

INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL

ESCUELA SUPERIOR DE TURISMO

Sección de Estudios de Posgrado e Investigación

Turismo: ¿Una mirada al Otro?

TESIS

**Que para obtener el Grado de Maestra en
Administración e Innovación del Turismo**

PRESENTA

Lic. Tzintli Chávez Luna

DIRECTOR DE TESIS:

Dr. Napoleón Rosario Conde Gaxiola

MÉXICO D.F. diciembre 2010





INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

ACTA DE REVISIÓN DE TESIS

En la Ciudad de México siendo las 14:00 horas del día 29 del mes de Octubre del 2010 se reunieron los miembros de la Comisión Revisora de Tesis, designada por el Colegio de Profesores de Estudios de Posgrado e Investigación de la EST para examinar la tesis titulada:

TURISMO: ¿UNA MIRADA AL OTRO?

Presentada por el alumno:

Chávez

Apellido paterno

Luna

Apellido materno

Tzintli

Nombre(s)

Con registro:

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| B | 0 | 8 | 1 | 1 | 7 | 9 |
|---|---|---|---|---|---|---|

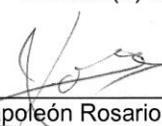
aspirante de:

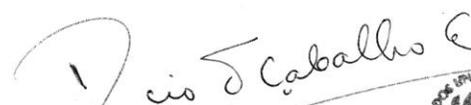
Maestría en Administración e Innovación del Turismo

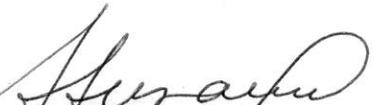
Después de intercambiar opiniones, los miembros de la Comisión manifestaron **APROBAR LA TESIS**, en virtud de que satisface los requisitos señalados por las disposiciones reglamentarias vigentes.

LA COMISIÓN REVISORA

Director(a) de tesis

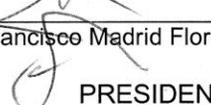

Dr. Napoleón Rosario Conde Gaxiola


M. en E. Rocío Isabel Caballero Alvarado


M. en C. Susana Pilar Susana Burguenio


M. en A. Francisco Madrid Flores

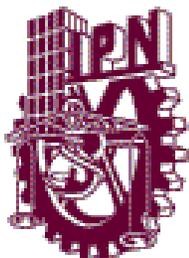

Dr. Carlos Olivares Leal


PRESIDENTE DEL COLEGIO DE PROFESORES


Dr. Carlos Olivares Leal



S.E.P.
Instituto Politécnico Nacional,
Escuela Superior de Turismo,
Sección de Estudios de Posgrado
e Investigación



INSTITUTO POLITÉCNICO NACIONAL
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

CARTA DE CESIÓN DE DERECHOS

En la Ciudad de México, Distrito Federal, el día 29 del mes de Octubre del año 2010, la que suscribe Tzintli Chávez Luna, alumna del Programa de Maestría en Administración e Innovación del Turismo con número de registro B081179 adscrita a la Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la EST, manifiesta que es autor intelectual del presente trabajo de Tesis bajo la dirección del Dr. Napoleón Rosario Conde Gaxiola y cede los derechos del trabajo intitulado: “Turismo: ¿Una mirada al Otro?” al Instituto Politécnico Nacional para su difusión, con fines académicos y de investigación.

Los usuarios de la información no deben reproducir el contenido textual, gráficas o datos del trabajo sin el permiso expreso del autor y/o director del trabajo. Éste puede ser obtenido escribiendo a la siguiente dirección: tzintli_chavez@hotmail.com. Si el permiso se otorga, el usuario deberá dar el agradecimiento correspondiente y citar la fuente del mismo.

