



Vol 4, Nº 9 (febrero/fevereiro 2011)

¿QUÉ ES EL TURISMO?

Korstanje E. Maximiliano

Universidad de Palermo, Argentina

maxikorstanje@fibertel.com.ar

Prólogo: Crítica al Trabajo Desfoliando la Cebolla del Turismo

El ya clásico artículo del Dr. Muñoz-Escalona “desfoliando la Cebolla del Turismo” (Turydes, Vol. 2, N. 6, 2009) parece tener serios problemas de método. Para no distraer al lector de los puntos importante y para no comenzar a desviar el eje de discusión por la retórica simplemente me voy a limitar a las incongruencias metodológicas del trabajo de Muñoz-Escalona como así también a sus principales limitaciones teóricas. Nuestro economista descarga toda su tinta crítica contra el AIEST (Asociación Internacional de Expertos Científicos en Turismo) y contra la “turispericia en general” para lo cual se vale de los más diversos métodos telúricos y argumentativos. En ocasiones ilustrativos y claros en otras ocasiones no tanto. El problema, en cuestión, es que su propia crítica lo lleva a una posición lo bastante cómoda como para no dar al lector ningún aporte superador al respecto.

La metáfora de la cebolla sirve a nuestro economista para explicar, que y tal cual una cebolla, el turismo posee capas. En palabras de Escalona, “*quienes se enfrentan por primera vez con el turismo lo ven por fuera y por fuera lo analizan, enjuician y valoran. ¿Y qué es lo que ven? Pues evidentemente lo que dice la gente, es decir, los hablantes, los cuales creen que con tamaño neologismo, que tiene algo más de un siglo y medio de vida, y que ha conseguido expandirse como la pólvora por casi todos los idiomas del mundo desarrollado, nos estamos refiriendo a un fenómeno social de nuestro tiempo*”. (Muñoz-Escalona, 2009).

De esta manera, el turismo podría ser solo la afición por viajar o desplazarse por el mero hecho de poder disfrutar de paisajes. Es decir, existe una definición popular de turismo

que es aquella que usan los trabajadores de la industria y los “turisperitos” en general¹. Segundo, el análisis etimológico de Escalona lo lleva a rechazar la evolución histórica del mismo turismo como actividad industrial, rechazando la explicación clásica de la literatura especializada que ubica al turismo como un resultado de la revolución industrial en Inglaterra, los avances tecnológicos de las dos guerras y el aumento del tiempo libre. Escalona, va por más y sugiere que existen otras hojas que fueron las utilizadas por los hombres de negocios del siglo XIX que se basaba en la idea de satisfacer una necesidad.

“Para ello supieron que tenían que invertir en negocios como posadas y mesones y por supuesto en medios de transporte y, obviamente, gestionarlos con habilidad. Fue, pues, la minoritaria y aventurera clase empresarial de cada vez más lugares la que se dio cuenta de que había que seguir desfoliando la cebolla turística para encontrar las hojas llenas de sustancias prometedoras de boyantes ganancias en forma de rendimientos, beneficios y, en definitiva, de apetitosas promesas de enriquecimiento. Desde entonces el turismo no fue sólo el conjunto masivo de viajeros por placer sino también el conjunto de negocios rentables que se orienta a los turistas. Así fue como se le añadió un nuevo significado a la voz turismo. A partir de entonces turismo es no sólo la afición de viajar por placer sino también y sobre todo la organización de los medios conducentes a facilitar la afición de hacer viajes por gusto de recorrer países extraños” (Muñoz-Escalona, 2009). Este argumento combina convincentemente la idea de una evasión normativa con la presentación de los medios materiales para poder llevar a cabo dicha actividad. Es decir, los ciudadanos tienen la necesidad de viajar por placer, hacer turismo con el simple hecho de satisfacer las necesidades básicas universales, pero que detrás de dicho juego no habría más que una maquinaria dispuesta a lucrar con el deseo onírico de escape. Desde la propia ambivalencia entre negocio y ocio, Escalona afirma que el ocio de unos significaría el negocio de otros. Entonces hacer turismo se ha transformado en un “sintagma” con dos valores bien claros “viajar por ocio y explotar negocios para los que se viaja por ocio”. Escalona critica a la literatura especializada por considerar que el turismo es anterior al siglo XX o mejor dicho a la finalización de la segunda Guerra. Existen, evidencia afirma nuestro pseudo-cientista social que el turismo se practicaba en el siglo XIX. El turismo no se masificación y por tanto afirmar que se hace turismo por ser masivo, precisamente después de mediados de S. XX, es falso. También es falso, afirmar que la especie humana se movido desde siempre y que por lo tanto hacían turismo.

Por lo pronto, Escalona oscurece el panorama con información histórica de segunda mano sin citar a ningún autor, ni fuente científica acreditada como ser fuente de archivo, cartas, estadísticas etc. Son simplemente aclaraciones pseudo-eruditas que el autor hace la boleo. ¿Pero a donde nos llevan?. Habrá que esperar hasta 1942 cuando *“La nueva especialidad se ocupó de estudiar y cuantificar sus dos componentes básicos: la práctica del turismo como ocio (vuelvo a repetir, la demanda) y la práctica del turismo como negocio (es decir, la oferta), una terminología claramente tomada de la economía a pesar de que los autores de dicha obra, los suizos de la Universidad de Berna Walter Hunziker y Kart Krapf, reconocían abiertamente que la nueva disciplina se encontraba más cerca de la sociología que de la economía. Incluso insistieron en que la disciplina incipiente había que considerarla más bien como una verdadera sociología de la*

¹ El término “Turisperito” aunque suene despectivo ha sido un neologismo que cabe decir no existe en la real academia Española. Más aún no se comprende como siendo Escalona español, un pueblo que ha acuñado tan hermoso idioma como es el español haga tan deplorable uso del mismo.

cultura, tal vez porque se ocupaba de estudiar y cuantificar el interés que muchas familias mostraban por visitar los lugares mejor dotados de monumentos artísticos de la época grecorromana y del Renacimiento". El devenir de los años, lejos de aclarar que es el turismo, llevaron a seguir desfoliando capas de cebolla (ya no se si Escalona lloraba por tanto acido o uno debe llorar cuando lee este tipo de cosas), pero dice Escalona, sabemos lo que el turismo no es, "mero vacacionismo"². Así, se multiplicaron las definiciones de turismo según la disciplina interviniente y las expectativas de cada una de las disciplinas que tomaban al turismo como objeto principal de sus estudios. La complejización del turismo ha llevado a los académicos a no comprender realmente su naturaleza mucho menos su significado. Pues entonces que es el turismo para Francisco Muñoz-Escalona?

Pues bien Escalona crítica a todos los que han intentado definir el turismo pero no sólo no provee ningún criterio para aunar definiciones sino que además, en sus diferentes trabajos, desobedece los mismos principios científicos que dice defender. La Ciencia posee cuatro principios, la replicabilidad de los resultados muestrarios, la posibilidad de falsación, la indicación de fuentes claras de datos, y la posibilidad de explicar un fenómeno bajo correlación causal entre dos variables. Tomo un sentido acotado de Ciencia, lo más popperiano si se me permite. Simplemente para que mis argumentos estén a la altura de los medievales elementos con los que discute el Dr. Escalona.

Entonces nuestro ensayista turístico dice "¿Pero qué es lo que hay que hacer para llegar hasta ese corazón oculto de la cebolla turística? Pues es obvio que hay que seguir desfoliándola, una operación que resultará sumamente sencilla siempre y cuando seamos capaces de olvidarnos de las observaciones que hicimos de las primeras hojas, las amarilláceas y quebradizas de la visión fenoménica y hasta de las blancuzcas, algo verdosas y bastante correosas de la sucesivas y complementarias que nos ofrecen una conceptualización del turismo como fenómeno, la cual sólo puede aspirar a ser un complemento de la visión del turismo como una actividad productiva diferenciada de las demás actividades productivas".

Escalona va a culminar su deprimente ensayo considerando al turismo "como el turista es un agente económico que durante su estancia pasajera en un lugar, en el que no reside habitualmente, se dedica a realizar/ejecutar (consumir) un programa de actividades o de visita que ha elaborado él (autoconsumo o autoproducción) o lo ha adquirido a una empresa especializada (alteroproducción para el mercado). Las actividades consumidas/realizadas son aquellas que le permiten los diversos equipamientos culturales, deportivos, museísticos, etc. del lugar visitable, entendiendo por tal aquel que se encuentra suficientemente dotado de equipamientos y negocios dedicados a vender servicios de accesibilidad, transporte y hospitalidad" (Escalona, 2009). Pues no es ésta la misma definición que el crítico a los analistas del Marketing y a los mal llamados turisperitos?.

