parecen encontrarse con diversos peligros los cuales deben ser identificados, controlados y erradicados por la Ciencia. Existe toda una gama de investigaciones, la mayoría de ellas, inspiradas por las catástrofes que atravesaron el principio del siglo XXI: desde el 11 de Septiembre de 2001,

hasta los diversos terremotos y desastres naturales que han asolado gran parte del mundo. Según esta línea investigativa, el riesgo es una categoría negativa a la percepción del sujeto que puede afectar "al producto turístico". Diferentes variables operan e influyen en cómo se percibe el riesgo tales como: a) género; b) nacionalidad (Sackett y Botterill, 2006; Ertuna y Ertuna, 2009; Reichel, Fuchs y Uriely, 2007); c) personalidad del viajero (Plog, 1991; Lepp y Gibson, 2008; Kozak, Crotts, y Law, 2007); d) el rol del viajero (Castaño, 2005; Park y Reisinger, 2010; Abdel-Azim, 2010; Domínguez, Burguette y Bernard, 2003) y e) lugar de residencia (Wong y Yeah, 2009; Yuan, 2005 Woods *et al*, 2008).

Aun cuando los resultados y las muestras tienen alcances realmente interesantes, una de las limitaciones de éstos es pensar al riesgo como una categoría probabilística y cuantitativa cuya única forma metodológica es la administración de encuestas (cuyas preguntas en ocasiones están redactadas tendenciosamente o tienen un tinte etnocéntrico). Asimismo, a la confusión conceptual entre riesgo y amenaza, se le suman incongruencias importantes a la hora de formar las muestras y relaciones de subordinación entre los recopiladores de información (estudiantes) y los tutores que los llevan al campo. Por último, y no por ello menos importante, en dichos estudios, la teoría de la percepción del riesgo es una teoría pseudo-científica más interesada en proteger los productos turísticos de diferentes estímulos externos que de realmente comprender su causa y efecto en forma objetiva. El funcionamiento de la demanda como variable exclusiva y la percepción psicológica del consumidor, tabulada en complejos índices matemáticos y algoritmos parecen no ser suficientes para crear una teoría explicativa del riesgo. Como afirma Bauman (2008), solamente aquellos factores que afectan económicamente al funcionamiento productivo son considerados como peligros o riesgos por la sociedad, mientras se olvidan las causas reales del estado de emergencia.

Lo cuantitativo describe relaciones multi-variables pero no puede profundizar en las razones (etiología) que llevan a lo observado. Para ello es necesario complementar los abordajes cuantitativos, con un *focus* antropológico y cualitativo del riesgo. Es necesario, por ese motivo, crear un nuevo corpus teórico y empírico que investigue al riesgo y a las amenazas como construcciones culturales presentes en diferentes tiempos y culturas. Para lograr esto, hay que recurrir a nuevas metodologías y saberes que permitan una mayor comprensión del fenómeno. La recopilación de fuentes históricas filológicas (textos) se corresponde con un intento de estudiar la seguridad turística desde una nueva perspectiva que ayude a comprender nuestro tiempo actual y nuestra propia aversión a los peligros. Si Malinowski (1967) consideraba que las sociedades pueden ser estudiadas por lo que prohíben, estamos en condiciones de afirmar que las sociedades pueden (comparativamente) ser examinadas por lo que temen. Luego de lo expuesto, nuestra perspectiva confirma que todo viaje en tanto mecanismo temporal de desplazamiento físico y construcción identitaria opera en cuatro dimensiones que deben ser examinadas:

- 1) La hospitalidad como mecanismo reductor de incertidumbre pero producto de vulnerabilidad.
- 2) El viaje respondía a una necesidad de aprendizaje y se encontraba fuera de las fronteras del ocio.
- 3) La infraestructura vial era funcional a la lógica expansionista de los imperios.
- 4) La adivinación era, en la Antigüedad, un mecanismo fiable y eficiente para reducir la incertidumbre de los viajeros.

Cabe aclarar que si bien los antiguos elaboraban construcciones míticas y particulares a su época para intelectualizar el principio de contingencia,

en la modernidad también se construyen diversas narrativas que son homologables a aquellas de la Antigüedad. En perspectiva, es importante no perder de vista que en la actualidad, la adivinación ha dado paso a otros mecanismos más sofisticados para poder darle seguridad al viajero como el *Never-Lost* o GPS, los mapas, las oficinas de atención al viajero, las películas, las novelas, la estadística, los santos populares, en el caso de Latinoamérica, etc., y todas aquellas prácticas que ayudan a reducir la ansiedad. Existe una correlación directa, por ejemplo, entre consumo de tecnologías como GPS y la percepción del riesgo, admiten los investigadores F. Anuar y U. Gretzel (2011). Entre viajero, hogar y destino existe, sin lugar a dudas, una ruptura identitaria en donde el sujeto pierde su punto de valoración y con éste su seguridad ontológica.

### **La Hospitalidad**

Cuenta el mito del Rey Faunus y Aquiles (como muchos otros, ver Solá, 2004), que la hospitalidad era concebida por los antiguos como una institución ambigua en donde el viajero se encontraba en inferioridad de condiciones respecto a su anfitrión. Por un lado, la idea de que la posada era un lugar seguro donde regía la hospitalidad para el hospedado y, por otro, el peligro de ser atendido por alguien a quien no se conoce. Las diversas aventuras amorosas de Júpiter llevan a una compleja y difusa descendencia. En una de sus incursiones, Júpiter se le presenta a *Alcmena* como el Rey *Anfitrión* (su marido) y juntos engendran a Hércules. El punto, es que Alcmena tardó un tiempo en darse cuenta de la farsa y Anfitrión se convirtió en un buen padre para Hércules, se ocupó de su educación y de inducirlo al mundo de las armas. El dios Ismeno le enseñó Literatura y Ciencias. Con una eximia disciplina, que lo distanciaba bastante de su padre biológico, Finalmente, Hércules fue

adoptado por los romanos obteniendo así ciertas características latinas. La historia de este héroe mitológico estuvo plagada de combates contra el orden imperante. Los peligros de Hércules, en algún sentido, no solo hablaban de los temores más arcaicos de la humanidad sino que intentaban revelar la dicotomía que sentían los griegos alrededor de la mujer y la hospitalidad. Siguiendo este razonamiento, ambas tenían una doble naturaleza: sensuales por fuera pero peligrosas en su esencia. Sin lugar a dudas, además del mito de Helena la troyana, no hay otra narrativa más elocuente donde se destaque la peligrosidad de la hospitalidad que *el banquete del Rey Faunus*.

Los relatos cuentan que a Hércules se le agregó otra hazaña más (latino en su forma). Tras asesinar al ladrón Caco, Hércules es invitado por el hospitalario rey *Faunus*, quien buscaba la gloria a expensas de éste. La idea era simple y consistía en sorprender y dar muerte al legendario héroe mientras era huésped del inescrupuloso rey —con el objetivo de simular como aquel que venció al invencible. La vulnerabilidad del hijo de Zeus estaba determinada por su poca familiaridad con los paisajes del reino. Finalmente, Hércules descubre la estrategia y asesina a su ambicioso anfitrión (Solá, 2004). Este mito demuestra la naturaleza ambigua que los antiguos le daban a la hospitalidad: por un lado, ofrecía un aspecto sensual y agradable, mientras que por el otro se hacía expresa referencia a la farsa, a la mentira y a la traición. De esta manera, queda en evidencia la fascinación de los romanos por la sensualidad (ostentación) y el poder como expresiones significativas a lo largo de su historia como civilización. ¿Cuál es el significado de la hospitalidad? Para responder a esta cuestión es menester recurrir a las contribuciones que ha dejado, en el mundo de la filosofía, Jaques Derrida (2006).

