



Vol 3, Nº 8 (septiembre/setembro 2010)

Respuesta al artículo UNA FUNCION IGNORADA: LA PRODUCCIÓN DE TURISMO Del Dr. Muñoz Escalona

Maximiliano Korstanje

Ante todo quiero agradecer al Dr. Escalona por su lectura crítica de mi trabajo Algunas Indefiniciones pero por la abundante descarga recibida creo que al menos el Sr. Escalona debería haber citado mi trabajo en las referencias bibliográficas, cosa que no ha hecho, tal vez por su apasionada crítica, lo cual de por sí ya habla de un grado de amateurismo. En lo particular no voy a focalizar en los comentarios personales que el Dr. Escalona hace hacia mi persona porque evidentemente desconoce mi trayectoria en temas turísticos como así también mi variada formación o publicaciones en la materia (que amplían holgadamente al Dr. Escalona en revistas arbitradas que por su prestigio hablan por si solas, el cual queda a disposición del lector también). Voy a puntualizar solamente en los errores groseros que el Dr. Escalona emite en su trabajo, ora usando definiciones que no se encuentran en el diccionario de la Real Academia como “turis-consulto”, ora arguyendo una visión bastante medieval de ciencia.

En primer lugar, y metodológicamente hablando, para arribar a una crítica de la literatura clásica no es necesario citar todo lo que anteriormente se ha dicho sobre ese tema. Simplemente, porque la mente tiene una limitada absorción de información y más aún porque los idiomas son una barrera suficiente para asumir que uno ha leído todo sobre determinado tema. Por otro lado, cualitativamente hablando 4 trabajos como los de Acerenza, Boullon y compañía en el mundo hispano son de suficiente peso como para denominarlos “clásicos” y en parte claro que lo son. El punto parece ser que entonces uno debería definir que es clásico para Asia, para Europa, para América Latina y África. Desde cualquier perspectiva, no es necesario para reflejar el pensamiento clásico relevar 400 bibliografías sobre un tema, ese es el primer error grosero conceptual del Dr. Escalona. Por ejemplo, el pensamiento latino de la dinastía Julia en la Roma del siglo I A.C puede muy bien ser ejemplificada por la lectura de Séneca o Cicerón sin que se necesite 200 de otros filósofos contemporáneos a Séneca o a Cicerón respectivamente. Asumir que un trabajo es a-científico simplemente porque tiene 4 unidades de análisis es un disparate por donde se lo mire o por lo menos nos lleva a reconsiderar cual es nuestro criterio de científico. ¿Está lo científico determinado por la

cantidad de casos?, o simplemente el Dr. Escalona con carencia del léxico suficiente ha confundido científicidad con “estadísticamente representativo”.

También es extraña la apreciación del Dr. Escalona en cuanto a que la economía tiene el monopolio de lo que puede no ser un producto turístico. En cuanto a subdisciplina de la sociología, la economía posee su propia visión de las definiciones, pero no siendo economista como el DR Escalona bien arguye, no voy a referirme al producto económico. Mi intención con el trabajo de referencia (y lo he dejado claro en su introducción que Escalona omite) ha sido entablar el debate sobre un tema que en tanto que demasiado hablado carece de claridad argumentativa, hoy en día hay muchas definiciones de turismo y en consecuencia esa pluralidad hace que no haya ninguna. Y claro, el objetivo ha sido cumplido porque cuanto ha despertado la crítica infundada por cierto del Dr. Escalona quien además desconoce que una buena crítica se hace pensando y no citando. Como lo han esbozado talentos de la talla de Pierre Grimal o Jean Marie Robert, para ensayar un buen trabajo de revisión y reflexión no es necesario revisar todo lo escrito hasta el momento, sino sólo zambullirse en lo que el autor ha dicho y rescatar la propia interpretación de lo dicho. Creo que no se necesita más ni menos. Pensar lo contrario, es caer en las trampas de nuestro propio etnocentrismo.

El problema, entiendo, se da cuando la crítica como en este caso se legitima como crítica en sí olvidando el argumento de lo que se critica. Llamar a un trabajo agravio, o memorial de agravio es casi cómico como tan cómica es la interpretación que el Dr. Escalona ha hecho de mi trabajo. La crítica infundada a los otros habla tanto de nosotros mismos y de nuestras propias frustraciones como de nuestro ego-resentido. Considero al Dr. Escalona un valioso referente de una movida crítica que solo está un poco confundido por su falta de protagonismo.

Volviendo sobre el Turismo

Creo en lo personal que el turismo es una forma de ocio. Algo más importante que un mero producto económico basado en el principio de escasez. En cierta forma, hacer turismo puede ser análogo a mirar televisión, ir al parque o al teatro, es una herramienta onírica (como el sueño) cuya función radica en eliminar los diferentes puntos en conflictos o clivajes que se van dando dentro de cada sociedad a la vez que replica los valores culturales que le han dado sustento a la misma. La sociedad descansa sobre 5 subsistemas básicos: político, cultural, económico, religioso y onírico. El subsistema onírico comprende al ocio, y éste último al turismo como una forma de recreación, diversión cuya raíz etimológica viene de *Divertere* que significa “tomar distancia”. Asumir que el turismo nace de la economía y de la “Escuela Austriaca” como lo hace Escalona sin evidencia empírica suficiente es algo bastante cuestionable. Cada disciplina académica tiene y maneja su propia definición de turismo, y todas son validas y no hace falta descalificar a ninguna. Simplemente, tomarse el tiempo de comprender que cada una tiene su objetivo específico. El turismo puede definirse como “una forma moderna de ocio (comercializado o gratuito) que implique un desplazamiento temporario y consecuente retorno satisfaciendo así necesidades psico-sociales específicas de descanso, relajación y afirmación de estatus en espacios socialmente determinados y destinados para tal fin.”