LIC. TZINTLI CHÁVEZ LUNA

GRACIAS A MIS PADRES,

A CECILIA,

A RENÉ

ÍNDICE

| | |
|---|-----------|
| RESUMEN..... | I |
| ABSTRACT | II |
| 1. INTRODUCCIÓN | 1 |
| 2. MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL | 7 |
| 2.1. POSMODERNIDAD | 8 |
| 2.2. HERMENÉUTICA..... | 9 |
| 2.3. DECONSTRUCCIÓN..... | 11 |
| 2.4. CULTURA..... | 13 |
| 2.5. GLOBALIZACIÓN..... | 19 |
| Globalización cultural y Transcultura | 25 |
| 2.6. OTREDAD..... | 36 |
| 2.7. TURISMO | 38 |
| Definición Propuesta | 41 |
| 3. TURISMO, ALCANCES SOCIO CULTURALES..... | 45 |
| 3.1. CATEGORIZACIÓN..... | 47 |
| 3.2. EXTREMOS DE LA RENTABILIDAD..... | 50 |
| Migración..... | 50 |
| Turismo sexual..... | 52 |
| Encuentro del binomio lingüístico..... | 53 |
| 3.3. TURISMO ¿COMO DERECHO?..... | 55 |
| Derecho al turismo | 55 |
| Turismo y tiempo libre en la Globalización | 60 |
| 4. TURISMO Y ALTERIDAD | 64 |
| 4.1. EL ESCENARIO TURÍSTICO Y EL OTRO..... | 65 |
| 4.2. EL TURISTA Y EL OTRO..... | 71 |
| 5. CONCLUSIONES | 77 |
| 6. RECOMENDACIÓN | 91 |
| 7. ANEXOS | 92 |

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| 7.1. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS | 92 |
| 7.2. PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES | 99 |
| 8. GLOSARIO..... | 105 |
| 9. FUENTES CONSULTADAS..... | 108 |
| 9.1. BIBLIOGRAFÍA | 108 |
| 9.2. DOCUMENTOS..... | 112 |
| 9.3. HEMEROGRAFÍA | 113 |

RESUMEN

En la lectura occidental de la realidad, donde predomina un discurso dominante y excluyente, no tiene cabida el lenguaje del Otro. Así pues, a través del método de la hermenéutica, en esta investigación pretende establecer una propuesta teórica que permita el acercamiento a la posibilidad del turismo como generador de una conciencia sobre el Otro en el turista.

En el contexto de la globalización y sus espacios virtuales, el turismo representa una oportunidad de acercarse físicamente al Otro, de comprobar su existencia y tomar conciencia de su presencia y, aún sin comprenderlo, de re-crearse y confirmarse frente a la negación que representa el Otro; de donde nace la necesidad de plantear esta investigación.

No obstante, no es posible hablar de esta oportunidad sin mencionar los alcances socio culturales que ha tenido el turismo, pues entre ellos se encuentran extremos difusos que oscilan entre la imposición de alteridades y la recuperación del contacto humano que han perdido los individuos de los espacios virtuales.

Así pues, se propone al turismo como el acto humano en el que una persona (el turista) se desplaza espacio-temporalmente para salir de su cotidianidad y entrar en la cotidianidad del Otro; ante lo cual no se pueden obviar las barreras que impiden el contacto con el Otro, algunas establecidas deliberadamente, tal vez con el objetivo de no perturbar al turista en su idea de *unicidad*, creando espacios estandarizados, enajenados de la realidad del turista y del Otro.

Sin embargo, las barreras físicas no son las únicas que existen: también son ineludibles las barreras epistémicas que surgen en el turista ante la presencia de aquél que cuestiona la certeza de todo lo que se conoce. Entonces, ¿cómo es posible que el turista esté un poco más cerca de *mirar* al Otro? La respuesta puede estar en el fin primo del turismo: la experiencia del ocio.

Finalmente, el resultado es un primer intento de teorización del turismo a través de la filosofía, un punto de reflexión al cual pueden acercarse filósofos, turismólogos, sociólogos, antropólogos entre otros y que deja abierta una invitación a investigaciones futuras.

ABSTRACT

Within the occidental reading of reality, where a very dominant and exclusive discourse prevails, there is no place for the Other's language. Then, through the hermeneutic method, this investigation intends to lay down a theoretical proposal that approaches to the possibility of having the tourism to lead the tourist to be aware about the Other.

In the globalization context, tourism represents an opportunity of getting physically nearer to the Other, of acknowledging his existence and becoming aware of his presence; and an opportunity, without understanding him, of re-creating and confirming ourselves in the face of the negation that the Other represents.

Nonetheless, it is not possible to talk about this opportunity without talking about tourism socio cultural range, where there are found diffused extremes oscillating between the alterity imposition and the recovery of the human contact which individuals have lost inside of virtual spaces.

So, tourism is proposed as the human act where a person (tourist) temporally moves himself through space for getting out of his cotidianity and getting in the cotidianity of the Other. Yet, tourism also represents the existence of barriers that do not allow the contact with the Other. Some of them have been deliberately established, maybe with the aim of not disturbing the tourist's idea of oneness; building standardized, insane spaces, out of both the tourist's and the Other's reality.