En la apología de Sócrates, éste se dirige a los jueces atenienses y anuncia su defensa prescindiendo de toda capacidad retórica (Derrida, 2006:21). La hospitalidad surge de la lengua, del idioma por el cual se le pide al estado. Un viajero que se rehúsa a hablar nuestra lengua es despojado del beneficio de la hospitalidad para el extranjero. Para Derrida, la hospitalidad es posible bajo un derecho protegido por el patrimonio y el nombre (apellido) en donde juegan el límite y la prohibición. En otras palabras, en el anonimato nadie puede recibir hospitalidad porque no tiene lugar de nacimiento, ni historia, ni patrimonio, ni referencia alguna. Un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de dónde es que vienes? De ninguna manera el Estado permite la entrada libre de extranjeros sin una verificación previa. Por eso, la hospitalidad condicional es, según el autor, el primer hecho de violencia (coacción) por el cual el Estado se fundamenta como tal frente al *xenos* (“huésped” por Homero, pero se ha vuelto simplemente “el extranjero” el no nacional”) Por otro lado, la hospitalidad absoluta exige abrir las puertas ya no sólo al extranjero que es finito, sino a otros y a otro absoluto sin ningún tipo de reciprocidad. Entre el “huésped” y el “parásito” existe una diferencia abismal. El huésped está condicionado por la ley y el derecho que le dan su sustentabilidad en el patrimonio y la identidad.

Así, el derecho de asilo se da a quienes se introducen en el “hogar” con una historia previa, a diferencia del huésped ilegítimo. Pero este invitado continúa siendo un extranjero, y aún cuando la recepción sea cálida, se debe al principio de hospitalidad, el cual no se le niega a ningún extranjero cuya dependencia quede circunscripta al derecho. El poder de la policía, en principio destinado a perseguir y encarcelar a los huéspedes cuya hospitalidad es ilimitada (fuera de todo derecho) como son los inmigrantes ilegales, en los extranjeros con

hospitalidad condicionada encuentra un receptáculo para ciertas demandas. Mientras un viajero está protegido bajo el principio de hospitalidad, el soberano pone todos sus esfuerzos para que el extranjero-invitado no sea dañado, pero siempre y cuando se mantenga en tránsito; cabe mencionar que si por algún motivo el viajero decide arraigarse, entrarán en juego otras fuerzas y mecanismos.

Es cierto que los Estados intolerantes con respecto al *xenos* (extranjero) se focalizan en la diferencia del lenguaje y anulan el principio básico de hospitalidad (visto generalmente en los movimientos nativistas); empero, el viajero lleva consigo su lengua materna como marca de nacimiento (aún si se encuentra condenado a morir en tierra de extranjeros). Pero si la lengua es tomada en sentido estricto (como la hospitalidad) la nacionalidad impera por sobre la división del trabajo; en otros términos, un obrero francés tiene más en común con un empresario francés que con un obrero palestino: ambos hablan el mismo (o parecido) francés. Por el contrario, si la lengua es comprendida desde un punto más amplio, un burgués intelectual palestino tiene más en común con el mismo Derrida que un obrero francés. El autor esboza aquí el principio marxiano de la solidaridad de clase relacionándolo con la hospitalidad y la lengua materna. Esta relación puramente conceptual es importante a la hora de estudiar el fenómeno de la hospitalidad por dos motivos principales: primero, el cuerpo de lo nacional se impone en la hospitalidad como en el lenguaje restringido, es decir, cuando el francés es homogéneo al francés sin importar la clase y segundo, paradójicamente sucumbe ante la hospitalidad incondicional o la relación de clase entre un extranjero y un francés, la extranjería es un rol impuesto por el Estado y el principio restringido de hospitalidad.

Como años atrás habían propuesto los pensadores marxianos, la “solidaridad de clase” quebranta no sólo la lógica del capital burgués y la ideología (falsa consciencia) sino el principio de hospitalidad restringido. Implícitamente, podríamos afirmar que la hospitalidad se basa en la ley específica de la diferencia y la similitud. La Ley como constructo general choca con la ley particular, de la misma forma en que un inmigrante colisiona con un ciudadano. En pocas palabras, la hospitalidad puede ser definida como una institución anclada en el choque cultural. En uno de los más interesantes trabajos filosóficos de revisión sobre la hospitalidad en Derrida, Mark Westmoreland (2008) se pregunta ¿cuál es la relación entre la hospitalidad y la interrupción? ¿Por qué el autor invita a comprender o interpretar la misma desde la interrupción? En efecto, la hospitalidad (absoluta) existirá siempre cuando coexista la subordinación; El Occidente, por su parte, no conoce otra hospitalidad que aquella otorgada condicionalmente (estricta). Tanto la hospitalidad como la ética necesitan de una cultura que las sustente para poder operar. De esta forma, la hospitalidad occidental condicionada exige retribución, reclama la ley imponiendo premios y restricciones a quienes la siguen o desobedecen. El principio de soberanía burgués, en el sentido que propone Michel Foucault (2000), es parte de la hospitalidad pero en algún punto también la trasciende. Inicialmente, como infiere Westmoreland, el *hospitium* fue un pacto religioso y político entre las tribus indo-europeas; como sostenía Derrida *ospes* (término arcaico de hospitalidad) deriva en principio de la ley de los hombres (Westmoreland, 2008). No obstante, con el transcurrir de los años y los siglos, éste complejo de proceso de reciprocidad mítico-religioso se transformó en una forma de crear hegemonía y fundamentó las bases de la conquista de América; los imperios de la ley no sólo se imponen por medio de la *Infra* valorización del prójimo, sino que utilizan y utilizarán los pretextos de la no hospitalidad para sus incursiones bélicas y guerras preventivas (Ramos y Loscertales, 1948; Pagden, 1997; Korstanje, 2007).

En parte, no es extraño que hotel y hospital tengan un origen etimológico común: *hospitium*, vocablo por el cual las tribus indo-europeas celebraban convenios de reciprocidad en épocas de paz, dándole paso a los viajeros, y en tiempos de guerra generando obligaciones de ayuda recíproca en los campos de batalla (Korstanje, 2007). En este sentido, mientras el hospital abre sus puertas (cuando la medicina es pública) a todos sin restricción, aplicando una hospitalidad incondicional; el hotel hace lo propio sólo bajo la dinámica de la hospitalidad restringida, donde el servicio únicamente se convierte en una contrapropuesta. A esto, habría que agregársele que es la ciudadanía la indicada para preservar los “espacios de publicidad” frente al inminente avance del capital y a la privatización de la medicina pública. Sin embargo, es precisamente allí, en las sociedades, en donde la hospitalidad no es posible sino por medio de la imposición de la ley. Es por ello, que la hospitalidad restringida invade la esfera absoluta, poniendo restricciones y agravando la desigualdad entre los hombres.