La gran mayoría de las civilizaciones han tenido la necesidad de desplazarse para descansar, desde los romanos hasta nuestros días. Sin embargo, el ocio antiguo a diferencia del moderno era obligatorio y en parte el desplazamiento estaba

fundamentado por una necesidad de ejercer la profesión y/o educativa. Fue luego del advenimiento del Estado-Nación en el siglo XIX que el turismo comienza a tomar forma centrado en tres binomios: a) la hospitalidad/hostilidad, b) la extranjería/nacionalidad y c) el tiempo libre/trabajo. Para comprender al turismo como fenómeno social hay que remitirse a los estudios sobre hospitalidad y extranjería. La literatura seria en la materia afirma que es luego de la segunda guerra que podemos hablar de “turismo moderno”. Volviendo al tema de la hospitalidad, gran elemento del turismo; veamos por ejemplo la definición de M. Habwachs.

El sociólogo francés Maurice Halbwachs advierte “*Cierto que en el lugar donde se vive se recibe a los amigos, a los conocidos. Muchos acontecimientos de la vida social se desarrollan en él, encuentran allí su marco natural. Pero el alojamiento es, ante todo, el albergue de la familia. Las expresiones home, foyer, hogar están perfectamente empleadas cuando se dice que los soldados licenciados han sido devueltos a sus hogares. Es el cuadro en el cual se desarrolla la vida doméstica, y en la medida en que se desea asegurar a la familia condiciones de vida confortables y propicias tanto para su intimidad como a su bienestar, se tiende a poseer un alojamiento espacioso, agradable y hasta dentro de ciertos límites, lujoso.*” (Halbwachs, 1954:152). En la definición de Halbwachs, la hospitalidad adquiere un sentido positivo sobre el espacio como generador de la vida familiar y social a un nivel primario. Sin embargo, la publicidad en un sentido puramente habermasiano puede (también) engendrar conflictos de otra índole. El espacio y el hogar en ocasiones son considerados como fortalezas (reductos) a los cuales se deben proteger. El bárbaro (*barbaroi*) o extranjero puede ser objeto de exclusión o inclusión.

Los exploradores, turistas, viajeros o misioneros se encuentran, en mayor o menor grado, sujeto a similares angustias y contradicciones. Su conocimiento de la tierra que visitan es limitado y se encuentran necesitados de hospitalidad. Se encuentran testimonios en Cicerón sobre el papel que jugaba la adivinación en los viajes romanos. En la Roma del siglo I A.C, movidos por la incertidumbre producida por los desplazamientos hacia zonas lejanas y desconocidas, los viajeros antes de emprender una travesía consultaban a los augures quienes mediante diversos métodos de adivinación inferían las posibilidades de un retorno seguro al hogar. Según los testimonios recogidos por Cicerón, mientras se encontraba de viaje el rey Deyatoro, un día advertido por el vuelo de un águila canceló, su estancia en una posada a la vez que se decidió a continuar su viaje, poco después la misma se derrumbó (Cicerón, I, v. XV, p. 32-33). Misma práctica puede observarse en la actualidad cuando los turistas, viajeros o exploradores se encomiendan a la protección de una figura religiosa.

Desde una perspectiva moderna, si se analizan también los estudios en materia etnológica en culturas no occidentales se observa un fenómeno similar bajo otras denominaciones como “susto” para el caso de los Aymará, en donde los viajeros luego de tener contacto ciertos espíritus en territorio extranjero comienzan a enfermar paulatinamente; asimismo 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: 157) (Albó, 1992: 93). Por otro lado, el trabajo de Sir. 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 (Frazer, 1993: 238); evidencia que el antropólogo británico denomina “tabú hacia el extranjero”.

En esta misma línea, el antropólogo inglés J. Goody explica que entre los Lodagaa en el Norte de Ghana, existe la costumbre de darle agua o en su lugar cerveza al extranjero como señal de hospitalidad. Mediante un intercambio verbal generalmente éste extraño, del cual nada se sabe, es reconducido al estatus de extranjero y en tal sentido una persona protegida por los dioses locales. En ciertos casos, si los viajeros no son bien recibidos basta con comer un puñado de tierra autóctona a la vista de todos para invocar la protección de los dioses. De esta forma, la gente evitará dañar a quien ha sido agraciado con la hospitalidad divina (Goody, 1995: 101). La ingesta de tierra tiene una función simbólica de protección con respecto a la extranjería y las amenazas que generalmente se asocian cuando se está en tierras lejanas.