En otras ocasiones he personalmente tomado la molestia de criticar a este pseudo-científico por sus incursiones sobre que es el turismo. Considerándolo algo como un hecho social total que envuelve nuestras formas de ocio, el turismo puede ser considerado desde dos perspectivas. Escalona desconoce que en todo lenguaje existe lo que los antropólogos han llamado "clasificación taxonómica" la cual se refiere a que el

² Otro término irreconocible en nuestro hermoso idioma.

término no se define por la estructura operativa o “etiqueta” sino por su significado el cual está enraizado en la práctica social. Por ejemplo, la palabra auto puede significar 4 cosas diferentes para un ama de casa, un agente de viajes, un mecánico y un político. Lo que hace a una definición científica es el sentido que se da en la práctica la cual le da sustento a la institución, en este caso del turismo. Todas las sociedades se dividen en 5 sistemas, político, económico, mítico-religioso, militar-defensa y onírico. Dentro del sistema onírico, cuya finalidad es restituir las asimetrías simbólicas y materiales que se dan de la interacción de los otros cuatro subsistemas, a la vez que replica las bases y los valores que sustentan a la sociedad.

El sistema onírico a su vez comprende al ocio o tiempo libre (que no son lo mismo pero ambos forman parte del sistema onírico junto a otros subsistemas) y dentro del ocio se encuentra el turismo. La naturaleza del turismo no es muy diferente a otras pertenecientes al sistema onírico como ver un partido de fútbol, mirar televisión, tomar cerveza o simplemente escuchar música. El turismo cumple una doble función por un lado revitaliza los tendones sociales que hacen posible los lazos de pertenencia y dominación entre los grupos humanos, confirma el discurso hegemónico de la potencia dominante pero a vez suaviza los efectos negativos de los otros cuatro subsistemas. Desde esta perspectiva, desde una definición abstracta el turismo simplemente es un término (etiqueta) de algo mucho mayor que ya se practicaba en la Roma de Julio César, funcional a todo imperio ya que por un lado se emula la superioridad de la civilización que promueve el viaje a la vez que crea una imagen contrastante de lo “bárbaro”. El turismo como fenómeno nombrado desde la masividad de mediados de siglo XX es una definición dada por las instituciones que promovieron su crecimiento industrial. Por ese motivo, Korstanje ha defendido la idea de una definición exhaustiva y acumulativa del turismo. Mientras la primera se caracteriza por su elusividad y su crítica de otros conceptos (ver el caso de los científicos quienes cada uno maneja su propia definición taxativa) mientras la segunda con una perspectiva netamente comercial apuntan a la rentabilidad, sustentabilidad y negocios como una forma rentable de turismo. Ahora bien, realizadas las aclaraciones pertinentes en los próximos dos trabajos, Korstanje va a desplegar que se entiende por turismo y cuales son los elementos analíticos válidos según un criterio riguroso de refutación científica que nos llevan a pensar que una ciencia del turismo o turismología es posible. El turismo se encuentra presente en todas las sociedades, capitalistas o no, y opera de diferentes formas según el subsistema ocio y sus expresiones. Práctica de agente y estructura se encuentran como un todo indivisible. En consecuencia, el turismo es una forma de ocio que mercantilizada o no opera en diferentes esferas de la sociedad cuyos elementos principales son el desplazamiento fuera del lugar de residencia y el retorno voluntario. En otros términos, el turismo es *“toda 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”*. Empero, no se puede comprender al turismo sin antes examinar el lazo antropológico humano por excelencia, la solidaridad. La segunda es la hospitalidad, la tercera la extranjería o la construcción del otro. Cada una de los sentidos que históricamente han recibido los viajes, la hospitalidad, la extranjería han sido diferentes dependiendo de cada Imperio /Civilización. Es cierto, en esa época no se lo etiquetaba como turismo pero si es cierto se hacía algo bastante similar. Las ferias romanas no eran muy diferentes a nuestras “licencias” o vacaciones modernas.

I

El turismo se presenta hoy día como una actividad que produce un intenso intercambio de personas y mercancías (Ascanio, 2007). Aquellos estados que requieren fomentar el turismo intentan celebrar convenios de reciprocidad o facilidades para el intercambio mencionado. Esos convenios pueden estar orientados sólo hacia las mercancías, hacia las personas o ambas. En este sentido, el visado o el permiso de residencia temporal que el implica es un condicionante para el desarrollo de la actividad. Si bien hemos desarrollado una discusión teórica de varios exponentes (resaltando sus aciertos y limitaciones en cada caso según corresponda), el siguiente ensayo intenta comprobar que los sistemas de visa concuerda con el proceso de reciprocidad del antropólogo estadounidense Marshall Sahlins. Esta teoría, a nuestro modo de ver, muestra muchas similitudes con el tema propuesto. Según fuentes provenientes de La Dirección Nacional de Migraciones y la Guía Argentina de Turismo y Afines (GATA) año LX, número 711 (2007), hemos construido una grilla con 38 países.

El método usado en la confección de la muestra fue intencionado colocando estados de los cinco continentes América, África, Europa, Asia y Oceanía. Para ser más exactos, 8 países provenientes de África, 8 de América, 14 de Europa, 6 de Asia y 2 de Oceanía. El país que se utiliza como punto de anclaje es Argentina y consecuentemente a lo expuesto, se analizan dos variables: a) requerimientos de un ciudadano argentino para ingresar a cada uno de los países que conforman la muestra; y b) requerimientos de cada uno de los ciudadanos que conforman la muestra para ingresar a la Argentina. En el caso en que los requerimientos en *a* y *b* sean recíprocos (equitativos), se estará en presencia de un sistema de visado con reciprocidad *equilibrada*; en el caso en que los requerimientos en *a* y *b* sean desiguales para uno u otro componente, estaríamos hablando de una reciprocidad *negativa* o *generalizada* según corresponda. A cada tipo de reciprocidad se le asignará un puntaje determinado en 1-negativa, 2-equilibrada y 3-generalizada. La sumatoria total dividido la cantidad de países que integran la muestra, dará una idea del modo de reciprocidad que fija Argentina para con estos países con respecto al sistema de visados y permisos migratorios. Con el fin de no condicionar la muestra se ha decidido excluir a países limítrofes, los cuales vale recordar no requieren ningún tipo de visado. Este método, si bien puede ser criticado, tiene la ventaja que permite comparaciones estadísticas entre los diferentes países e inferir cierta analogía con las teorías sobre el intercambio de las cuales ya la antropología se ha ocupado en forma satisfactoria.

¿Cómo se mantiene unida la sociedad? (La posición de los clásicos)

Responder por sobre que es aquello por el cual la sociedad se mantiene unida ha sido una pregunta (en ocasiones) muy recurrente pero también mal abordada. En la presente sección, intentamos resumir, analizar y criticar (brevemente) los aportes que los principales pensadores, filósofos, historiadores y científicos sociales con respecto a la función que cumple el *lazo social* como generador de unidad. En Thomas Hobbes el lazo social se fundamenta (básicamente) en dos necesidades humanas bien distintas: la competencia y la tranquilidad. Dice Hobbes “*El afán de lucha se origina en la competencia. La Pugna de riqueza, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra... La obediencia civil se origina en el afán de tranquilidad. El afán de tranquilidad y de placeres sensuales dispone a los hombres a obedecer a un poder común, porque tales deseos les hacen renunciar a la protección que cabe esperar de su propio esfuerzo*” (Hobbes, 2004:70). Ambas necesidades

coexisten en el individuo, la primera obligándolo a la lucha con otros individuos como él por el mismo recurso (guerra). La segunda, permite que éste delegue su derecho natural en un poder superior (al cual llama Leviatán) cuya función no sólo será regular la conducta de los hombres sino también que se reserve a sí mismo el uso coercitivo de la fuerza con respecto a ellos (paz). La guerra y la paz adquieren en Hobbes, significaciones análogas a los conceptos de conflicto y solidaridad. Por el contrario, para Jean Rousseau el individuo se corrompía cuando pasaba del estado de naturaleza al estado de sociedad. El autor sostiene tres estadios en la vida del hombre. El de naturaleza, de salvajismo (ideal) y el de sociedad (alienante). Según Rousseau, lo que mantiene unida a la sociedad es el contrato. En estado de naturaleza el hombre es indiferente de los deseos de posesión y conflicto, ya que posee todo lo necesario para su supervivencia. Solamente en sociedad y bajo el dominio de la división del trabajo es que el individuo adquiere un rol y un contrato con esa sociedad. Consecuentemente, esta dinámica da origen a la insatisfacción humana y es donde comienza el conflicto con otros que también muestran un sentimiento similar (Rousseau, 1993). El aporte de Jean Jacques Rousseau al tema es de significativa importancia. En parte, es el primero que esboza una idea de grupo conformado en cuanto espacio específico y sustentado en cuanto a solidaridad interna (a través de su figura del contrato). Pero también, funda las bases para toda una tradición de futuros filósofos y pensadores franceses que van a ver en la interacción social la base del orden social; entre ellos Emile Durkheim.