Ahora bien, la relación entre Persona, Estado y Acción nos permite comprender las ambigüedades, incongruencias y desigualdades imperantes en nuestro mundo moderno e inferir las maneras en que el turismo como actividad industrial capitalista corresponde a recrear, construir y reproducir; si se analizan también los estudios en materia etnológica en culturas no occidentales se observan casos de fobias bajo otras denominaciones como “susto” para el caso de los Aymará, en donde los viajeros luego de tener contacto con ciertos espíritus en territorio extranjero comienzan a enfermar paulatinamente; sin embargo, el equilibrio se presenta luego de que el hechicero presenta ciertas ofrendas a los “demonios” causantes de la dolencia para restituir la aflicción (Fernández Juárez, 2000; Albó, 1992). Asimismo, el ya erudito trabajo de George Frazer, examina diversos ejemplos de sociedades

tribales donde antes de entrar a territorios desconocidos o aceptar a viajeros foráneos se realizan diferentes rituales de purificación y restitución sacro-religiosa; evidencia que el antropólogo británico denomina “tabú hacia el extranjero”. Lo expuesto, lleva a suponer que la fobia o el miedo a viajar no es una característica exclusiva de las sociedades occidentales modernas, sino que también se ha encontrado presente en otros tiempos y culturas (Frazer, 1993). Por último, si bien la hospitalidad fue un mecanismo social importante para tejer alianzas en la Antigüedad, más importante ha sido aún su rol como eje fundamental para la concreción de los viajes. ¿Si el tabú del extranjero fundamenta las bases de la hospitalidad, cuál es el rol que juega el peligro en ese proceso?

### **Los viajes y los peligros**

En el mundo antiguo, desafiar a los dioses y a sus designios embarcándose en una empresa con pocas posibilidades (augures) implicaba para los gobernantes un serio costo político y social. Nos cuenta Grimal (2002:288) que durante las guerras púnicas los senadores romanos acusaron públicamente a Claudio Pulcro de no haber oído los presagios dados por “las aves sagradas” y que como producto de esta “supuesta” omisión, la flota fue aniquilada por los cartagineses en Drépano. Asimismo, para los desplazamientos o viajes existían dioses *lares* también llamados *viales* a los cuales se invocaba implorando protección. Se utilizaba, un altar específico situado dentro del hogar *lararium*. Tanto Mercurio (padre de todos los dioses lares) como los *lares viales* protagonizaban un papel fundamental, cuya misión consistía en ayudar a que el viajero no se perdiera y que retornara sin haber sido dañado. Las capillas, entre el punto de salida y el de llegada, contribuían como base para la comunicación con los dioses; así, el viajero, antes de proseguir, buscaba la

protección por medio de la confección de diferentes rituales (Solá, 2004:22). De igual manera, el miedo a la diosa Hécate llevaba a que los viajes no se emprendieran durante la noche; sin embargo, si no había más remedio debían hacerlo bajo la protección de la luna llena o de la diosa Diana.<sup>3</sup> También la mitología hace referencia a Pan, dios de la sexualidad irreprimible, de quien se creía que, sin distinción alguna de sexo o jerarquía, acosaba a todo aquel que se internará en los bosques; se lo representaba como mitad humano y mitad cabra, y simbolizaba “los instintos sexuales más bajos del ser humano”. Incluso, del nombre de este Dios proviene la palabra: “pánico” pues ese era el sentimiento que despertaba sobre todo en mujeres y niños. (Solá, 2004: 77).<sup>4</sup> Existen testimonios que indican que ya la figura de Pan era invocada por los griegos en el siglo III AC. Cuenta Grimal (2002), que tras la derrota gala en Lisimaquia a manos del ejército de Antígono, se crearon algunas leyendas con el objetivo de apuntar al dios Pan como aquel que había generado en aquellos *barbaroi* (bárbaros celtas) miedo y confusión.

### **La tecnología y el Mundo**

Una de las cuestiones más representativas del orden griego y romano (mediterráneo) era su vinculación a la tecnología como herramienta para modificar el ambiente y lograr un dominio sobre la naturaleza. A diferencia de la mitología judeo-cristiana la cual comprende al mundo en analogía al “rebaño y su pastor” –como forma simbólica de relación entre Dios y los hombres (Foucault, 2000); los antiguos griegos no creían de ninguna manera que sus dioses debían protegerlos de las inclemencias del destino. En Grecia antigua, el mundo no había sido creado para ser administrado por los hombres (como en el Génesis bíblico) sino todo lo contrario: el hombre era parte de un cosmos que no sólo lo antecedía sino que en muchas ocasiones

lo dominaba. Esta posición obligaba a intentar predecir y dominar el arbitrio de la naturaleza. Con la técnica, la democracia, la libertad y la geometría los griegos intentaron crear un nuevo “derecho” en donde el más fuerte se imponía sobre el más débil. De esa forma, la construcción y la infraestructura comenzaron a determinar un criterio de exclusividad y distinción. El trabajo, a diferencia de la época actual, no era un valor que promoviera el bienestar del individuo porque sujeta y evita la emancipación del ciudadano. Esta esencia se encuentra en la mayoría de los relatos antiguos mediterráneos desde Homero hasta Prometeo (Castoriadis, 2006).

Es precisamente, la leyenda del titán Prometeo donde mejor se puede observar la compleja dimensión entre ocio y trabajo. Castigado por haber dado al hombre el dominio del fuego, Júpiter decide encadenar a Prometeo en la cima de un monte donde un águila devoraría perpetuamente sus entrañas durante el día, para ser regeneradas durante la noche. En vista de esto, Hércules, desobedeciendo a su padre Zeus, no sólo da muerte al águila sino que libera al titán encadenado. Ahora bien, dicha narrativa se encuentra inserta en un ciclo de creación-destrucción para una nueva creación, por medio de la cual se articulan relaciones de reproducción específicas entre los hombres. La sensación de desagrado producida por el picoteo de un águila, se contrapone con un proceso de restauración: si la lógica del trabajo implica un descanso sólo para volver a trabajar, la avidez por la tecnología (encarnada en el fuego) implica desobedecer al orden natural de las cosas (Eliade, 2006; Korstanje, 2007). Siguiendo nuestro relato, Hércules otorga esas facultades al hombre en contra de la voluntad Zeus. Este hecho, marca la diferenciación del hombre con respecto a los animales y su auto-proclamada “superioridad” como administrador y dominador de ella. Por esto, no era extraño, en años posteriores, observar en los espectáculos de gladiadores (*ludi gladiatorii*), el

enfrentamiento de éstos con animales salvajes. El discurso, era claro a grandes rasgos, Roma como civilización dominante tenía acceso a la tecnología y, además, se configuraba –por voluntad propia y no por arbitrio divino- como administradora de la naturaleza (Duby y Aries, 1985; Veyne, 1985).<sup>5</sup> Esta apreciación no tomada en cuenta por algunos estudiosos del tema, es de capital importancia para comprender la cosmología mediterránea; como bien afirma Grimal (2002), Roma pudo transformar en Imperio gracias a la cosmogonía helénica y a su sed de transformación y/o expansión.