En este sentido, un trabajo realizado entre los rarámuris en la alta y baja Tarahumara en el estado de Chihuahua, México por el antropólogo español A. Acuña-Delgado muestra como los rituales de Jícuri y bacánowa asociados a la protección y la curación se encuentran en relación con el espacio físico. Las entidades espirituales pueden desarrollar un papel ambiguo, tanto positivo como negativo dependiendo de la relación que se tenga con ellos. El viajero desprevenido puede toparse (sin saberlo) con la ira de estas dos entidades al traspasar sin permiso su hábitat en una laguna o una quebrada al pie de la montaña y encontrar así la enfermedad, la tristeza e incluso la muerte. En efecto, escribe el autor *“jícuri y bacánowa ocupan así una posición dual, tanto pueden provocar el bien como el mal, todo depende de cómo sea la relación con ellos, relación que por otro lado, debe estar mediada y dirigida por un especialista que conozca bien sus secretos, que conozca el lenguaje para poder comunicarse con ellos, para saber interpretar que demandan y qué ofrecerle en cada caso, que tengan el don de soñar y conectar con el más allá, con el mundo de las almas de los vivos que viajan mientras duermen, y también de aquellos muertos que aún vagan por el mundo”* (Acuña-Delgado, 2009: 69).

El papel mediador del sipáame (curador) y de la ingesta (mínima) de peyote, el enfermo recupera su salud al restaurar el equilibrio con las entidades involucradas. Sólo el experto reconocido, puede officiar una ceremonia de esta envergadura puesto de lo contrario, el oficiante asume un serio peligro ya que no puede garantizar ya que genera dependencia y alienación. El viaje como estadio liminar entre la seguridad del hogar y el extrañamiento emulan la existencia misma del sujeto y la tensión entre la vida (como lugar seguro) y la muerte. Por ese motivo, los ancestros juegan un rol importante dentro del papel mediador entre el aquí y el más allá. En este punto, el concepto liminar del estado identitario del sujeto se re-elabora discursivamente en un nuevo escenario. En consecuencia, el viaje genera un estado liminar de angustia donde se observa una ambivalencia simbólica entre la incertidumbre ante lo desconocido y la curiosidad que se despierta con la novedad. La angustia de la extranjería es contrarrestada por medio de los rituales de expiación en los cuales se asienta la hospitalidad.

Efectivamente, el término hospitalidad deriva del latín *hospitium* que significa alojamiento. Según Ramos y Loscertales, los celtas (antes que los romanos) manejaban dos significaciones totalmente diferentes para este vocablo. La primera de ellas, se vincula al hecho de recibir a un peregrino y aceptarlo como enviado de los dioses. Se comprendía que el viajero debía ser asistido y hospedado ya que este acto derivaba de un mandato divino; la raíz de este ritual era puramente religiosa. Por el contrario, la segunda significación era netamente jurídica y sólo podía pactarse por convenio entre

las partes. En este caso, el hospicio representaba y aseguraba el equilibrio político de los pueblos celtas, y por medio de estos convenios un pacto de no agresión entre ellos. (Ramos y Loscertales, 1948)

Diversos testimonios confirman que los galos ya entablaban en épocas de Julio César pactos de amistad y hospitalidad entre ellos, como el mismo Dictador sugiere en el siguiente texto: *“Los menapios estaban cerca del territorio de los eburones, defendidos por lagunas y bosques, y eran los únicos que nunca le habían enviado embajadores para tratar la paz. Sabía que entre ellos y Ambiorix había lazos de hospitalidad. Se había enterado también de que, por medio de los tréveros, había estrechado amistad con los germanos”* (César, 2004:190). Asimismo, Grimal nos explica que los celtas, ofrecían y recibían “magníficos” regalos por parte de las tribus vecinas, este hecho marca una especie de peaje hacia los viajeros que tenía su base en una necesidad de libre tránsito y recaudación monetaria (Grimal, 2002:101).

Si nos imaginamos por un momento, Roma antigua habría sido un centro cosmopolita en donde confluían personajes de diversas partes del mundo entonces conocido. El calendario religioso romano reflejaba una mezcla de jovialidad, divinidad y hospitalidad. Si bien en sus orígenes, eran pocas las festividades religiosas, lo cierto es que en un momento de su historia llegaron a contarse más días festivos que laborales. Las fiestas religiosas ocupaban 45 días del calendario, a las que había que agregar las particulares, barriales y de otra índole. Así, encontramos juegos públicos con arreglo a las fiestas *Saturnales*, *Luperciales*, *las Equiria* y *los Seculares* (Solá, 2004:33). Al respecto, el testimonio de Séneca es más que elocuente cuando afirma *“estamos en el mes de Diciembre, cuando es mayor la fiebre en la ciudad. Las pasiones parecen gozar de absoluta licencia. Por todo se oye el rumor de grandes preparativos, como si entre las saturnales y los días de labor no existiese ninguna diferencia; y de tal manera no hay ninguna, que me parece que tuvo harta razón quien dijo que antes diciembre era un mes y ahora es un año entero”* (Séneca, V. I, cart. XVIII, p.48). En resumen, la hospitalidad junto al ocio tienen la función de regular las incongruencias del devenir social articulando y replicando sobre las diferentes generaciones los valores culturales que fundan a la sociedad.

La hospitalidad surge de la lengua, del idioma por el cual se le pide al estado un permiso de entrada que es finito en tiempo y espacio. Un viajero que se rehúsa a hablar “nuestra lengua” es despojado del beneficio de la hospitalidad. Para Derrida, la hospitalidad es posible solamente bajo un derecho amparado por el patrimonio y el nombre (apellido). En este ritual convergen 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. A un inmigrante es recibido en una tierra bajo el principio de hospitalidad condicional, se le pregunta ¿Quién eres y de donde es que vienes?.