Nevertheless, physical barriers are not the only ones: there also exist the unavoidable epistemic barriers that emerge in the tourist at the presence of the one who questions the certainty of everything known. Then, who is it possible for the tourist to be a little nearer of seeing the other? The answer may be found in the prime purpose of tourism: the leisure experience.

Finally, the result is a first attempt for tourism theorizing through philosophy, a point where philosophers, turismologists, sociologists and anthropologist, among others, could reflect and that leaves an open invitation to future investigations.

...—¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,
¿cuándo somos de veras lo que somos?,
bien mirado no somos, nunca somos
a solas sino vértigo y vacío,
muecas en el espejo, horror y vómito,
nunca la vida es nuestra, es de los otros,
la vida no es de nadie, todos somos
la vida —pan de sol para los otros,
los otros todos que nosotros somos—,
soy otro cuando soy, los actos míos
son más míos si son también de todos,
para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,
vida que nos desvive y enajena,
que nos inventa un rostro y lo desgasta,
hambre de ser, oh muerte, pan de todos, ...

Piedra del Sol (fragmento) en *Libertad bajo palabra* (1935-1957).

Octavio Paz (1988)

1. INTRODUCCIÓN

La globalización ha modificado la percepción espacio-tiempo del ser humano, acercando lugares que antes eran distantes e incluso inaccesibles. Con ello, las sociedades actuales ya no están aisladas, sino que ahora pertenecen a un conjunto heterogéneo de culturas que intentan convivir en un mismo espacio.

Con esto, podría pensarse que el contacto cultural se ha incrementado a nivel mundial, y que ahora somos capaces de reconocer a ese Otro que, aunque no podamos comprender, sabemos que existe y que nos habla con un lenguaje distinto al nuestro (Aristóteles 1995).

No obstante, los avances tecnológicos que permiten dicho acercamiento, han creado espacios virtuales, en los que el hombre se ensimisma y se vuelve incapaz de oír el susurro del Otro; destruyendo la posibilidad de un contacto real. Sin embargo, este efecto de la tecnología moderna es un reflejo de la lectura occidental de la realidad, en donde predomina un discurso dominante y excluyente, en donde no tiene cabida el lenguaje del Otro. Entonces, ¿qué posibilidad tiene el ser humano de darse cuenta y de conocer a ese alguien que existe y que no somos capaces de ver?

El turismo también se ve afectado directamente por la globalización, pues se han logrado minimizar las distancias entre distintos puntos del planeta y ahora se tiene acceso a lugares antes inimaginables. Pero en este contexto de espacios virtuales se constituye además en la representación de personas acercándose a lugares distintos, a personas distintas.

Por lo tanto, la hipótesis de esta investigación es que el turismo puede proporcionar un contacto sólido entre personas de distintas culturas; que abra una posibilidad real de generar conciencia, de despertar un interés sincero por la sociedad del Otro: darse cuenta de que existe, ser capaz de distinguir diferencias y similitudes que conlleven, no a la comprensión, sino a la tolerancia y al respeto por la humanidad.

Así, el objetivo general de la investigación es establecer una propuesta teórica que permita el acercamiento a la posibilidad del turismo como generador de una conciencia sobre el Otro en el turista.

Esta propuesta se compone de la identificación de características y escenarios cognitivos*, sociales y antropológicos que debe tener la actividad turística desde el punto de vista del turista para que se facilite el contacto consciente entre éste y el Otro. Con lo cual finalmente se construye, desde presupuestos teórico-posmodernos, el concepto de turismo a través de la exploración de los conceptos de cultura, de otredad y de globalización para reconocer la función socio-cultural del turismo y re-definirlo con términos antropológico-sociales que permitan una lectura interdisciplinaria* a partir de la teoría posmoderna.

Para lograrlo, ésta investigación primeramente explora los conceptos de Cultura, Globalización, Alteridad y Turismo a través de la interpretación dentro de un contexto teórico posmoderno y con especial énfasis en su relación con el individuo como ser humano y con la sociedad.

Posteriormente, para reconocer la función socio-cultural del turismo se navega entre sus alcances socio-culturales que, absteniéndose de la clasificación de positivos o negativos, oscilan entre extremos que abarcan: el abuso de sectores desprotegidos, la recuperación del contacto humano, el encuentro del binomio lingüístico, la imposición de alteridades, la modificación de la autoconcepción de las comunidades, la generación de movimientos migratorios y la mejora en la calidad de vida de las personas locales.