Si bien en *La división del trabajo social*, Durkheim establece una diferencia entre lo que considera la solidaridad mecánica (propia de las sociedades primitivas) y orgánica (sociedades modernas). No será sino hasta las formas en donde éste despliega toda su genialidad teórica y analítica. En efecto, es el sujeto quien imitando orden natural intenta replicar las relaciones humanas en el cultural en forma proyectiva. Para el autor, el lazo que mantiene unida a la sociedad se explica por medio de la construcción del totemismo y consecuentemente (con éste) por la religión. El avance de la modernidad traía consigo un debilitamiento irreversible (desintegración) del vínculo social; el cual sólo podía ser regulado y contrareestado por el socialismo cuya máxima expresión se suscitaba en las incipientes uniones colectivas de trabajadores. (Durkheim, 1982)

Sin embargo, uno de los grandes problemas metodológicos que Durkheim no puede resolver es como explicar el principio de la sociedad y su relación con el individuo. Si la estructura es (por sí misma) productora de individuos, implícitamente ésta tuvo que ser en algún momento una creación individual. En su obsesiva idea de personificar a la sociedad (en ocasiones contradiciéndose con sus propios postulados), o mejor dicho, negando (relegando) la esfera individual, la construcción durkheimiana adolece de cierta lógica. En otras palabras, el error fundamental de Durkheim es suponer de antemano lo que está intentando explicar (por medio de su método científico). Sin embargo, sus aportes han sido utilizados por científicos sociales de varias disciplinas tanto para el estudio de la religiosidad como también para otros procesos derivados de ésta como pueden ser los nacionalismos y otros tipos de solidaridades. Como acertadamente afirma José Prades “*los estudios de Durkheim sobre el totemismo parecen haber ejercido una influencia considerable en los etnólogos, los sociólogos, los historiadores y los fenomenólogos de las religiones*”. (Prades, 1998: 248). Sin lugar a dudas, influido por el historiador Fustel De Coulanges y su trabajo *la Ciudad Antigua*, Durkheim suponía que los símbolos nacionales como la bandera y otros, eran una fiel expresión de aquella religión antigua orientada hacia *el fuego sagrado* de las ciudades latinas. En este sentido, la construcción de “las naciones” modernas y lo que ellas

representan como símbolo parecían adquirir un carácter sagrado que se remontaba a los orígenes o mejor dicho *a las formas elementales de la religión*. (Durkheim, 1982) (Coulanges, 2005)

Malinowski precisamente crítica esta posición en uno de sus trabajos y hace expresa mención a que los orígenes del totemismo, no se relacionan (como pensaba Durkheim) a la matriz sagrada, sino que simboliza a animales o plantas que tienen para los individuos de esa tribu algún tipo de utilidad (función). (Malinowski, 2001). En efecto, Malinowski parece estar convencido que la solidaridad social pasa efectivamente por otro lado. Luego de una larga estadía entre los tobianeses, el autor publica una de sus obras más celebres: *Los argonautas del pacífico occidental*. En ese trabajo, Malinowski intenta describir con lujo de detalles un proceso de intercambio entre los nativos al cual denomina: *kula*. Este fenómeno como el mismo lo anticipa, parece afectar notablemente la vida social en Nueva Guinea. Señala Malinowski “*el kula es un tipo de intercambio intertribal de gran envergadura, lo llevan a cabo comunidades que ocupan un amplio círculo de islas y constituyen un circuito cerrado ... dos tipos de artículos, y solamente dos, circulan sin cesar en sentidos contrarios a lo largo de la ruta. En el sentido de las agujas del reloj se desplazan constantemente los artículos de un tipo: los largos collares de concha roja, llamados soulava. En el sentido contrario se desplazan los del otro tipo: los brazaletes de concha blanca, llamados mwali.*” (Malinowski, 1986:165)

El *Kula* exige una constante circulación, como también que el artículo no esté mucho tiempo en poder de un solo individuo. Esta especie de reciprocidad implica entre los tobianeses una solidaridad de grupo específica. Las transacciones generadas en el *Kula* solo pueden ser llevadas a cabo por cierto número de personas; más precisamente aquellos quienes participan en este proceso de intercambio. Esta clase de circuito selectivo da origen a dos niveles: los hombres que manejan grandes cantidades de regalos y servicios poseen un prestigio mayor en comparación con aquellos que tienen un número reducido de objetos circulando. (Malinowski, 1986: 186)

Para Malinowski un ejemplo similar en las sociedades modernas lo representan las Joyas de la Corona o las alhajas familiares. En este sentido, tanto una como otra simbolizan un estatus específico y una jerarquía establecida por medio de la ostentación de riqueza. No obstante, es extraño que siendo tan observador Malinowski no se detuviera a analizar el *kula* en analogía con el sistema de visados y permisos migratorios internacionales como ya en su época estaban perfectamente en vigencia. Quizás ese concepto de posesión temporal pueda ser en algún sentido comparado con el de permiso temporal de residencia migratoria en el transcurso del presente trabajo. El trabajo de Malinowski no sólo marcó un antes y un después en la forma de hacer etnografía, sino que también influyó en varios pensadores contemporáneos europeos. En su ensayo sobre el Don, Marcel Mauss afirmaba haber encontrado en el trabajo del antropólogo polaco una prueba más de su tesis sobre la reciprocidad. Según Mauss, el hombre tiene la necesidad de dar, para luego recibir, y posteriormente volver a dar. “*Los dones que no se devuelven siguen transformando en inferior a quien los aceptó, sobre todo cuando se recibieron sin ánimo 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) (Korstanje, 2007)

En Max Weber, la unidad social se constituye por medio de la costumbre, los intereses *materiales* y la legitimidad. Es sobre todo ésta última aquella que articula las relaciones sociales. Inicialmente, el autor sostiene “*en lo cotidiano domina la costumbre y con ella intereses materiales, utilitarios, tanto en ésta como en cualquier otra relación. Pero la costumbre y la situación de intereses, no menos que los motivos puramente afectivos y de valor (racionales con arreglo a valores), no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía. Normalmente se les añade otro factor: la creencia en la legitimidad*” (Weber, 1996:170). Según Weber, la legitimidad (dominación) no sólo explica la creación del lazo social sino que también intenta fundamentar las razones de su persistencia. En momentos de conflicto, cuando los hombres comienzan a disgregarse, diría el profesor de Friburgo, “surgen tres tipos de dominación legítimas” cada uno de ellos de carácter y formas diferentes: *la dominación racional* (autoridad orientada a un estatuto o marco legal), *la dominación tradicional* (autoridad orientada a la creencia en las tradiciones) y *autoridad carismática* (orientada a los aspectos sobresalientes de un individuo). (Weber, 1996:172)

Las posiciones de los autores mencionados (clásicos) hasta el momento (Hobbes, Rousseau, Durkheim, Mauss, Malinowski y finalmente Weber) deben comprenderse dentro de una época y parte de una “intelligentsia” específica. Sus trabajos se desempeñaron desde el siglo XVII hasta principios del XX. En todos ellos se encontraba presente la necesidad de responder una sola pregunta: ¿Qué mantiene unida a la sociedad? y ¿qué papel cumple el intercambio en ese proceso?. Uno de los aspectos más visibles, en gran parte de los clásicos, es suponer (sobre herencia de la Anne du Sociologique) que los grupos se forman y definen en cuanto a sus interacciones. A medida que la sociedad aumenta en número de integrantes, mayor será el volumen de las relaciones, aumentando consecuentemente su especialización y complejidad. En el siguiente apartado, nos ocuparemos de otros tres autores (antropólogos todos ellos) que analizaron y criticaron la posición de los clásicos, dándole al problema un nuevo marco teórico-conceptual: Lévi-Strauss, Annette Weiner y Marshall Sahlins.