En muy raras ocasiones el Estado permite la entrada libre de extranjeros sin una verificación previa. Según el autor, la hospitalidad condicional es el primer hecho de violencia (coacción) por el cual el Estado se fundamenta como tal frente al xenos, frente al extranjero. Por otro lado, la hospitalidad absoluta exige que abra mis puertas ya no sólo a la diferencia que es finita, sino a otros y a otro absoluto el cual no se debe a ningún tipo de reciprocidad. La verdadera hospitalidad, insiste Derrida, no exige nada a cambio. Por otro lado, 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.

El derecho de asilo, de esta manera, se da a quienes se introducen en el “hogar” con una historia previa y un origen; en eso se distinguen los invitados de los huéspedes ilegítimos. Pero incluso en la hospitalidad el viajero sigue siendo un extranjero, y aun cuando la recepción sea calida se debe al principio de autoridad de quien le da protección, a sus leyes, y a su lengua. El poder de 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 que les son funcionales a su rol. En otros términos, mientras un viajero está protegido bajo el principio de hospitalidad, el soberano pone todos sus esfuerzos para que éste no sea dañado, pero siempre y cuando se mantenga como un extranjero en tránsito; si por algún motivo nuestro viajero decide arraigarse, otras fuerzas y mecanismos entrarán en juego. Es cierto que los Estados intolerantes con respecto al xenos (extranjero) 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 (aun si se encuentra condenado a morir en tierra de extranjeros como bien examina Derrida en Edipo). Es importante también mencionar que si la lengua, es tomada en un sentido más estricto, la nacionalidad impera por sobre la división del trabajo. En otros términos, un obrero francés tiene más en común con un empresario francés que 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; el cuerpo de lo nacional se impone en la hospitalidad como en el lenguaje restringido. Cuando el francés es homogéneo al francés sin importar la clase el lenguaje se hace restringido, pero paradójicamente sucumbe ante la hospitalidad incondicional cuando la relación de clase entre un extranjero y un nacional se desdibuja. La extranjería es un rol impuesto por el Estado y el principio limitado de hospitalidad. Como ya 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 en sí. Implícitamente, podríamos afirmar que la hospitalidad se basa en la ley específica de diferencia y similitud propia de los procesos de etno-génesis. La Ley -en general- choca con la ley particular, como el inmigrante choca con el ciudadano y el “huésped con el parásito”.

En uno de los más interesantes trabajos filosóficos de revisión sobre la hospitalidad en Derrida, Mark Westmoreland (2008) se pregunta cual 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 haya subordinación; Occidente por su parte no conoce otra hospitalidad que aquella otorgada condicionalmente (estricta). La hospitalidad -como la ética- no existe sin una cultura que les de alojamiento y a la vez sentido de ser; pero la hospitalidad occidental condicionada exige retribución, reclama la ley imponiendo premios y restricciones a

quienes la siguen o la desobedecen. El principio de soberanía burgués, en el sentido de M. Foucault, es parte de la hospitalidad (Foucault, 2000).

Inicialmente como infiere Westmoreland, la hospitalidad fue un pacto religioso y político entre las tribus indo-europeas; como se ha explicado, ospes (termino 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 transformo 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 utilizaron, utilizan y utilizarán los pretextos de la no hospitalidad para sus incursiones bélicas y guerras preventivas (Ramos y Loscertales, 1948) (Pagden, 1997). En este punto, hospitalidad y hostilidad se conforman como dos mecanismos que generan alteridad pero de diferente forma. No obstante, ambos dialogan y en la proximidad geográfica –como entre los hermanos- es fácil observar como se pasa de un estado a otro. Ambos principio fundamentan la vida social y política de un grupo humano.

La Solidaridad Social, un tema pendiente.

En parte no es extraño que hotel y hospital tengan un origen etimológico común: hospitium, término por el cual las tribus indo-europeas celebraban convenios de reciprocidad en épocas de paz, dándole paso a los viajeros y de guerra generando obligaciones de ayuda recíproca en los respectivos campos de batalla. En este sentido, mientras el hospital abre sus puertas (en la mayoría de los casos 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 sólo se convierte en una contrapropuesta. Es la ciudadanía aquella destinada a preservar los “espacios de publicidad” frente al inminente avance del capital y a la privatización de la medicina pública. Es precisamente allí, en las sociedades en donde ésta no es posible sino por medio de la imposición de la ley, la hospitalidad restringida invade la esfera de la absoluta poniendo restricciones y agravando la desigualdad entre los hombres. La hospitalidad articula la lógica entre Persona, Estado y Acción. Dicho vínculo 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.

A mediados del siglo XX, Alvaro D'ors analizó la difusión del concepto de *hospitium* en la península Ibérica. También para este autor, el hospicio ha sido una forma adaptada y adoptada por Hispania para vitalizar las alianzas inter-tribales entre los diferentes pueblos que coexistían en la región (D'ors, 1953). Más recientemente, Ettiene, La Roux y Tranoy parecen haber encontrado evidencia que confirma lo que ya hemos explicado. Los manuscritos hallados (34 para ser exactos) mostraban una idea de hospitalidad ya bastante articulada en las poblaciones de origen celta que habitaban en la actual España. (Ettiene, La Roux y Tranoy, 1987).