Cuenta Anthony Birley que con motivo de su cuadragésimo tercer cumpleaños en el 119 D.C, el emperador Adriano:

*Organizó un espectáculo de gladiadores que duró seis días seguidos y en el que se sacrificaron un millar de animales salvajes. Dion añade el detalle de que entre ellos había cien leones y otras cien leonas, es decir, un espectáculo caro, pero Adriano era consiente de las necesidades del pueblo. Panem et circenses, pan y espectáculos de circo era lo único que importaba al pueblo romano, soberano en otros tiempos como comentaría escuetamente un satírico contemporáneo, Juvenal (Birley, 2004:136).*

Si bien todavía no se puede hablar de un movimiento turístico moderno, existía en el Imperio Romano una gran afluencia de viajeros; tanto aquellos que salían de Roma como los que ingresaban maravillados por sus majestuosos monumentos. Según, Ludwig Friedlander (1982), la comunicación entre Roma y sus provincias era óptima. Los romanos gozaban no sólo de las mejores vías (camino) sino también de los medios de transporte más avanzados. Este sistema de carreteras comenzaba en el Foro y desde él se desprendían cinco caminos que atravesaban toda Italia con rumbo a las provincias. Por ejemplo,

cuenta A. J Norval (1935) que el viaje desde Antinoquía a Constantinopla (una distancia de 747 millas o 1200 km) podía realizarse en seis días. En este sentido, uno de los recorridos más rápidos, fue aquel que hizo Tiberio a Drusus por Tichinum (Germania), recorriendo una distancia de 320 km en tan sólo veinte horas.

La infraestructura vial que poseía el Imperio romano era, realmente, uno de los mejores de toda Europa. Como resultado de ello, miles de romanos salían durante el cálido verano buscando las costas balnearias de Baiae, Aedepus y Canobus entre otros. A lo largo de Canobus hasta Alejandría existían numerosas posadas de lujo para aquellos que desearan hospedarse en el lugar. Sin embargo, el máximo incentivo para emprender un viaje eran los sitios históricos que despertaban en los ciudadanos pudientes una gran admiración y curiosidad. Centros alejados y exóticos pertenecientes a Egipto y Grecia eran de gran interés para ciertos grupos de privilegiados: como Alejandría, Efeso, Esmirna, Tebas, Menfis y Rodas entre otros (Norval, 1935). Estamos en condiciones de afirmar, entonces, que viajar es algo más que sólo desplazarse. El viaje, como construcción cultural, elabora, implica y distribuye a toda la civilización un discurso específico sobre aquellos valores culturales que fundamentan la sociedad del viajero. El viaje, en resumidas cuentas, denota tanto etnocentrismo como civilización, cambio y conservación, conflicto u orden. Asimismo, no se hacen sino por medio de una infraestructura cuyo código transmite también un mensaje y bajo un circuito controlado el cual marca el principio de la civilización (fronteras). De la misma forma en que un estadounidense tiene hoy ciertos reparos de viajar al Medio Oriente; los romanos intentaban no trasladarse a lugares donde la posición frente al imperio era hostil, tales como Germania. En este sentido, como se verá a continuación era más que importante el rol de los guías para orientar a

los viajeros y que éstos no cayeran presa de los ladrones u oportunistas que acechaban en todos los caminos.

### **La orientación**

Al igual que en épocas actuales, los guías eran los encargados de reconducir a los viajeros por unas pocas monedas. No obstante, se carecían de actividades y circuitos turísticos pre-establecidos; particularmente este personaje (el guía) estaba sujeto a los deseos del viajero e incursionaba en los caminos que éste quisiera recorrer. Por lo general, se celebraba de antemano un convenio oral entre el peregrino y un tendero ubicado en el mercado local de la ciudad, cuya función radicaba en disponer de guías y asignarle a cada uno un peregrino y/o ruta segura. Así, la ciudad de Alejandría fue el centro cultural helénico egipcio por excelencia —en ocasiones, separado culturalmente del resto del país— en donde nacen nuevos estilos de literatura como pueden ser: las narraciones épicas y las proféticas. A esta última se le debe el surgimiento, en Alejandría, de la astrología como actividad orientada a la interpretación de los astros y el porvenir (adivinación). Si bien al principio, este nuevo género sólo se manifiesta en esta ciudad, se tienen evidencias para creer que fue excediéndose por todo el reino egipcio. En consecuencia, el astrólogo egipcio gozaba de gran consideración en el mundo antiguo. Lo expuesto, hasta el momento, nos lleva a suponer, que varios romanos escogían visitar Alejandría en búsqueda de los expertos en desentrañar los designios y el comportamiento de los astros: “El prestigio de Alejandría en materia astrológica fue tan grande que se extiende sobre todo el conjunto del país [...] En la propia Roma, los astrólogos egipcios gozaban del mismo prestigio, y es Horos, un egipcio, por poner un ejemplo, quien revela su destino a Propercio” (Grimal, 2002:206).

Por otro lado, cuenta Suetonio que calmada la insurrección en Roma tras la muerte de Sila, Julio César escogió Rodas como lugar de descanso y para oír al sabio Apolunio Molón, sin embargo camino a esa ciudad César fue tomado como prisionero por unos piratas en donde permaneció cautivo por cuarenta días (Suetonio, César, IV, 1985). Otro centro de interés para los viajeros romanos era la Siria Septentrional, originalmente incorporada al Imperio por Pompeyo en 64-63 A. C. Durante los siglos II y I, los patricios gustaban de visitar las celebres ruinas de Baalbek (ba'al biq'ah), cuya deidad correspondía a Zeus de Heliopolis (Grimal, 2002). Si nos remitimos a los testimonios de la época, Estrabón hace una descripción de Siria como un lugar de hermosos paisajes, constantes fiestas, uno de los puertos más importantes del Asia Menor, un asiduo comercio y un centro cosmopolita en donde confluían diversas culturas y religiones (Estrabón, 1853).

### **Los viajes como forma necesaria**

Aunque no estrechamente relacionado al ocio como en la actualidad, los viajes eran uno de los motivos que otorgaban prestigio a los profesionales dedicados a la educación o la medicina. Un profesional proveniente de estas disciplinas, debía tener entre sus conocimientos cierto número de viajes y haber ejercido su profesión en tierras lejanas. Al respecto:

*Los médicos ambulantes eran muy apreciados por los residentes porque los viajes eran un signo de distinción en la carrera de quienes ejercían la antigua medicina. Incluso los curanderos eran conscientes de la importancia que confería la realización de viajes, y de esta forma competían en movilidad con los médicos realmente calificados a fin de poseer la necesaria experiencia y formación (Norval, 1935: Cap. I).*

Asimismo, los enfermos eran enviados a balnearios especializados en las montañas como Los Pirineos, los Cárpatos o los Alpes. También eran conocidas las organizaciones de ferias como Delfi, Manea, Delos y Corinto. De igual forma, para las clases menos pudientes estaba la isla de Sicilia, sus paisajes naturales y el agradable clima que imperaba en la región hacían de ésta un centro obligado para comerciantes y plebeyos. En fin, las fiestas y las conmemoraciones tenían una gran afluencia de visitantes tanto dentro como en las periferias de Roma. Sin embargo, en Séneca se puede apreciar una concepción negativa del viaje:

*Por lo que siento, concibo buenas esperanzas, ya que no andas vagando y no te afanas en cambiar de lugar. Estas mutaciones son de alma enferma; yo creo que una de las primeras manifestaciones con que un alma bien ordenada revela serlo es su capacidad de poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma [...] a los que pasan su vida corriendo por el mundo les viene a suceder que han encontrado muchas posadas, pero muy pocas amistades (Séneca, T. I, Cart. II, p. 16).*

Asimismo, en sus cartas: Los viajes no curan el espíritu, Séneca asume que:

*¿Por ventura crees que sólo a ti te ha sucedido y te admiras de ello como de algo nuevo, si en un viaje tan largo y por tanta variedad de países no has conseguido liberarte de la tristeza y la pesadez del corazón? Es el alma lo que tienes que cambiar, no el clima. Ni que cruces el Mar, tan vasto, ni que, como dice nuestro Virgilio se pierdan ya tierras y ciudades, los vicios te seguirán dondequiera que vayas (Séneca, T. I. Carta. XXVIII, p. 71).*

En los escritos de Séneca, viajar no necesariamente es ir “errante” o cambiar de lugar; el desplazamiento continuo lleva a despojarse de las obligaciones y los obstáculos de la vida y *“cualquier cosa que hagas los haces contra ti mismo, y hasta el movimiento te daña porque sacudes a un enfermo”* (Séneca, T. I. Cart. XXVIII, p. 71). Finalmente, el movimiento adquiere una naturaleza alienante y negativa, en cuanto pone al hombre de espaldas a la vida. De esa forma, se teme aquello a lo cual se niega. Es ridículo, que un mortal (el cual por sólo serlo morirá) tema a la muerte, como también que quien posea algún bien tema perderlo. Las riquezas, el oro y la plata no compran la libertad, asimismo, los viajes no curan el espíritu ni crean a los oradores o a los doctores, tampoco sosiega la ira o los vicios. El mensaje principal de Séneca versa sobre una crítica a la voluptuosidad y con ella a las nuevas costumbres romanas de ostentación y estatus.

Aún cuando las razones que impulsaban un viaje no eran sólo educativas, lo cierto es que las familias patricias acostumbraban enviar a sus hijos a Grecia para recibir clases retórica y filosofía: *“Viajaban para ir a la sede de sus estudios, para ejercer cargos en provincias, por razones militares o de comercio, para visitar los monumentos más famosos o sencillamente para sacudir el aburrimiento”* (Paoli, 2007: 333). En este sentido, el canal marítimo era siempre el más preferido, por las comodidades y la rapidez, en comparación con el desplazamiento terrestre. Un obstáculo muy interesante de la época era el mal equipamiento, la atención o la falta de posadas en territorios que se ubicaban fuera de las áreas urbanas. Como detalle, Paoli afirma: *“los antiguos ignoraban la industria de los grandes hospedajes, que es verdaderamente una conquista moderna”* (2007:333). Si bien la toga era la vestimenta que llevaban los viajeros oficiales, en la mayoría de los desplazamientos de ocio, el romano vestía una túnica sobre la cual se colocaban una capucha llamada

*paenula*. La túnica también se colocaba de una manera especial para no ser un obstáculo para el movimiento: ésta podía ir sujeta en la cintura o en una bolsa. En cuanto a la forma de los vehículos, éstos podían ir desde el *currus*, o carro de ceremonias, los cuales estaban destinados a las entradas de triunfo o en los circos, hasta los carros gaélicos propiamente dichos. Asimismo, las literas eran las formas de desplazamientos urbanas más comunes y una de las pocas (sino la única) permitida por ley. Paoli sugiere que ésta es:

*Una costumbre venida de Oriente de hacerse llevar en litera (láctica) o en una silla de manos (sella gestatoria); en la una se iba acostado, en la otra sentado; una y otra podían estar provistas de cojines (pulvinaria) y cortinas (vela). Eran llevadas por esclavos robustos, en número variable de dos a ocho, escogidos de la misma estatura y en línea, esto es, vestido con trajes semejantes al de los militares y de colores vivaces (2007: 335).*

Como en nuestros días, los festivales eran eventos que atraían una gran cantidad de personas y le conferían prestigio a la ciudad anfitriona. Cabe mencionar que los festivales se celebraban no sólo en las ciudades principales del Imperio Romano, como símbolo de poder, sino también en sus respectivas provincias, lo cual generaba un vínculo de subordinación simbólica, el cual reforzaba el acatamiento económico entre las ciudades. Ciudades ricas, en materiales preciosos y anexadas al Imperio, festejaban celebraciones en honor a los dioses romanos como parte de un proceso de expansión hegemónica. No es extraño observar cómo Grecia, cuna de la cultura helénica, era un atractivo ineludible durante la celebración de los Juegos Olímpicos o los juegos Pitios (Norval, 1935). Como ya se ha mencionado: “la ruta de la civilidad” indica que los viajes se deben hacer dentro de un camino de certidumbre. Los desplazamientos se llevaban a cabo dentro del mundo conocido y en muy

raras ocasiones se traspasaban los límites del Imperio, ya que se creía, que el dios Terminus era aquel encargado de velar por los límites y las fronteras; fuera de su protección la integridad de los viajeros no estaba garantizada.<sup>6</sup>

En los alrededores de la ciudad, los miradores también funcionaban como lugar de recreación y esparcimiento, en donde se podían contemplar las maravillas arquitectónicas de Roma. "Las laderas del Janículo" dice Paoli:

*Se fueron constelando en espléndidas vías suburbanas; el espectáculo que se gozaba desde allí era verdaderamente – pese la gastada expresión, aquí necesaria – único en el mundo. Pensémoslo un poco: se estaba en el campo y se tenía la ciudad a dos pasos; se respiraba el aire puro de la colina sin experimentar el disgusto de sentirse absolutamente fuera de la vida de Roma; porque la ciudad substancialmente seguía estando allí" (2007: 47).*

Este pasaje es de suma importancia, pues, por un lado, revela el apego cultural e identitario que el romano libre tenía hacia su ciudad; mientras que por el otro, refleja una necesidad de distensión con arreglo a un no muy lejano desplazamiento territorial. Una función muy similar (salvando las distancias) a la que en las ciudades modernas cumplen hoy las plazas públicas. Otro motivo inexpugnable a la hora de organizar un viaje, era la visita al pueblo natal. Como ya hemos mencionado, Roma (sobre todo durante su conformación como Imperio) atrajo a gran cantidad de campesinos (empobrecidos) a las ciudades, algunos prosperaron y otros no. Tantos ellos como sus hijos, regresaban anualmente a aquellos lejanos hogares que habían dejado atrás en Hispania, Galia, Britania, África, Asia Menor y otros más. Verdaderos contingentes de personas retornaban aunque más no sea por unos pocos días a su "patria chica". Al respecto, Robert sostiene:

*A los más grandes hombres del Estado como Catón, la ruda vida campesina les había conferido la fuerza de carácter y la tenacidad, virtudes que resultaron muy necesarias para hacer de Roma la capital del mundo. Y todos estos grandes romanos permanecieron fieles a su tierra natal, que iban a visitar en cuanto los asuntos públicos les dejaban tiempo para ello. (Robert, 1992:152).*

Estamos, sin lugar a dudas, frente a una institución arcaica cuyas reminiscencias llegan hasta nuestros días. Las ferias o “feriae romanas” era una institución como las vacaciones modernas, cuya función consistía en regular la conexión entre las diferentes áreas geográficas del imperio manteniendo un lazo vivo entre las familias y los expatriados, a la vez que la daba al ciudadano romano una restitución “merecida”. Cuando decimos merecida, nos referimos a la posibilidad de imponer un mecanismo de control para promover el trabajo. En una época del imperio, precisamente, donde el trabajo era precario y se encontraba en declive ya que muchos ciudadanos veían que era más redituable ser esclavos y ciudadanos libres, las ferias intentaban dar un sentido de extraordinariedad a la ciudadanía. A mayor precarización en sus respectivos “negocios”, mayores eran los beneficios en cuanto a ferias, y espectáculos en general.