La Solidaridad según Lévi Strauss, Weiner y Sahlins

Tras el período de descolonización, la antropología se vio envuelta en diversos dilemas que cuestionaron seriamente los postulados fundados por la Escuela Social Británica. Por un lado, si la disciplina había nacido con el estudio de los pueblos “primitivos” y si estos se “civilizaban”, ¿cómo abordar y re-construir el objeto de estudio?. Por el otro, el asunto parecía más profundo aún; los etnólogos que se desarrollaron sobre todo en la

época colonial, habían observado que si bien el conflicto existía, imperaba en todas estas tribus un clima de intercambio, paz y equilibrio. El proceso de descolonización y la posterior retirada de los países occidentales, deja en evidencia: a) los grupos estudiados no eran tan pacíficos como se creía, y b) el intercambio observado por los clásicos no necesariamente disminuye el conflicto. En uno de los pasajes que conforman esa maravillosa obra que es *Negara*, Clifford Geertz señalaba la capacidad de los balineses para celebrar contratos o convenios con el pretexto de romperlos y justificar el inicio de la guerra. Bajo una aparente máscara de cortesía y hospitalidad yacen la ambición, el conflicto y el deseo de posesión en su forma más descarnada. (Geertz, 2000:68)

Hechas las aclaraciones e introducciones contextuales, nos adentramos precisamente en el primero de los autores mencionados: Claude Lévi-Strauss. Según sus propios comentarios, Lévi Strauss se denominaría así mismo un durkheimiano inconstante. Es precisamente, esa devoción que el autor tiene por Durkheim que lo lleva a retomar las cuestiones inconclusas de aquel. La primera de las preocupaciones radica entonces sobre lo que ya hemos venido desarrollado, ¿cómo se mantiene unida la sociedad?. En su obra, *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss esboza un principio de reflexión crítica hacia Durkheim y Malinowski sobre el tema del totemismo.

Al primero le aduce haber invertido el orden de su análisis; no es en realidad que los hombres proyecten en su propia cultura el orden natural, sino el orden cultural es proyectado en la naturaleza. En relación al segundo, el autor sostiene que los animales y vegetales involucrados en el proceso de idealización totémica no son funcionales a la alimentación, sino que son útiles para pensar. (Lévi-Strauss, 2003)

Los hombres observan las relaciones entre las diferentes especies animales y las reproducen en sus relaciones entre clanes. Pero esta forma de organización, no es una construcción social sino parte del propio cerebro humano y la dinámica binaria que tanto revuelo armó dentro de la antropología (Lévi-Strauss, 2003). En efecto, a diferencia de sus predecesores, para el autor todo comportamiento humano se enmarca en una inherente tensión entre naturaleza y cultura. Ya esta idea estaba presente en una obra anterior: *Las formas elementales del parentesco*. En ese trabajo, Lévi-Strauss sostiene que en el mundo de los individuos existen dos órdenes: *el universal (biológico)* y *el normado (social)*. Ambos están unidos por la sexualidad y es por medio de la prohibición del incesto que el sujeto se reserva y somete a ciertas normas el contacto sexual con las integrantes de su familia. En este sentido, la regla de exogamia permite el intercambio de mujeres (hermanas, esposas o hijas) entre grupos y paralelamente garantiza el orden social. Más precisamente, es ella la que mantiene unida a la sociedad. (Lévi-Strauss, 1991). La tesis levistraussiana no sólo fue criticada por las diferencias encontradas entre los parentescos de la India y China (Korn, 1996), o por descuidar la esfera de las prácticas sociales en su análisis (Douglas, 1998) sino que fue una obra que revolucionó la forma de pensar y tratar el papel que cumple el lazo social (dentro de la antropología). (Leach, 1965)

Por el contrario, Anette Weiner (1971-1991), retoma los hallazgos de Malinowski en las Islas Tobriand y setenta años después se propone reformular la interpretación que le ha dado, el célebre antropólogo polaco, al tema del intercambio. Para Weiner, a diferencia de Malinowski, no todos los bienes circulan *todo el tiempo*; sino que (por el contrario) se observan ciertos artículos cuyo valor se torna fuente de poder para quienes los

retienen. Para este autor, las relaciones de intercambio de ningún modo se tornan igualitarias. En palabras de Weiner, “*in many societies throughout the World, however, women are the producers and, in part or wholly, the controllers of highly valued possessions- a currency of sorts made from cloth ... most important, cloth possession may also act transcendent treasures, historical documents that authenticate and confirm for the living the legacies and powers associated with a group’s or an individual’s connections to ancestor and gods*”. (Weiner, 1992:3). Estas posesiones se transmiten de generación a generación para legitimar el poder de quien las posee y preservar el orden “cosmológico”.

Si bien el desarrollo de su obra es más extenso, toda ella gira en torno a esta idea matriz. Esto presupone entonces, que en la sociedad tobríandesa existe toda una gama de objetos, a los cuales Weiner llama *inalienables*. Estos objetos tienen la particularidad de ser fabricados por mujeres y conferir a los hombres quienes los conservan cierto prestigio (hecho que obviamente Malinowski no observó). A grandes rasgos, la tesis de Weiner sostiene que la mujer se reserva el dominio de la esfera privada mientras que el hombre hace lo propio en la pública. Sin embargo, las desigualdades entre los hombres en el plano público son generadas y sustentadas por la producción femenina de ciertos “bienes” en el privado (Weiner, 1992). Finalmente, el punto de discusión en lo que respecta a la reciprocidad en Marshall Sahlins, configura casi el final de este viaje teórico. Para el autor, es cuestionable el hecho de creer (como pensaba Mauss) que los objetos tuvieran un espíritu. El significado de *hau* adquiere un carácter polisémico. Si bien, Mauss no interpretó correctamente el significado del proceso, esto no invalida sus conclusiones. Las prestaciones, en algún punto, permiten que los individuos no se ataquen unos a otros todo el tiempo, como sostenía Thomas Hobbes. No obstante, no será el estado o la posibilidad de un ente coercitivo, sino la propia reciprocidad aquella que mantendrá unida a la sociedad.

En palabras del autor “*reciprocity stipulates two sides, two distinct social-economics interests. Reciprocity can establish solidary relations, insofar as the material floor suggests assistance or mutual benefits, yet the social fact of sides is inescapable*” (Sahlins, 1972:189). Reciprocidad y redistribución son dos elementos analíticos claves en Sahlins; “*the practical, logistic function –redistribution- sustains the community, or community efforts, in material sense* “ (Sahlins, 1972:190). De esta forma, Sahlins va a clasificar las formas de reciprocidad en “tres tipos ideales”. a) Reciprocidad generalizada, b) reciprocidad equilibrada y c) reciprocidad negativa.

El primer caso sugiere que aún si la prestación exige una retribución, ésta no la requiere ni la toma como obligatoria. Por lo general, pueden observarse este tipo de relaciones entre individuos con diversa jerarquía. La segunda tipología hace referencia a un intercambio comercial, en donde ambas partes salen beneficiadas del convenio celebrado. La tercera y última, surge de un principio egoísta de alguna de las partes involucradas. En este proceso uno de los sujetos involucrados recibe algo que no retribuye de manera compensatoria; “*negative reciprocity is the attempt to get something for nothing with impunity, the several forms of appropriation, transaction opened and conducted toward net utilitarian advantage ... negative reciprocity is the most impersonal sort of exchange. In guises such as barter it is from our own point of view the most economic. The participants confront each other as opposed interests, each looking to maximize utility at the other’s expense*”. (Sahlins, 1972:195)

Sahlins asume que existen factores específicos que contribuyen a formar este tipo de solidaridades:

- 1- La proximidad geográfica: la distancia espacial y social entre los grupos condiciona el tipo de solidaridad. Entre pueblos lejanos ésta tiende a ser más equilibrada en comparación con grupos cercanos o vecinos.
- 2- La diferencia de rango: a medida que el vínculo es más asimétrico, existe mayor probabilidad de que la solidaridad sea generalizada.
- 3- La diferencia de fortuna: al igual que en la diferencia de rango, existe una tendencia a la reciprocidad generalizada cuando una de las dos parte pertenece a un grupo que se destaca por su fortuna. Esa asimetría en la relación no exige retribución, sino por el contrario afirmación de prestigio y estatus
- 4- Tipo de bien: este cuarto factor hace referencia a lo que se está intercambiando. Sin ir más lejos, los alimentos parecen ser bienes que tienden a la reciprocidad generalizada mientras que el dinero a la negativa o equilibrada.