En este contexto, el antropólogo Marc Gyax (2007) de la Universidad de Princeton ha rastreado el principio explicativo de la teoría de la hospitalidad en el mundo griego asumiendo su base en el libre juego de los dones mausianos. En efecto, recordemos que Marcel Mauss hace tiempo había propuesto una teoría universal de los dones como aquellos regalos que dos partes se están obligados a realizarse (Mauss, 1979). “*Los dones que no se devuelven siguen transformando en inferior a quien los aceptó, sobre*

todo cuando se recibieron sin animo de devolverlos... en esta vida, aparte que es nuestra vida social, no podemos quedar al margen como todavía se dice entre nosotros. Hay que devolver más de lo que se recibió. La vuelta es siempre mayor y más cara" (Mauss, 1979:247). A través de la teoría del *nexum* (romano) y el *wadium* (germano) Mauss estaba convencido de haber encontrado formas residuales arcaicas (en la cultura europea) que confirman su teoría sobre el don y el origen del derecho (sobre todo del contrato como hoy lo conocemos). Aunque esto pueda ser parcialmente cierto, es necesario detenerse por un momento en este punto y analizarlo bajo una postura de reflexión crítica. Si bien, el autor parece fundamentar convincentemente que el don (en sus diversas formas kula, pokala, potlatch, nexum y wadium entre tanto otros) es un elemento teórico presente en la mayoría de las culturas, parece muy poco interesado en recopilar aquel material que precisamente refuta su idea de darle a la tesis de "las prestaciones" un carácter universal. Más precisamente, como demuestra el excelente trabajo histórico de Anthony Pagden que no todas las tribus americanas conocían y manejaban el concepto de reciprocidad; hecho que finalmente llevo a la legitimación de la conquista española (Pagden, 1997).

En resumen, el hombre tiene la necesidad de dar, para recibir para luego volver a dar. De esta forma, suponía el erudito francés se funda la reciprocidad entre los actores sociales y se mantiene unida la comunidad; la figura de la solidaridad dio así un instrumento de análisis para muchos antropólogos en épocas posteriores (Lévi-Strauss, 2003) (Sahlins, 1972) (Weiner, 1992). En el mundo griego, nos explica Gygas la hospitalidad estaba fundada en la solidaridad de los dones. El hecho de recibir un bien o un favor, sin embargo, generaba un efecto ambiguo en el receptor. Por un lado, uno positivo por el cual quien recibía el regalo se sentía agradecido, en solidaridad con aquel que iniciaba el círculo; sin embargo por otro lado las consecuencias se tornaban negativas por cuanto el receptor se veía en obligación o deuda con quien ofrecía el regalo. De esta forma, el receptor pronto se encontraba obligado a devolver el favor y cerrar la deuda. Esta explicación apunta a comprender como los dones estructuran la solidaridad entre las partes intervinientes y en donde –en última instancia- se inscribe la hospitalidad (Gygax, 2007: 116).

Para M. Sahlins existen tres tipos de reciprocidad: equilibrada, generalizada, y negativa. En el primer caso, un sujeto se obliga a brindar un bien o servicio que es retribuido por el receptor. Por el contrario, la reciprocidad generalizada se distingue por la falta de obligación en alguna de las dos partes, por regla genera, en aquella que ostenta mayor poder y prestigio. Finalmente, la reciprocidad negativa es aquella por la cual una persona a pesar de haber recibido un don, niega su devolución afectando gravemente el lazo entre ambas. Un ejemplo claro de reciprocidad negativa es la delincuencia (Sahlins, 1972: 195). De esta misma manera, la hospitalidad pone en juego mecanismos de solidaridad entre las partes intervinientes. La visa como permiso temporal puede ser negado u otorgado siguiendo estos mismos parámetros. Si los estados celebran un convenio de visado reciproco se estaría frente a una hospitalidad equilibrada; si un estado otorga visado mientras el otro lo niega, el hecho sería concebido como un caso de hospitalidad negativa o generalizada. Los Estados Unidos de América el cual a pesar de gozar del beneficio de la no presentación de visa para la visita de sus ciudadanos a Argentina, pero que no corresponde con igual medida para los argentinos que quieren visitar ese país es un fiel ejemplo de lo expuesto. Sin embargo, para una mayor comprensión es necesario deconstruir los elementos que a nuestro juicio son primarios en la construcción de hospitium, ellos son: a- poder, b- extranjería, c-protección divina

ante las tragedias, d- condición de retorno del huésped, e- patrimonio y nombre del huésped y f- ambigüedad.

Todo viajero se encuentra en un dilema identitario, si bien por un lado sigue siendo el mismo, su imagen se altera notablemente en un nuevo ambiente, con nuevos actores, nuevas reglas, etc. La hospitalidad encierra un elemento de contingencia, o mejor dicho de ambivalencia en donde el viajero puede ser dañado en tanto que ser-desconocido para el resto. En ese proceso tanto hospitalidad como hostilidad dialogan. Mas el viajero que es recibido en concepto de huésped se encuentra subordinado a los deseos de quien otorga la hospitalidad –lo que es el amo-. La protección de los viajeros es un mandato divino por cuanto los mismos anfitriones pueden convertirse, llegado el caso, ellos mismos en viajeros o desterrados. Los que mantienen el poder necesitan de la hospitalidad ya sea por necesidad de protección o de ataque. C. Geertz en su excelente libro *Negara* describe con lujo de detalles como las reglas impuestas por una sociedad, en apariencia para ser cumplidas, en el fondo invitan a ser quebrantadas con el único fin de legitimar una intervención militar por causa de ese incumplimiento (Geertz, 2000). Bajo el pretexto de hospitalidad se esconde el fantasma de la hostilidad, y es precisamente eso lo que habían comprendido los antiguos.