### **La adivinación y la seguridad en el viaje**

Se ha de suponer, entonces, que en similitud con la actualidad, en la Antigüedad existían una gran cantidad de expatriados que retornaban en épocas de receso a las ciudades que los vieron nacer. En parte como una forma de reificación de los lazos sociales, cierto revanchismo, pero también como mecanismo de evasión ante las presiones que exigía la vida urbana. Es

de conocimiento común que la adivinación por medio del uso de arúspices o augures estaba difundida en la Antigüedad, y también en Roma. Sin embargo, algunos testimonios como los de Cicerón apuntan a que ya para el I A.C sus resultados estaban en duda. Particularmente, no se atacaba a la disciplina en sí misma pues se argumentaba había sido practicada no sólo por los fundadores de Roma sino por varias civilizaciones entre ellos los griegos, de quienes se guardaba una grata admiración. En este sentido, escribe Cicerón:

*Primeramente, según la tradición, Rómulo, padre de esta ciudad, no solamente no la fundó antes de consultar los auspicios, sino que él mismo fue excelente augur. También los consultaron los que le sucedieron, y una vez expulsados los reyes, no se emprendió negocio público de paz o guerra sin observar los auspicios. Considerándose grandemente importante el arte de los arúspices, ora para conseguir algo de los dioses, ora para consultarlos, o bien para interpretar los prodigios y conjurarlos (I, v. II, p.26).*

En ocasiones, cuando los viajeros debían emprender sus travesías, quizás debido a los diferentes peligros que les acecharían, recurrían a diversas técnicas de adivinación para garantizar una buena partida y regreso. Un viajante, como cuenta Suetonio sobre Augusto puede ser presa de un rayo u otra calamidad. Los romanos no sólo estaban conscientes de estos peligros, sino que además fomentaban la adivinación como una forma de prevenirlos:

*¿En qué se fundan vuestros auspicios? Verdad es que los augures romanos (lo diré con tu permiso) ignoran lo que tan perfectamente saben los cilicios, panfilios, pasidios y licios. ¿Habré de recordarte el excelente y esclarecido varón, nuestro ilustre huésped del Rey Deyatoro? Nunca hizo nada sin consultar a los auspicios; advertido un día por el vuelo de un águila, suspendió la marcha decidida y*

*comenzada, y la habitación, en que de haber continuado el camino debería haberse detenido, se derrumbó a la noche siguiente. Oídle decir que con frecuencia había retrocedido en caminos por los que marchaba ya algunos días. Pero lo más preclaro de su vida es que, despojado por César de su tetrarquía, de su reino y riquezas, persiste en no arrepentirse de haber seguido los auspicios que le impulsaron a seguir a Pompeyo (Cicerón, I, V, XV, p. 32-33).*

Es cierto, entonces, que nada considerado de gran importancia y trascendencia era emprendido si los dioses no promocionaban dicha aventura por medio de los augures. Habrá, en consecuencia, que tener ciertas consideraciones en afirmar que los viajes se caracterizaban por una tensión cuya ambigüedad era evidente. Los viajes en el mundo romano se manifestaban en dos sentidos: por un lado, necesarios, ya sea por educación, aprendizaje, por asuntos migratorios, para asentarse definitivamente en otra ciudad, por curiosidad y descanso, para hacer la guerra etc. En este sentido, el individuo estaba obligado por las normas sociales de la época a viajar; mientras que por el otro esos viajes implicaban un resultado incierto. Y es, precisamente, la incertidumbre del regreso lo que llevaba a los hombres a consultar la voluntad de los dioses. Así continúa Cicerón:

*Nada importante se emprendía antes, hasta por los particulares sin consultar a los augures; hoy mismo en todos los matrimonios hay auspicios, aunque solamente de nombre. Actualmente (aunque el uso va perdiéndose) se consultan las entrañas de las víctimas, mientras que los antiguos confiaban más en el vuelo de las aves: cara hemos pagado la culpable negligencia que nos hace descuidar los malos presagios (I, v. XVI, p. 33).*

En efecto, el texto que precede de gran valía para nuestro estudio confirma la siguiente premisa. Los rituales adivinatorios se llevaban a cabo según ciertos parámetros específicos que debían repetirse metódicamente para que el mismo tuviera eficacia. Esta repetición compulsiva no sólo venía garantizada por un arquetipo mítico basado en la eficiencia y eficacia de los “antiguos” (más aún que los romanos); sino en su reglamentación presente. Nuestro filósofo trae a cita las grandes pérdidas que sufrieron tanto Apio Ceco como Lucio Junio cuando se vieron sometidos a un mal augurio. La posición de Cicerón es clara y sigue, en gran medida, las enseñanzas de los estoicos. La adivinación, como pensaban los griegos, era una prueba de la existencia de los dioses: así como los dioses existen también el destino. No obstante, Cicerón (1985, II) sugiere que es posible o que los dioses no quieran avisarnos sobre el porvenir, o, simplemente, (aún sin poner en tela de juicio su existencia), que ni siquiera deseen intervenir en los miedos humanos. En la actualidad, los dioses han sido reemplazados por otros conceptos como el riesgo y la contingencia pero en esencia se mantiene la lógica.

Octavio Augusto, sobrino de Julio César, hijo de Cayo Octavio, perteneció a la dinastía Julio-Claudia. Durante su regencia (27 A.C – 14 D.C), emprendió un sinnúmero de obras públicas en Roma y sus adyacencias. Sin duda alguna, estas empresas ayudaron al desarrollo y la práctica del ocio en todo el Imperio. Una vez coronado Imperator y pacificada Roma de las luchas internas y las guerras civiles, Augusto mandó a construir el Foro, el templo de Marte Vengador, el templo a Apolo en el Palatium, y entre otros también el de Júpiter Tonante. En este sentido, Cayo Suetonio afirma:

*El templo de Apolo, en el Palatium, se construyó en la parte de su casa destruida por el rayo, donde habían declarado los arúspices que el dios pedía morada, añadiéndole pórticos y una biblioteca*

*latina y griega El templo de Júpiter Tonante fue erigido por él en memoria de haber escapado de un peligro durante una marcha nocturna; en una de sus expediciones contra los cántabros, un rayo alcanzó, en efecto, su litera, matado al esclavo que iba delante de él con una antorcha en la mano (Suetonio, Augusto, XXIX-XXX).*

Asimismo, el texto anterior revela en el miedo del “príncipe” tres elementos principales: a) un miedo que Suetonio no duda en llamar insensato, b) un objeto ritual el cual ayuda a reducir ese miedo como ser la piel de vaca marina, y c) una analogía o similitud de situación entre un hecho “traumático” en el pasado sucedido durante un viaje y una posterior rememoración.