Los aportes de Sahlins, a nuestro entender, resultan oportunos, útiles y fiables a la hora de analizar los procesos de solidaridad entre los modernos Estados-Nación en el permiso, e intercambio de personas, actividad acaecida por medio de la migración o el turismo. En efecto, el desarrollo de la siguiente sección se vincula a la relación de reciprocidad que existe entre los Estados para celebrar convenios de visados según el modelo de solidaridad de Marshall Sahlins.

El Origen del Visado

La etimología de la palabra visa se remonta al latín *visum* (participio perfecto) vinculado al verbo *videre*, que significa *saber* por haber presenciado un hecho. Sin embargo, parece que su origen es mucho más antiguo aún, ya que proviene del tronco indo-iranio (*weid*) de donde surgieron varias de las lenguas que hoy se hablan en Europa (romances, germánicas y eslavas). Si bien existen ciertas diferencias de tribu a tribu, en los germanos el término adquiere la forma *wait*, derivada del sajón *witan*; los godos también utilizaban el mismo vocablo; pero para los francos la forma era *wita*. De estas palabras arcaicas se derivan las actuales *wise* (*inglés*) y *wissen* (*alemán*). Otros pueblos indoeuropeos como celtas y eslavos utilizaban términos similares: *gwyn* (*galés*), *visti* (*lituano*), *vidya* (*búlgaro*), *widziec* (*polaco*) y *videt* (*ruso*).

Hoy en día, la visa es una norma (estatutaria) entre países de permiso y tránsito de personas. Su tipología puede ser variada, y encierra una acabada noción de reciprocidad entre aquellos estados que celebran el convenio. Es decir, que los requisitos que necesita un ciudadano para ingresar a un país son exactamente los mismos que los ciudadanos del país receptor necesitan para entrar al del emisor. Las reminiscencias históricas del visado pueden vincularse con el de hospitalidad, heredado por éstos de los pueblos celtíberos. En efecto, los celtas poseían (como ya hemos mencionado) un concepto acabado de lo que puede entenderse como hospitalidad (*hospitium*). Según Ramos y Loscertales, las tribus celtas 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)

Precisamente, es sobre la significación política de hospitalidad, que se fundamenta la solidaridad entre los grupos. En este sentido, el sistema (legal-racional) de visado (como hoy lo conocemos) que permite el intercambio de personas (migrantes, turistas, estudiantes y diplomáticos entre otros) parece tener su base en el sentido de reciprocidad de ciertas tribus indo-europeas. (Pagden, 1997) (Korstanje, 2007). Desde la perspectiva de Sahlins, el sentido religioso de hospitalidad obedece a un tipo de *reciprocidad generalizada*, ya que no requiere una devolución. Según explica el autor “*generalized reciprocity refers to transactions that are putatively altruistic, transactions on the line of assistance given and, if possible and necessary, assistance returned. The ideal type is Malinowski’s pure gift. Other indicative ethnographic formulas are sharing, hospitality, free gift, help and generosity*” (Sahlins, 1972: 194)

En la actualidad, cuando un sujeto solicita un visado generalmente debe certificar su identidad, como así también ciertos requisitos formales que acrediten su estadía dentro de los límites formales del estado receptor. Este marco legal y jurídico garantiza que el estado receptor conozca de ante mano las características personales del solicitante. Si la visa es aprobada, se le asigna a éste último un límite temporal de estadía que se vincula en forma bastante elocuente al verbo latino *videre* (saber), de donde deriva *visum* (sabido). Ya el receptor sabe o mejor dicho es sabido, quien, cuando y durante cuanto tiempo el viajero goza de derecho al hospedaje (principio derivado de la hospitalidad). Los visados, en este punto, adquieren ciertas características de posesión (territorial) temporal muy similares al *kula* descrito anteriormente por Malinowski. Sin embargo, esta clase de convenios entre los estados intervinientes no en todas las circunstancias se celebran en forma recíproca. Siguiendo el modelo interpretativo de Sahlins (generalizada-equilibrada-negativa) se conciben tres tipos de visados diferentes. Una breve explicación nos permite comprender mejor el problema.

Los visados, el intercambio de personas y los sistemas de reciprocidad

Los convenios de visado celebrados entre estados obedecen a diversas causas. No es la intención de este trabajo indagar en los motivos específicos de cada uno de ellos. En este sentido, la teoría Sahlins parece ser muy ilustrativa. En efecto, al momento de emprender un viaje, como ciudadanos, nos servimos de diversos elementos legales que nos permitirán su realización: pasaje, documentos, licencia de conducir, pasaportes, visados etc. Entre países limítrofes los requerimientos de un ciudadano argentino para su ingreso, son sólo el documento nacional de identidad como a su vez, los ciudadanos de Chile, Uruguay, Brasil, Bolivia y Paraguay tampoco requieren de visa para su ingreso en la Argentina. A claras y primeras, esto parece hablar de un sistema equilibrado fundando en la proximidad geográfica, como acertadamente ha señalado Sahlins. Sin embargo, en el desarrollo y el análisis de los vínculos restantes, observaremos que no en todos los casos la proximidad geográfica condiciona el tipo de solidaridad. Según el modelo propuesto, entonces comprendemos tres tipos de reciprocidad migratoria (generalizada, equilibrada y negativa).

Recordamos entonces, que la reciprocidad migratoria *generalizada* implica que uno de los dos estados involucrados no restringe el acceso de pasajeros mientras que el “otro” si lo hace; como por ejemplo Argentina-Estados Unidos. La reciprocidad migratoria

equilibrada, se refiere al hecho de que tanto uno como otro no ponen obstáculos al ingreso de sus ciudadanos respectivos. Este es el caso de países limítrofes (de no mediar ningún conflicto diplomático o bélico). Finalmente, la reciprocidad migratoria negativa, se vincula al hecho de que el propio estado se reserva ciertas barreras migratorias para ciertos países los cuales no oponen resistencia al ingreso de los propios ciudadanos. En otras palabras, es el ejemplo inverso de la reciprocidad generalizada. La definición de cada una depende en gran medida de la perspectiva por la cual se fije el análisis. El hecho que los pasajeros argentinos necesiten visa para ingresar a territorio estadounidense, y los ciudadanos de ese país no requieran visa para entrar a la Argentina, habla desde el punto de vista argentino de una reciprocidad *generalizada* mientras que desde la perspectiva estadounidense la reciprocidad adquiere una tipología *negativa*.

Como a continuación muestra el cuadro número 1, a modo general podemos afirmar que el puntaje obtenido es de 81, con un promedio de 2.13 que se ubica muy cerca de la reciprocidad equilibrada. Según, la muestra seleccionada, estos datos confirman que la reciprocidad en cuanto a sistema de visado de la Argentina para con los países de la muestra alcanza un criterio de reciprocidad equilibrada. Esto quiere decir, que los mismos requerimientos en cuanto a visado que son exigidos a los ciudadanos argentinos son pedidos por la Argentina para el ingreso de personas provenientes de dichos países.

La clasificación *De Argentina hacia el Exterior* hace referencia a los requerimientos de visa que necesita un ciudadano argentino para ingresar a cada uno de los países de la lista. Por el contrario, *De Exterior hacia Argentina* denota los requisitos para aquellos extranjeros, provenientes de países que son parte de la lista, para ingresar a Argentina.

Requerimientos de visa para ingresar al extranjero – Cuadro N 1

Ítem	PAIS	De Argentina hacia Exterior		De Exterior hacia Argentina		Ponderac.
		Requiere VISA	Cant. Días permitidos	Requiere VISA	Cant. Días permitidos	
1	ALEMANIA	no	90 días	No	90 días	2
2	ARGELIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
3	AUSTRALIA	si	Pas. y visa	No	Pas. y visa	3
4	AUSTRIA	no	90 días	No	90 días	2
5	BELGICA	no	90 días	No	90 días	2
6	BULGARIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
7	CANADA	si	Pas. y visa	No	90 días	3
8	CHINA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
9	COLOMBIA	si	Pas. y visa	No	90 días	3
10	CROACIA	no	90 días	No	90 días	2
11	DINAMARCA	no	90 días	No	90 días	2
12	ECUADOR	no	90 días	No	90 días	2
13	ESTADOS UNIDOS	si	Pas. y visa	No	90 días	3
14	ESPAÑA	no	90 días	No	90 días	2
15	FRANCIA	no	90 días	No	90 días	2
16	ETIOPIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
17	HUNGRIA	no	90 días	No	90 días	2
18	HOLANDA	no	90 días	No	90 días	2
19	ISRAEL	no	90 días	No	90 días	2
20	ITALIA	no	90 días	No	90 días	2
21	JAPON	no	90 días	No	90 días	2
22	LIBANO	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
23	MEXICO	no	90 días	No	90 días	2
24	MONGOLIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
25	NUEVA ZELANDA	no	90 días	No	90 días	2
26	PANAMA	no	30 días	No	90 días	2
27	RUMANIA	si	Pas. y visa	No	90 días	3
28	RUSIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
29	TAIWAN	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
30	SUDAFRICA	no	90 días	No	90 días	2
31	SERBIA	no	90 días	No	90 días	2
32	RUANDA	si	14 días	Si	Pas. y visa	2
33	SENEGAL	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
34	TANZANIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
35	TOGO	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
36	TRINIDAD Y TOBAGO	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
37	VENEZUELA	no	90 días	No	90 días	2
38	ZAMBIA	si	Pas. y visa	Si	Pas. y visa	2
					Total	81
					Promedio	2,13

Fuente: Dirección Nacional de Migraciones – Ministerio del Interior y Guía Argentina de Turismo y Afines. Año LX – Número 711. 2007. Buenos Aires. Elaboración personal.