A nuestro entender, uno de los textos, que mejor trabajado tiene el tema del hospitium latino es el de la profesora Paloma Balbín Chamorro, titulado *Ius hospitii y ius civitatis*. El autor comienza el artículo haciendo expresa diferencia a la lógica del hospicio en contraposición al patronato, aunque luego profundiza -en concordancia con Humbert (1978)- los orígenes latinos del hospitium. 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). Balbín Chamorro no concuerda con la tesis “de la hostilidad natural”, propuesta en su momento por Mommsen, la cual sostenía que cualquier extranjero que llegaba a la ciudad se veía despojado de todos sus derechos de no ser por el hospitium de algún ciudadano. Según esta postura, en definitiva el hospitium es una consecuencia de la hostilidad natural entre los pueblos. Sin embargo, “*la tesis de la hostilidad natural no se sostiene; al contrario, las fuentes muestran una relativa facilidad de circulación y de absorción en el interior de la estructura ciudadana de los individuos y grupos foráneos*”. Algunos textos nos sugieren la idea de que el hospitium ya estaba presente en Halicarnaso y Tito Livio mucho tiempo antes de la constitución del Imperio Romano. (Balbín Chamorro, 2006:210)

Etimológicamente, el término en cuestión se compone de la fórmula *Hostis y Pet*. Si bien, *hostis* parece tener relación directa con “el enemigo”, en efecto el *hospitium* se aplicaba en contextos amistosos, por llamarlos de alguna forma. Esto mismo, es entendido por Chamorro, quien prefiere sostener que existe una línea común en las lenguas indo-europeas con respecto a *hostis*, en un sentido de equilibrio y no de hostilidad. Por algún motivo que el autor no precisa y en algún momento histórico que no describe, *hostis* (*hostia*) comienza a tomar un significado de compensación. Asimismo, Chamorro sugiere “*hay que tener en cuenta que las nociones de enemigo, extranjero y huésped, que para nosotros designan tres realidades bien diferenciadas, presentan no sólo en latín sino en todas las lenguas indoeuropeas antiguas, estrechas conexiones: al hombre libre nacido en grupo, se opone el extranjero que es a priori un*

enemigo, aunque susceptible de convertirse en huésped si se establecen con él relaciones de hospitalidad, o en esclavo si se le captura en la guerra” (ibid: 217).

Por otro lado, la forma *Pet* hace referencia a “amo”, por lo cual el autor asume que “hospes” significa “amo del huésped”. La necesidad de trasladarse habría de suponer una cesión temporaria de algunos derechos sin coaccionar u obligar a adoptar alguna ciudadanía en detrimento de la propia. Esto supone, que el término *hospes* implicaba dos cosas: por un lado, la garantía de libre circulación y por otro, la obligación de prestar auxilio en caso de necesidad. Seguramente, la reglamentación del *hospitium* latino (antes del Imperio), debió de surgir con la celebración de las fiestas religiosas, las cuales eran visitadas por pueblos vecinos. Prueba inversa de ello, son los testimonios de Livio sobre el rapto de mujeres sabinas. De todos modos, “*En nuestra opinión, la conexión entre hospitium y libre asistencia a fiestas religiosas, no estuvo previamente respaldada por pactos previos, sino que a menudo fue el carácter sagrado de estas festividades lo que aseguró un comportamiento grato por las dos partes*” (ibid: 226). Si bien los autores e historiadores no han podido ponerse de acuerdo el momento exacto y la procedencia en que los romanos adoptaron “el hopen” como forma institucional propia, éste tenía una función que por lo menos queda clara a grandes rasgos: el *hospitium* facilitaba el traslado de personas y ganadería de un territorio hacia otro garantizando ciertas libertades y obligaciones por parte del viajero. A su vez, estos pactos requerían de cierta reciprocidad y cobertura legal.

Podemos señalar que incluso la institución del *hospitium*, coexistía en Hispania y en otras regiones europeas con otras de igual jerarquía. Si bien es difícil poder precisar, bajo que contexto operaba una y otra o por lo menos bajo que rango jurisdiccional, salvo que como advierte Blázquez “*el fundamento de algunas instituciones indígenas bajo Roma queda claro en la Tessera hospitalis del año 14, hallada en Herrera de Pisuega. Al igual que la encontrada en Austurica Augusta, es doble. En el primer texto, la ciudad de los maggavienses otorga a Amparamos la ciudadanía y concede a sus familiares los derechos de que gozaban los maggavienses. En el segundo, Amparamos hace un pacto de hospitalidad con los maggavienses, en virtud del cual, Amparamos, los suyos y los descendientes, recibieron a los maggavienses en hospicio, fe y clientela, otorgándole los mismos derechos que disfrutaban él y los suyos. Las civitas maggaviensium recibió, a su vez, a un particular y éste acogió a sus componentes en hospicio, fe y clientela. Se da un hospitium, un patronatus y una adlectio in civitatem*” (Blázquez, 1989: 130)