Otros testimonios, lo evidencian, por un lado, el relato de Simónides, quien (se cree) que cuando enterró el cadáver de un desconocido sintió que éste le vaticinaba su muerte en un naufragio ello ocasionó que desistiera de tal viaje viendo esa premonición cumplirse; o, por otro, los sueños que llevaron a un viajante a descubrir el asesinato de un posadero:

*Dos arcádes, ligados con amistad, caminaban juntos, y habiendo llegado a Mégara, paró uno en casa de un amigo y el otro en una posada. Habiéndose acostado los dos después de cenar, el que se hospedaba en casa del amigo vio sueños al que quedó en la posada implorar auxilio porque el posadero quería matarlo. Asustado por este sueño se levantó, pero habiéndose convencido de que la visión no tenía nada de real, se acostó otra vez y se durmió, presentándosele la misma visión y rogándole que no habiendo acudido a socorrerle vivo, que al menos vengara su muerte. Refiriole que el posadero le había asesinado, que había puesto su cuerpo en una carreta cubriéndola con estiércol, y le rogó que se encontrase al*

*amanecer en la puerta de la ciudad, antes de que saliera la carreta. Impresionado por el sueño, marchó muy temprano a la puerta; preguntó al boyero qué llevaba en el vehículo; asustado aquel hombre huyó; descubriéndose el cadáver, y poco después, convicto el posadero fue castigado (Cicerón, l, v. XXVII, p. 41).*

Como los GPS y mapas modernos, el mecanismo principal de la adivinación en la antigüedad eran los augures.

### **Conclusión**

Los signos de los “augures” pueden clasificarse en dos tipos: *auspicia caelestia* y *auspicia ex diris*. El primer caso aplica sobre la caída de relámpagos. Según el profesor Zoltan Mehesz, cuando éste se presenta de izquierda a derecha los dioses ven con benevolencia ciertas empresas; por el contrario, cuando caía de derecha a izquierda la voluntad era negativa. En el segundo caso, los dioses transmitían su disconformidad categórica, generalmente con respecto a un acto político, comicios o en viajes de larga duración. A su vez, los signos de augurios imperativos se dividían en *auspicia pedestria*, interpretación del ruido de los cuadrúpedos, *auspicia ex Avibus*, tomando como referencia el paso y el vuelo de las aves, y, finalmente, *auspicia ex Tripudiis*, profecías a cargo del hambre de ciertas gallinas sagradas llamadas “popularios”. (Mehesz, 1967).

El profesor S. Freud (1998) acertaba cuando afirmaba que viajar encierra la posibilidad de morir y que, por lo tanto, tendemos a elaborar una serie de mecanismos de defensa para reducir la incertidumbre. Sus aplicaciones y hallazgos no sólo pueden ser retomados si analizamos las fuentes

bibliográficas clásicas; sino que son observables en culturas no occidentales. Ante la dicotomía que abre el viaje, la adivinación (como el proceso fóbico) reduce las angustias propias del ser frente a la nada, o frente a su decisión. Comparativamente, los viajes, al igual que en la época antigua tanto de Séneca y Cicerón como en la actualidad, continuarán fascinando a los hombres por su naturaleza dual. Por un lado, la incertidumbre de lo desconocido; mientras por el otro la fascinación de la curiosidad. En esta puja, la cual conlleva la idea de una fragmentación identitaria, diversos mecanismos se ponen en juego, tales como la adivinación, los rezos a santos populares, o las encomiendas a la seguridad durante la travesía. En pocas palabras, mecanismos de sustitución (como la hospitalidad y adivinación) cuya funcionalidad está vinculada en lograr la estabilidad emocional, tema que deberá seguir siendo investigado en futuros abordajes de tipo empírico.

## Referencias consultadas

Abdel-Azim, T. S. (2010). "The Relationship between the perception of Risk and the Decision Making process of Travel of French Tourists. The case of Egypt" en *Tourismos: an international Multidisciplinary Journal of tourism*, vol. 5, núm. 2, pp. 29-47.

Albó, Xavier (1992). "La Experiencia Religiosa Aymará" en *Rostros Indios de Dios: cuadernos de investigación*. La Paz: CIPCA, ISBOL, UCB.

Anuar, F., Gretzel, U. (2011). Privacy concerns in the context of location based services for tourism. Paper presented at the ENTER 2011 Conference, Innsbruck, Austria, January, pp. 26–28.

Bauman Zygmunt (2008). *Miedo Líquido: la sociedad contemporánea y sus miedos líquidos*. Buenos Aires: Paidós.

Bauman, Zygmunt (2009). "Freudian Civilization revisited – or whatever happened to the reality principle?" en *Anthropological Psychology*, núm. 21, pp. 1-9. Disponible en <http://mit.psy.au.dk/ap/volume21.html>. [Consultado el 5 de Abril de 2009].

Beck, Ulrike (2006). *La Sociedad del Riesgo: hacia una nueva modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Birley, Anthony (2004). *Adriano: la biografía del emperador que cambió el curso de la historia*. Barcelona: Península.

Briones-Gamboa, Fernando (2007). "La Complejidad del Riesgo: breve análisis transversal" en Revista de la Universidad Cristóbal Colón, núm. 20, Año III, Tercera Época, pp. 9-19. Disponible en <http://www.eumed.net/rev/rucc/index.htm>. [consultado el 2 de Agosto de 2009].

Castaño, José Manuel (2005). *Psicología Social de los Viajes y el Turismo*. Madrid: Thomson.

Castel, Robert (2006). *La Inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?* Buenos Aires: el Manantial.

Castoriadis, Cornelius (2006). *Lo Que hace a Grecia: de Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Cicerón, Marco Tulio (1985). *La Adivinación*. Buenos Aires: Hyspamerica.

Derrida, Jacques (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Domínguez, Patricia, Esteban Burguette y Alicia Bernard (2003). "Efectos del 11 de Septiembre en la hotelería Mexicana: reflexión sobre la mono-dependencia turística" en *Estudios y Perspectivas en Turismo*, vol. 12 núm. 3-4, pp. 335-348.

Duby, Georges y Phillippe Aries (1985). *Histoire de la Vie Privée*. Tome 1. de L'empire Romaní l'an Mil (Poche). París: Editions du Seuil.

Eliade, Mircea (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece Editores.

Ertuna, Cevan. Zeliha Ilhan Ertuna (2009). "The Sensitivity of German and British tourists to new shocks". *Tourism Review*. Vol. 64, núm. 3, pp. 19-27.

Estrabón (1853-1877). *Geographica*, en Muller C y Dubner F., vol. 2, París.

Fernández Juárez, Gerardo (2000). "Tutela de las Sombras: enfermedad y Cultura en el altiplano Aymará". En *sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid: Casa de América.

Frazer, George (1993). *La Rama Dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica

Friedlander, Ludwig (1982) *La Sociedad Romana*. Madrid: Fondo de Cultura Económica

Freud, Sigmund (1998). "Análisis de la Fobia en un niño de cinco años", en *Obras Completas*, Vol. X. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Foucault, Michel (2000). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Getino, O. (2002). *Turismo: entre el ocio y el negocio*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.

Giddens, Anthony (1999). *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Giddens, Anthony (2000). *Un Mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.

Grimal, Pierre (1985). *Virgilio o el segundo nacimiento de Roma*. Buenos Aires: Eudeba.

Grimal, Pierre (2002). *El Helenismo y el Auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hartog, François (1980). *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris: Gallimard.

Khatchikian, Miguel (2000). *Historia del Turismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres.

Korstanje, Maximiliano (2007). "La Antropología de la Conquista: la hospitalidad y la escuela de Salamanca", en *Sincronía: revista electrónica de estudios culturales*, México: Universidad de Guadalajara.

Korstanje, Maximiliano (2011). "Why Risk why Now? Conceptual Problems around the Risk Perception in Tourism Industry", en *Revista Brasileira de Pesquisa em turismo (RBTUR)*, vol. 5, núm.1, pp. 4-22.