Sin embargo, si analizamos el problema por casos, notamos por un lado que no existen muestras de reciprocidad *egoísta*, mientras que por el otro en 5 casos se observan tipos de reciprocidad *generalizada* por parte de Argentina. Específicamente, ésta última se da

en Estados Unidos, Canadá, Australia, Colombia y Rumania. Es posible, que entre los tres primeros exista un nexo, desde el momento en que o son países miembro de la *Commonwealth* o también conocida como Comunidad Británica de Naciones. No obstante, esta hipótesis parece falsa ya que en principio Estados Unidos no pertenece formalmente a ese organismo, mientras que por el otro Nueva Zelanda y Sudáfrica entre otros (quienes si pertenecen) no están incluidas dentro de esta tipología *generalizada*. En resumidas cuentas, y si utilizamos el nivel de riqueza como variable (interviniente), por un lado, el caso de Colombia con un PBI más bajo de 8.260 y Rumania con 10.125 de dólares parecen corroborar la hipótesis de Sahlins en cuanto a que la desigualdad en la riqueza lleva a un reciprocidad generalizada. Pero por el otro, existe cierta evidencia empírica (según nuestro modelo para Estados Unidos, Australia y Canadá) que señalan la posibilidad que intervengan otros factores los cuales el autor no ha tenido en cuenta, como por ejemplo, la conveniencia de recibir turistas por parte de esos países o una relación de riqueza que invierte el proceso de reciprocidad como Sahlins la pensó. En este punto, la teoría de Sahlins muestra ciertas inconsistencias debido en parte la proximidad geográfica entre Argentina y estos tres países es bastante mayor en comparación con otros. Pero también debido a que el grado de industrialización y por ende de riqueza en estos países parece ser mucho mayor con respecto a Argentina. Sin ir más lejos, en 2006 el PBI per cápita en Estados Unidos fue de 43.223 dólares, Canadá de 35.514 y Australia de 33.037, mientras que Argentina tuvo un PBI per cápita de 16.080 dólares (casi la mitad).³

En este sentido, la tesis de Sahlins debería ser formulada de la siguiente manera: *la diferencia de fortuna y rango (en ocasiones) genera una reciprocidad egoísta o negativa debido a que la asimetría en la relación de intercambio influye a favor de aquel que mayor riqueza posee*. La subordinación sea ésta política y económica parecen tener más que ver con esta última idea que aquella planteada por el antropólogo estadounidense. Surge, de esta forma, una nueva hipótesis que conlleva a una nueva postura. Los procesos de producción capitalistas concentran elementos materiales (elementos productivos) y elementos humanos (de producción). A mayor cantidad de concentración de capital, mayor es el nivel de atracción de flujos humanos. Tanto las migraciones voluntarias e involuntarias como los desplazamientos turísticos temporales se dan en dos situaciones bien definidas. Para el caso de la migración: a) movimientos humanos desde países con escaso desarrollo del capital hacia lugares con una concentración elevada (relación centro-periferia) y para el caso del turismo: b) movimientos humanos desde países con cierto desarrollo tecnológico-capitalista hacia otros países de similar o diferente infraestructura. (Britton, 1981) (Chambers, 1994) (Rofman y Romero, 1997) (García Canclini, 2001) (Mármora, 2004) (Salazar, 2006) (Wallerstein, 2006) (Ascanio, 2007).

En este punto, los países centrales restringen a través de los visados y otros mecanismos el ingreso de grandes flujos de personas provenientes de países periféricos por motivos migratorios-laborales, mientras que por el otro los países periféricos promueven el ingreso de turistas provenientes de los países centros, debido a los “beneficios” que supone la diferencia en el poder adquisitivo de los turistas. No obstante, esta idea debería continuar siendo estudiada a través del modelo propuesto cruzando el índice de reciprocidad entre países con respecto a su Producto Bruto Interno.

³ Fuente: datos provenientes del Fondo Monetario Internacional. Octubre 2007. World Economic Outlook Database.

El sentido del lazo social ha preocupado a varios de los académicos reconocidos en todo el mundo a lo largo del tiempo. Si bien se ha realizado una breve exposición crítica de cada uno de ellos en este trabajo, hemos decidido focalizar en la teoría de la reciprocidad en Marshal Sahlins. La hospitalidad, tema analizado también, parece tener cierta relación con los requerimientos que un estado pone a otro para recibir a sus ciudadanos en forma temporal. El turismo se presenta hoy día como una actividad que produce un intenso intercambio de personas y mercancías (Ascanio, 2007). Aquellos estados que requieren fomentar el turismo intentan celebrar convenios de reciprocidad o facilidades para el intercambio mencionado. Esos convenios pueden estar orientados sólo hacia las mercancías, hacia las personas o ambas.

Los convenios de visado celebrados entre estados obedecen a diversas causas. No es la intención de este trabajo indagar en los motivos específicos de cada uno de ellos. En este sentido, la teoría Sahlins parece ser muy ilustrativa. En efecto, al momento de emprender un viaje, como ciudadanos, nos servimos de diversos elementos legales que nos permitirán su realización: pasaje, documentos, licencia de conducir, pasaportes, visados etc. Asimismo, hemos intentado medir el grado de reciprocidad en temas de obstáculos migratorios (visado) de la República Argentina para con 38 países provenientes de los cinco continentes. Según las observaciones realizadas, hemos notado que:

La Argentina adquiere un puntaje de reciprocidad de 2.13 que la ubica en el estilo equilibrado. De 31 países de los 38, poseen con Argentina un estilo de reciprocidad migratoria equilibrada. En este punto, los requerimientos que necesita un argentino para entrar a cada uno de estos países, es similar a los que Argentina otorga a cada ciudadano proveniente de ellos. Argentina posee con 5 países (Estados Unidos, Australia, Canadá, Rumania y Colombia) un estilo de reciprocidad generalizada. Es decir, los requerimientos de ingreso a los ciudadanos de esos países es más flexible en comparación a los que requiere un argentino para entrar a ellos. No existen casos comprobados en Argentina de reciprocidad *negativa*. Esto implica, que Argentina no exige requerimientos mayores a ciudadanos de países extranjeros de los que les da para el ingreso al país. Los modelos de concentración de capital pueden llegar a explicar, en futuros trabajos lo observado y analizado en los puntos que anteceden.

Sin embargo, los alcances obtenidos despiertan nuevas dudas y traen consigo nuevos problemas. En primera instancia, debido a que existen diversos problemas en los centros estadísticos mundiales para determinar cuantos de los viajeros catalogados como hombres de negocios son realmente turistas; y segundo, ya que la declaración recogida en las respectivas oficinas migratorias no avala científicamente que ese sea el motivo de su viaje. Bajo ciertos contextos, y en ciertas épocas migrantes temporarios se declaran como turistas, ya que su intención es retornar a su lugar de origen. ¿Ameritan los interrogantes planteados un abordaje de campo empírico de tipo etnográfico?, ¿cómo?. Estas y otras cuestiones, que hacen al presente trabajo, seguirán siendo desarrolladas en futuras investigaciones.

Referencias,

Ascanio, Alfredo. (2007). "La globalización del turismo y la concentración de la riqueza en el año 1990". Revista Pasos. Vol. 5. Número 3:277-285.