Pero como bien señala Chamorro, cada contexto histórico ha condicionado la aplicación del *hospitium*; así es posible que el Imperio haya proscrito para ciertas provincias en los que un acuerdo militar inter-tribal hubiera sido contraproducente para el estatus jurídico del imperio romano y sus intereses económicos. La hipótesis del autor, apunta a que “*Roma no permitiría que los indígenas establecieran entre sí acuerdos de carácter militar, pero en cambio no tendría ningún inconveniente en autorizar relaciones de buena voluntad que facilitasen la convivencia entre comunidades –promocionadas o no- o que proporcionasen a los extranjeros medios para proteger sus intereses y disfrutar de ciertas comodidades durante su estancia en el territorio*” (Ibid: 231). Aunque ésta parezca una idea que debe ser probada y trabajada con mayor profundidad, exige un esfuerzo intelectual que nos lleva a suponer que tanto *hospitium* como *patronatus* convivían como formas institucionales que se aplicaban según las necesidades políticas de Roma. La explicación de Chamorro se perfila,

consecuentemente, como novedosa y esclarecedora debido a que permite explicar la coexistencia de ambas instituciones; ya no desde un punto de vista cultural sino socio-político.

El mundo cultural romano e indígena en Hispania era tan rico y variado que nos obliga a proponer ciertos puntos intermedios en nuestras afirmaciones. No obstante, acordamos con el profesor Blázquez (ya varias veces citado como un exponente reconocido del tema), que la explotación económica y la asimilación cultural parecen tener cierta relación si reobserva el hecho que las minas en las cuales se trajeron colonos itálicos (para reforzar la mano de obra) existe un grado de cultura romana mayor en comparación con las minas en donde se utilizó a la población autóctona celta o vasco no indo-europea. En ocasiones, en que la agricultura era desdeñada como forma principal de ingreso económico por la explotación de la minería, el progreso económico de la población se mantenía bajo. Por el contrario, cuando se combinaban ambas actividades y se daba participación a los indígenas, el progreso era mayor y consecuentemente también la asimilación cultural (Álvarez, 1963). En la modernidad el término hospitalidad parece algo distante al usado en la antigüedad clásica, sin embargo su esencia política continúa. Por un lado, invoca protección al diferente mientras por el otro despierta los más recónditos sentimientos xenófobos hacia el extranjero. Como ya hemos inferido en este trabajo, hospitalidad y hostilidad parecen compartir un mismo significado y raíz etimológica, y ello no es un tema menor.

Definiciones sobre Turismo

No es necesario volver todo el tiempo a Krapf o Huizinga para comprender al turismo moderno. Creo que es necesario volver a recalcar que existen dos tipos de definiciones de lo que es el turismo, la científica y la comercial/técnica. Lo importante como he señalado en mi artículo Discurso de la perspectiva Técnica, no es que se excluyan mutuamente sino que puedan llegar a una definición compartida. Las diferencias entre los dos tipos de definición son las siguientes.

La definición acumulativa o comercial como la de OMT organiza diferentes estructuras semánticas y las articula por acumulación. Partiendo de la base que su naturaleza, es comercializar y unir, entonces, entendemos que el turismo es “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”. La definición de la O.M.T aunque puede parecer laxa, ha sido y aún sigue siendo utilizada por varios investigadores especializados en estudios de mercado y marketing. Asimismo, se comprende al turismo como una actividad que agrupa empresas e instituciones cuyo fin es posibilitar el desplazamiento de personas de un lugar a otro, por motivos de ocio o negocio. Por el contrario, la postura científica busca excluir criterios semánticos con el fin de llegar a una definición exhaustiva de lo que es el turismo. Ambas definiciones tienen sus pro y contra. La definición acumulativa peca por laxa pero por homogeneizada es funcional a las cuestiones mercantiles mientras que la científica es más elaborada pero por heterogénea (es decir, cada autor maneja su propia definición) es difícil de aplicar. Además el grado de abstracción de muchas definiciones científicas las hace incomprensibles. Yo sostengo que ambas definiciones (exhaustiva y acumulativa) deben amalgamarse de una manera que permitan sentar las bases de una nueva disciplina académica: la turismología. Que si pueda dialogar con otras disciplinas pero sin pedir nada prestado. El turismo hoy es una actividad comercial como lo puede ser un almacén que se rige bajos los principios de escasez de

la economía pero bajo ningún concepto eso autoriza a afirmar que el turismo nace como actividad económica. El turismo es un fenómeno social cuyas bases oníricas lo emparentan al ocio y cuya importancia en la sociedad es fundamental. La definición que maneja Escalona sobre el turismo no sólo es simplista sino economicista. El turismo no nace en la Europa Meridional (Alemania, Suiza y Austria) mucho menos en los 11 ramilletes de los estudios críticos. En su trabajo *Epistemología del Turismo* (un trabajo de por sí muy poco claro), Escalona supone erróneamente que los estudios en turismo deben retornar a Stradner o Bernecker. Para Escalona el producto turístico es simplemente “un plan de desplazamiento elaborado por una tecnología específica que podemos denominar ingeniería turística. Esta técnica es ciertamente muy antigua pues se le pueden atribuir cinco o seis mil años”. Aquí nacen preguntas que Escalona no responde ¿de cual civilización hablamos?, ¿esta afirmación no es muy general?, ¿Qué bibliografía sustenta dicha idea?, ¿era el desplazamiento en la antigüedad una forma de turismo?, ¿Por qué?. ¿los caminos y los alojamientos no han sido una construcción de la antigüedad clásica?, ¿el deseo de descansar, como lo he demostrado en varios artículos) no nace de la mitología judeo-cristiana?. Muchas preguntas pocas respuestas. Creo que en una dádiva de palabras casi sin sentido, Escalona se pierde en su propia megalomanía (de hecho él cree que hay un antes y un después de su abordaje). En lo personal estoy convencido que hoy se necesita una perspectiva superadora a esta clase de trabajos pseudo-científicos que en su afán de definir todo el tiempo, simplemente oscurecen lo que intentan definir.