Kozak, M, Crotts, J. y Law, R. (2007). "The Impact of the pereption of risk on international Travellers". *International Journal of Tourism Research*. Vol. 9 (4): 233-242.

Lepp, Andrew y Harold Gibson (2008). "Sensation Seeking and Tourism: tourist role, perception of risk and Destination Choice". *Tourism Management*, vol. 29, núm. 4, pp. 740-750.

Lévi-Strauss, Claude (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

Luhmann, Niklas (2006). *Sociología del Riesgo*. México: Universidad Iberoamericana.

Malinowski, Bronislaw (1967). *Una Teoría científica de la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Mehesz, Kornel Zoltan (1967). *El Pretor y la Jurisprudencia Pretoriana*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Córdoba.

Murphy, Tim. (2007). "For Fear of Flying, Therapy takes to the skies" en *New York Times*. Disponible en <http://www.nytimes.com/2007/07/24/health/psychology/24fear> [consultado el 22 de Enero de 2010]

Norval, Aletta J. (1935). *La Industria Turística*. Traducción y presentación de Francisco Muñoz de Escalona (2007). Disponible en [www.eumed.net/coursecon/libreria](http://www.eumed.net/coursecon/libreria). Universidad de Málaga, España. Consultado el 15 de Febrero de 2009

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.

Park, K. y Reisinger, Y. (2010). "Differences in the Perceived Influence of Natural Disasters and Travel Risk on International Travels", en *Tourism Geographies*, vol. 12, núm.1, pp. 1-24.

Plog, Stanley (1991) *Leisure Travel; making it a growth market... again!* Nueva York: Ed. Wiley and Sons.

Ramos y Loscertales, José María (1948). "Hospicio y clientela en la España Céltica" en *Revista Emerita* 10, pp. 308-337.

Reichel, Ariel, Galia Fuchs y Natan Uriely (2007). "Perceived Risk and the non-instituationalized tourist role: the case of Israeli student ex backpackers", en *Journal of Travel Research*, vol. 46, pp. 217-226.

Rejowski, Mirian (2002). *Turismo no Percurso do Tempo*. San Pablo: El Aleph.

Sackett, H. y Botterill, D. (2006). "Perception of International Travel Risk: an exploratory study of the influence of proximity to terrorist attack", en *E-review of tourism Research*, vol. 4, núm. 2, pp. 44-49.

Séneca, Lucio Anneo (1984). *Cartas Morales a Lucillio*. Tomos I y II. Buenos Aires: Ediciones Orbis. (2007). *Diálogos I*. Buenos Aires: Editorial Losada. Edición bilingüe (Latín / Español).

- Solá, María Delía (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires: Editorial Gradifco.
- Suetonio, Cayo (1985). *Los Doce Cesares*. Madrid: Editorial Sarpe.
- Tierney, Kathleen (1994). "Sociology's Unique Contributions to the Study of Risk", en Paper presented at the 13th World Congress of Sociology, Bielefeld, Germany.
- Veyne, Paul. (1985). *Histoire de la Vie Privée*. París: Editions Du Seuil.
- Westmoreland, Mark (2008). "Interruptions: Derrida and Hospitality", en *Kritike: journal of Philosophy*, vol. 2, núm.1, pp. 1-10.
- Wong, J. Y. y Yeh, C. (2009). "Tourist Hesitation in Destination decision Making". *Annals of Tourism Research*, 36 (1): 6-23
- Woods, Joshua, et al. (2008). "Terrorism Risk Perception and Proximity to Primary Terrorist Targets: how close is too close?" En *Human Ecology Review*, vol. 15, núm. 1, pp. 63-70.
- Yuan, M. (2005). "After September 11: determining its Impacts on Rural Canadians travel to U.S", en *E-review of tourism Research*, vol. 3, núm. 5, pp. 103-108.

## NOTAS

<sup>1</sup> Fuente: Murphy, Tim. New York Times. "For Fear of Flying, Therapy takes to the skies". 24 de Julio de 2007. Disponible en <http://www.nytimes.com/2007/07/24/health/psychology/24fear>

<sup>2</sup> Fuente: Ministerio de Economía y Finanzas Públicas. Secretaría de Finanzas. Superintendencia de Seguros de la Nación. INDEC. Instituto nacional de Estadísticas y Censo.

<sup>3</sup> Uno de los personajes míticos más conocidos por asustar y atosigar a los viajeros era Hécate, hija de dos titanes: Perses y Asteria. Según los comentarios de la profesora María Delía Solá "A diferencia de Diana, que representaba la luz lunar y el esplendor de la noche, Hécate representaba su oscuridad y sus temores. Se creía que en las noches sin luna, ella vagaba por la tierra con una jauría fantasmal y aulladora. Era la diosa de la hechicería y el misterio y la veneraban especialmente magos y brujas [...] como la diosa de las encrucijadas, se creía que Hécate y su jauría aparecían en espacios apartados, aterrorizando a los viajeros. El Arte representaba a Hécate a menudo con tres cuerpos o tres cabezas y con serpientes entrelazadas alrededor de su cuello" (Solá, 2004:66).

<sup>4</sup> Según Solá, es posible que de esta figura se derivara la imagen que hoy tiene el mundo occidental sobre el "diablo". También se lo conoció como Luperkos, nombre que se le daría a las fiestas Lupercales y cuyo contenido sexual era elevado. Sin embargo, a diferencia de la moral occidental, para los romanos el sexo era algo "bello" indistintamente del sujeto con quien se practicara. Mircea Eliade (2006) sostiene que las fiestas orgiásticas, no sólo en la civilización romana sino en otras, simbolizaban la prosperidad económica y el advenimiento de un nuevo año garantizando una buena cosecha. Jano, Dios de los inicios y los tránsitos también era invocado en los rituales romanos con idéntico fin. Asimismo, puede que no sea casualidad, que sean conocidas las debilidades sexuales del dios más poderoso como Jupiter/Zeus. El sexo y la política (poder) parecían elementos estrechamente unidos en la antigua Roma. Recordemos, que los hijos de Júpiter con otras diosas dieron lugar a dioses, mientras los héroes son producto del cruce de Júpiter con los humanos (por lo general princesas).

<sup>5</sup> El antropólogo francés, Claude Lévi-Strauss sostenía la tesis de que el mito fundamentalmente encerraba una historia narrativa (atemporal) que reflejaba una tensión inherente entre el ser humano como portador de cultura y la naturaleza. (Lévi-Strauss, 2003)

<sup>6</sup> La profesora María Delía Solá nos recuerda que: "Terminus era el dios de los límites y de las fronteras en la mitología romana. Este dios tuvo su origen en el valor sagrado que desde la antigüedad se le dio a los límites y a la piedra que servía para marcarlos. En Roma se atribuía la organización territorial al rey Numa Pompilio (714-672 A. C) y se lo nombró como fundador de las Terminalias" (Solá, 2004:257)



***FICHA BIBLIOGRÁFICA:***

Korstanje, M. Reseña. Ensayo. La adivinación como forma de precaución en los viajes.  
El Periplo Sustentable. México:  
Universidad Autónoma del Estado de México,  
enero/junio 2012, núm. 22  
<<http://www.uaemex.mx/plin/psus/periplo22/ensayo.pdf>>.  
[ISSN: 1870-9036].