Britton, Stephen. (1981). "The spatial organization of tourism in a neo-colonial economy: a Fiji Case Study." *Pacific Viewpoint*. Vol 21. Número 2: 144-165.

Chambers, Ian. (1994). *Migración, Cultura E Identidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Coulanges, de Fustel. (2005). *La ciudad antigua*. Buenos Aires: Editorial Edaf.

Douglas, Mary. (1998). *Estilos de Pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Durkheim, Emile. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Editorial Akal.

García Canclini, Néstor. (2001). *Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Hobbes, Thomas. (2004). *Leviatán*. Buenos Aires: Ediciones el Libertador.

Korn, Francis. (1996). *Lévi-Strauss y las estructuras elementales*. Buenos Aires: Centro argentino de etnología americana. CAEA

Korstanje, Maximiliano (2007). "Las bases históricas del hospedaje, el hogar y la conquista". Manuscrito inédito en proceso de publicación.

Malinowski, Bronislaw.

- (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.

- (2001). "La relación de las creencias primitivas con las formas de organización social". En Bossert, Federico (compilador). *De la función al significado; escritos de antropología social*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mármora, Lelio. (2004). *Las Políticas de Migraciones Internacionales*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Mauss, Marcel. (1979). *Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas*. Madrid: Editorial Técnos.

Leach, Edmund. (1965). *Lévi-Strauss, Antropólogo y Filósofo*. Barcelona: Anagrama.

Lévi-Strauss, Claude.

- (1991). *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid: Paidós.

- (2003) *El Pensamiento Salvaje*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

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.

Prades, José A. (1998). *Lo sagrado: del mundo arcaico a la modernidad*. Barcelona: Editorial Península.

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

Rofman, Alejandro y Romero, Luis A. (1997). *Sistema Socio-económico y Estructura regional en la Argentina*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Rousseau, Jean Jacques. (1993). *El contrato social*. Barcelona: Editorial Altaya.

Sahlins, Marshall. (1972). *Stone Age Economics*. Londres: Routledge Editorial.

Salazar, Noel. (2006). "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo". Tabula Rasa. Julio-Diciembre 2006. Número 5: 99-128. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/396/39600506.pdf>

Wallerstein, Immanuel. (2006). *Análisis de los sistemas mundo: una introducción*. Buenos Aires: Siglo XXI

Weber, Max. (1996). *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weiner, Annette. (1992). *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

II

Todas las modas lingüísticas se encuentran atadas a realidades complejas que por un lado evocan pero por el otro dificultan su entendimiento. Precisamente, no hay época más proclive a mencionar a la hospitalidad como la actual y a la vez, a no comprenderla como lo que realmente es, un fenómeno de estructuración política basada en el límite entre la extranjería y el hogar. En ese sentido, el presente artículo intentará ser un análisis crítico que responda a la pregunta ¿Qué se entiende por hospitalidad?.

Quien haya estado en contacto con personas de diferente nacionalidad notará que cuando dos extranjeros que no hablan la misma lengua coinciden, ambos utilizan la palabra *amigo* para lograr la entrada en la alteridad. Amigo es la puerta, entre el espacio público y privado entre dos realidades, dos cosmologías, dos culturas que convergen en un mismo plano. Y en ese contexto, la amistad y la hospitalidad se relacionan. Operacionalmente, la hospitalidad puede ser definida como un proceso ritual que invoca la protección del extranjero bajo la dinámica de circulación material de la propia sociedad, por lo tanto factible de ser comercializada. Los sectores que otorgan hospedaje son aquellos económicamente y políticamente en condiciones de dar dicha protección. Como los dioses protegen a los hombres de las tragedias y del azar, los hombres protegen a sus semejantes. En consecuencia, todo proceso de hospitalidad se encuentra asociado a un factor económico, religioso y político.

Inicialmente, parece que existe cierta vinculación con su contralor, la hostilidad. Si nos remitimos a la mitología grecolatina, el mito (fundador) de Prometeo destaca la visión que se tenía sobre el trabajo y el ocio. Recordemos que castigado por haber otorgado al hombre el dominio sobre el fuego, Prometeo (hijo del titán Jápeto) fue condenado -por Júpiter- a que sus entrañas fueran devoradas por un águila durante el día mientras que regeneradas durante la noche eran comidas nuevamente al día siguiente. Luego, Hércules libera a Prometeo matando al Ave y dándole al hombre el fuego. Los elementos analíticos que surgen de este relato son claros a grandes rasgos. Dicha visión concuerda con mitos de diversas civilizaciones en cuanto a que existe un proceso cíclico de creación, destrucción para una nueva creación. Análogamente, este proceso obedece a lógica existente entre trabajo y ocio (Eliade, 2006).

Cuenta la leyenda, que 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 sorprender y dar muerte al legendario héroe mientras era huésped del codicioso rey -con el objetivo simular como aquel que venció al invencible-. Este mito demuestra la naturaleza ambigua que los antiguos le daban a la hospitalidad. Por un lado, ésta ofrecía un aspecto sensual y agradable a la vez que se hacía expresa referencia a la farsa, la mentira y la traición ente otras cosas. En otras palabras, la misma Helena de Troya había raptada por el príncipe Paris bajo hospitalidad, y desencadenado un épica cruzada por la conquista de Troya.

Ello infiere que la fascinación de griegos y romanos por la sensualidad (ostentación) y el poder fue una constante a lo largo su historia como civilización. Si bien existen evidencias empíricas que atestiguan sobre la hospitalidad romana (*hospitium*). Sin embargo, las últimas investigaciones demuestran que este concepto no era originario de los pueblos italos, sino que por el contrario fue tomado de los celtas, y quizás aún antes por los germanos.

Las Amenazas sobre los Viajeros

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 officiante 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.

Discusión en torno al término 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 entablaron 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 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*, *Lupercales*, *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 hospitalidad como mecanismo de contradon

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 Gyax 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.

Al respecto, el filósofo alemán, Bernhard Waldenfels advierte “*el espacio que habitamos no es puro hogar propio. Es el lugar donde recibimos a los extraños, aunque sean admitidos, rechazados o distanciados. Al mismo tiempo es el lugar de la invasión violenta que transforma a los habitantes en extranjeros en su propia casa, en tanto lo propio se vuelve extraño, y le quita el suelo a la hospitalidad. Incluso la hospitalidad se puede volver enemistad. Una amenaza tal conduce a medidas defensivas que transforman el lugar propio en una fortaleza*” (Waldenfels, 2005:178).

El Hogar y la Hospitalidad

El hogar, al igual que la casa, señala la voluntad de crear un grupo unido por relaciones sociales estables, el cual es capaz de reproducirse simbólicamente. Asimismo, el hogar es parte de la misma unidad familiar y garantiza su supervivencia biológica. Desde el prisma antropológico, la disposición de la casa (hogar) es característico de los grupos agrarios (sedentarios) que poseen un vínculo particular con el suelo, el tiempo y la economía. (Bourdieu, 2005:37) (Bahrdt, 1970: 105). El hogar, al igual que la casa, señala la voluntad de crear un grupo unido por relaciones sociales estables, capaz de reproducirse simbólicamente. Asimismo, el hogar es parte de la misma unidad familiar y garantiza su supervivencia biológica. Desde el prisma antropológico, la disposición de la casa (hogar) es característico de los grupos agrarios (sedentarios) que poseen un vínculo particular con el suelo, el tiempo y la economía. (Bourdieu, 2005:37) (Bahrdt, 1970: 105).

F. Jiménez-Guzmán explica que en los orígenes de la humanidad la vida social estaba regida por el principio del nomadismo. En ella, el hombre no se había apropiado del espacio sino que lo hace a medida que puede perfeccionar herramientas de casa y cultivo. Durante este lapso de tiempo, los viajes tenían una función muy específica la búsqueda del alimento. En efecto, como la actividad principal, era la caza, no era conveniente establecer un territorio fijo. Generalmente, en estos casos, las tribus perseguían los rumbos de sus presas. Pero esto no fue eterno, y sobrevino una segunda etapa en la vida de los pueblos conocida como el asentamiento. En este proceso, comienza a suscitarse la necesidad de la división del trabajo y la especialización (asentamiento para el trabajo). La actividad principal de este grupo era la agricultura, por la cual se establecía una organización social basada en el clan y el sistema de trueque. Esta forma de organización comienza a producir un excedente. Este período comienza a entrar en crisis, cuando los hombres se dan cuenta que existe la posibilidad de enriquecerse y tomar parte o todo ese excedente (Jiménez Guzmán, 1986:39). Las observaciones del autor intentan en forma evolutiva inferir en una idea que es por lo menos interesante. Si bien esta tesis puede despertar justificadas críticas, es importante resaltar que los hombres han establecido espacios fijos a los cuales llamar hogares; y que a medida en que fueron perfeccionándose sus técnicas económicas comenzaron a surgir los excedentes de la producción. En este sentido el hogar fijo y la economía están ampliamente ligados.