Bibliografía

- Albó, X. (1992). “La Experiencia Religiosa Aymará”. En *Rostros Indios de Dios, cuadernos de investigación*. La Paz: CIPCA, UCB.
- Álvarez, E. (1963). “Aspecto económico de la penetración y colonización romana en Asturias”. *Revista Emérita*. Número 31.
- Balandier, G. (2004). “Parentesco y Poder”. En *Antropología Política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol. Pp: 123-154.
- Bahrtdt, H. P. (1970). *La Moderna Metrópoli: reflexiones sociológicas sobre la construcción en las ciudades*. Buenos Aires: Eudeba.
- Balbín Chamorro, P. (2006) “Ius Hospitii y ius civitatis”. *Revista Gerión*. Numero 1. Pp.:207-235.
- Blázquez, J. M. (1989). *Nuevos Estudios sobre la Romanización*. Madrid: Ediciones ITSMO.

- Bordieu, P. (2001). *Las Estructuras Sociales de la Economía*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- César, J. C. (2004). *Comentarios sobre la guerra de la Galia*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Cicerón, M. T. (1985) *La Adivinación*. Buenos Aires, Ed. Hyspamerica.
- Cohen, A. (1985). "Antropología Política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder". En Llobera J. (comp). *Antropología Política*. Madrid: Anagrama. Pp. 55-81
- Delgado-Oliva, A. (2004). "Estado Actual de La Teoría del Apego". *Revista de Psiquiatría y Psicología del Niño y del Adolescente*, 4:55-69.
- Derrida, J. (2006). *La Hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- D'ors, A. (1953). *Epigrafía jurídica de la España romana*. Madrid
- Eliade, M. (2006). *El Mito del Eterno Retorno*. Buenos Aires: Emece Editores.
- Elías, N. (1998). *La Civilización de los Padres y otros Ensayos*. Bogotá: Editorial Norma.
- Escalona, Muñoz. De. F. (2010). "Una Función Ignorada: la de producción en Turismo (segundo memorial de agravios)". *Revista Turydes*. Vol 3, N 7.
- Escalona, Muñoz. De. F. (2010). "Epistemología del Turismo: un estudio múltiple". *Revista Turydes*. Vol 3, N 7.
- Etienne, R. Le Roux P. y Tranoy, A. (1987). "La tessera hospitalis, instrument de sociabilité et de romanisation dans la Peninsule Ibérique", *Sociabilite, pouvoirs et societe. Actes du colloque de Rouen 1983*, Rouen, 1987, 323-336.

- Fernández Juárez, G. (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, J. G. (1993) *La Rama Dorada*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. 2000. *Negara: el Estado-teatro en Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Goody, J. (1995). *Cocina, Cousine y Clase: estudio de sociología comparada*. Barcelona: Gedisa.
- Grimal, P. (2002). *El Helenismo y el Auge de Roma: el mundo mediterráneo en la edad antigua II*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Gygax, M. D. (2007). “El Intercambio de dones en el mundo griego: reciprocidad, imprecisión, equivalencia y desequilibrio”. *Gerión*. Vol. 25 (1): 111-126.
- Halbwachs, M. (1952). *Las Clases Sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, T. (2004). *Leviatán*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.
- Humbert, M. (1978). “Municipium et civitas sine sufragio. L’organisation de la conquete jusqu’à la guerre sociale. Roma.
- Jiménez Guzmán, L. F. (1986). *Teoría Turística: un enfoque integral del hecho social*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

- Lévi-Strauss, C. (2003). *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Malinowski, B. (1986). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.
- Mauss, M. (1979). *Ensayo sobre los dones: motivo y formas del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Editorial Técnos
- Pagden, A. (1997). *Señores del todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra, y Francia (en los siglos XVI, XVII y XVIII)*. Buenos Aires: Editorial Península.
- Ramos y Loscertales, J. M. (1948). “Hospicio y clientela en la España Céltica”. *Revista Emerita* 10. Pp. 308-337
- Sahlins, M.
 - (1972). *Stone Age Economics*. Londres: Routledge.
 - (1988). *Islas de Historia: la muerte del Capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Solá, M D. (2004). *Mitología Romana*. Buenos Aires: Editorial Gradifico.
- Séneca, L-A. (1984). *Cartas Morales a Lucillio*. Tomos I y II. Buenos Aires: Ediciones Orbis
- Waldenfels, B. (2005). “El habitar físico en el espacio”. Pp. 157:178. En *Teoría de la Cultura: un mapa de la cuestión*. Schroeder, Gerhardt y Greuniger, Elga (Compiladores). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Weiner, A. (1992). *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.