Los linajes, clanes y segmentos de las tribus están compuestos por el parentesco y por la descendencia. El primero cumple una función de unión económico-social de un grupo con respecto a otro, mientras que el segundo denota herencia y continuidad. La posesión del suelo ha sido el requisito indispensable para el surgimiento de los segmentos y los linajes, y con ellos el conflicto inter-tribal (Cohen, 1985) (Elías, 1998) (Balandier, 2004). En la Balí del siglo XIX, existía una serie de tratados (formales o no) tendientes al intercambio de mercancías y personas. Estos tratados tenían una función clara y definida, la integración social. Estos convenios cubrían diversas arenas que iban desde la repatriación de individuos hasta la hospitalidad para aquellos viajeros que se movían de una región a otra. Estas formas de interacción se fundamentaban en sentimientos de cortesía (Geertz, 2000: 65). En efecto, como (acertadamente) sostiene el antropólogo inglés, *“los tratados parecen haber sido diseñados más para codificar los pretextos con los cuales se podían romper las alianzas que para establecer las bases sobre las que éstas últimas se podían construir”* (Geertz, 2000:68). Paradójicamente, las alianzas en ciertos contextos operan en forma inversa, generando ansiedad y momentos de

competitividad extrema que atentan contra el espíritu de unidad y paz por las cuales se suponen fueron construidas. El concepto de excusa se conforma por medio de pautas (convenidas superficialmente) y que ambas facciones saben que resultarán difíciles de respetar en algún momento del vínculo. Celebrado el contrato (convenido), bajo el manto de la cooperación, el acercamiento y la comprensión inter-grupal, subyace el conflicto, la ambición y el deseo de posesión. “*En semejante contexto de perfidia institucionalizada, los tratados, como cualquier otras expresión de alianzas transversales, funcionaban de forma negativa, casi perversa. Más que crear unidad política, proporcionaban un rico diccionario de razones –un delicado insulto, la negligencia de una observancia ritual, un presente inadecuado o una vaca confiscada- por las cuales se podía entender y justificar la ausencia casi completa de la unidad*” (Geertz, 200:69).

Es posible, en el sentido de Mauss y Malinowski, comprender que el acto de brindar “al otro” la propia morada, implica una retribución similar o mayor en forma de contraprestación (Mauss, 1972) (Malinowski, 1986). Sin embargo, por un lado no todos comprendían a la hospitalidad como un signo de camaradería y ciertamente tampoco tenían motivos prácticos para poder hacerlo (tema que intentaremos abordar con la mayor objetividad y rigurosidad posible). Por el otro, las convenciones pre-establecidas pueden encerrar causas más allá de su apariencia artificial, que conllevan a justificar ideológicamente –desplegando mecanismos específicos como el etnocentrismo o los prejuicios sociales- ciertas prácticas orientadas a la dominación.

El sentido de conquista implica una sumisión voluntaria por parte de una de las facciones en pugna. No alcanza con ser derrotado, debe existir un común acuerdo de aceptación de la autoridad del vencedor por parte del vencido; el huésped originalmente era un término castrense para denominar al grupo de hombres que formaban parte del botín de guerra. Los antiguos romanos explica Hobbes, llamaban a la conquista de otra forma: *pacificación*. En otras palabras, cuando los vencidos habían declarado “*imperata facere*” que equivaldría a lo que el pueblo romano dispusiera, entonces había conquista. Por ese motivo, el hecho de asignarle a la hospitalidad un atributo universal puede ser ampliamente debatido y cuestionado. La derrota y la voluntad de seguir viviendo bajo la dominación del vencedor dieron origen a la esclavitud (Hobbes, 2004: 483). Si bien, no negamos que ésta ha estado presente en gran parte de las sociedades de todo el mundo a lo largo de los años, existen ciertas cuestiones de tipo teórico-metodológicas que deben ser analizadas primero.

La Hospitalidad de 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 temporal”; 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 *hopes*” 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 Pisuerga. 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 italos (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. En otras ocasiones, la negación o el desconocimiento de la hospitalidad se transforma en la excusa perfecta para la sub-humanización y por ende para dar rienda suelta al sentimiento de dominación. 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.

Indicadores modernos de la hospitalidad

En la actualidad, la hospitalidad se ha transformado en un mecanismo reductor de la ansiedad y la angustia que despierta en los viajeros la entrada en territorio que les es ajeno. Sin embargo, esta hospitalidad nada en parte parece tener que ver con aquella utilizada en tiempos antiguos. En las siguientes líneas discutiremos cuales son los indicadores más representativos de la hospitalidad en las culturas modernas.

- 1) La visa, puede entenderse como el la protección temporaria que otorga un Estado a una persona extraña. La palabra visa deriva del latin videre, participio de visum, ver. Específicamente, esa es la función de la visa, darle al Estado que la otorga una certeza de las características del viajero el cual peticiona por una hospitalidad temporal.
- 2) El otro indicador clave es el pasaje aéreo o terrestre de retorno el cual hace referencia expresa al cumplimiento de la petición de visa. Partiendo de la base que la hospitalidad restringida sólo aplica si el viajero se encuentra en tránsito, el pasaje de retorno da al Estado la seguridad de dicha transitoriedad.
- 3) La reserva previa en hotel o albergue también es un criterio de análisis en lo que respecta a la hospitalidad. En efecto, los viajeros son investidos bajo el manto del hospitium sólo si poseen una morada que les de cobijo. Debido a que los diferentes viajeros recurrirán a la oferta hotelera, la reserva de una habitación es condición sinequanón de protección.
- 4) La bebida alcohólica o no-alcohólica es otro factor que denota una buena predisposición hacia el extranjero. Si las tribus Lodagaa en África brindan cerveza a los extranjeros como signo de hospitalidad, los hoteles modernos hacen lo propio con cocktails de bienvenida, o rituales de otro tipo ya sea a la entrada o a la salida del hotel. Cuando el viajero ingresa, el ritual de bienvenida le da la investidura que lo protegerá durante toda su estadía; en analogía al banquete greco-romano, la comida se presenta como un aspecto fundamental en la configuración de la alteridad. A su partida el viajero debe devolver la hospitalidad comprometiéndose a brindar la misma protección si es visitado en su lugar de origen; surge en este contexto, el rito de despedida y la promesa de un pronto reencuentro.
- 5) Por último, el dinero en tanto código específico de transacción que habla del patrimonio del migrante o viajero también funcionaría como un indicador de hospitalidad. Como ya se ha discutido, el viajero cuyo patrimonio es declarado al Estado anfitrión, es protegido por las leyes de quien otorga la hospitalidad.
- 6) Otro aspecto importante es el uso de un lenguaje intermediario entre el huésped y el anfitrión, o el uso del lenguaje propio del visitante. En este caso, el turismo y la hospitalidad moderna hacen uso del inglés como esa lengua hibrida que permite al viajero sentirse cómodo y seguro. Como el griego, el latín o el francés, el inglés se ha transformado en una lengua internacional que acompaña a los procesos de hospitalidad. En este sentido, la incomprensión de la lengua es una de las maneras de generar hostilidad en el extranjero.

Conclusión

Como se ha expuesto, la hospitalidad se habría constituido en la antigüedad clásica como una herramienta de solidaridad político-militar con arreglo a ciertos criterios sacro-religiosos, que dependiendo cada circunstancia podía ser comercializada o no; en la actualidad, su funcionamiento continúa despertando más dudas que certezas y no existen trabajos de profundidad que hayan investigado el fenómeno. En parte, esto se debe a que la hospitalidad conserva un lado oscuro por el cual el viajero se pone en inferioridad de condiciones con otros actores locales aumentando el grado de

vulnerabilidad. Pero también la hospitalidad puede ser considerada como un permiso de protección temporal de los peligros que aquejan a cualquier viajero. La presente pieza, en este contexto, ha intentado ser un aporte al estudio socio-histórico de la misma comprendiendo que la historia antigua ejerce sobre nuestras conductas la función de un espejo. Recurrir a ella, es entre otras cosas, comprender nuestro propio presente y la forma compleja en que operan los fenómenos sociales.

Referencias

- 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.
- Bourdieu, 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.

- 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'a 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.