Finalmente, como una parte importante de la turistificación modernista ha sido precisamente la creación de escenarios (que en numerosas ocasiones resultan plásticos y enajenantes), se analiza su construcción como una barrera física que depreda el espacio de las comunidades y que impide el contacto con el Otro acentuando las ya complejas barreras epistémicas. Y recordando a éstas últimas, se exploran los límites de la definición del ocio como experiencia de silencio e internalización del mundo circundante, comparando al turismo con la fiesta en su calidad de no cotidiano y al encuentro del turista y el Otro con la plena aceptación de una realidad infinita para la cual no alcanza el lenguaje.

Como se puede ver, el discurso teórico que aquí se presenta no pretende ser sino un ejercicio reflexivo que explora la teoría turística a través de herramientas filosóficas, acercando así la posibilidad de un estudio del turismo desde el turismo, a través de la filosofía. Por lo tanto, lo que el lector encontrará no es un trabajo performativo que responda utilitariamente a la pregunta de *¿para qué sirve?*,

* Ver glosario.

sino un trabajo interpretativo y analógico cuya mejor respuesta a dicha pregunta es la esperanza de ayudar al nacimiento de nuevas ideas que cuestionen las formas y los fondos que hasta ahora se han seguido en el estudio del turismo.

Así pues, éste es un trabajo profundamente ontológico, que reconoce del turismo su naturaleza humana y la explora alrededor de la posibilidad infinita del encuentro con el Otro. Por tanto, se trata de una reflexión que se ha alejado de los aspectos administrativos, económicos o políticos característicos de las investigaciones turísticas; y en cambio ofrece un punto de discusión a académicos de distintas disciplinas interesados por las posibilidades de teorización del turismo, como lo pueden estar antropólogos, etnólogos, filósofos, sociólogos, turismólogos, entre otros.

En cuanto al estado de la cuestión, hasta este momento no se han encontrado trabajos previos que traten sobre la relación entre el concepto de alteridad y nuestra área de estudio. Sin embargo, sí se han encontrado trabajos que estudien independientemente la propuesta de la alteridad y del turismo bajo una línea metódico-teórica similar a la que involucra la presente investigación.

En el tema de alteridad, se encuentran los pensadores franceses del Siglo XX Jean-François Lyotard, Michel Foucault, y Jaques Derrida —entre otros— con textos como *La condición posmoderna: informe sobre el saber* (Lyotard 1993), *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas* (Foucault 1997) y *The Deconstruction of Actuality* (Derrida 1994) entre otros. Es a partir de sus propuestas —entre ellas el *giro lingüístico* y la *deconstrucción*— que se abre la posibilidad de visualizar la realidad de manera discursiva, que permite distintas lecturas igualmente válidas; y gracias a esto, entre sus propuestas se ve renacer al *Otro* desde una perspectiva filosófico-teórica.

A partir de estas ideas se delinea el concepto de *Subalternidad*, tratado ampliamente por autores como Homi K. Bhabha, Edward W. Said, y Gayatri Chakravorty Spivak en obras como, *Location of culture* (Bhabha 2004), *Culture and imperialism* (Said 1993), *Orientalism* (Said 1979) y *Of Grammatology* (Derrida, Spivak 1998). Con ellos se ejemplifica una amplia corriente de pensadores que cuestionan profundamente el discurso dominante de Occidente*, y reafirman la propuesta de que se edifica sobre la exclusión de todo aquello que no ha tenido cabida en dicho discurso: en la exclusión del *Otro*.

En el caso del turismo, trabajos como *The Image Guide to pseudo-events in America* de Daniel Boorstin (1964), *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies* de John Urry (1990) y *El idiota que viaja* de Jean-Didier Urbain (1990) representan a través de su nihilismo, y a pesar de él, la profunda crisis de significado que sufre el turismo en cuanto actividad humana. Sin embargo, se han encontrado especialmente afines a esta investigación algunos estudios de turismólogos que proponen la humanización de la actividad turística como Napoleón Conde en *La hermenéutica dialéctica transformacional, el turismo, el derecho y las ciencias sociales* (2008b).

Como ya se mencionó, se utilizará el método hermenéutico y dialéctico (Conde Gaxiola 2008a, 2008b), basándose en las teorías interpretacionales de Subalternidad. Para ofrecer una teorización de los conceptos de cultura y otredad, así como su aplicación y aportación al turismo desde la relectura que demanda la situación global de hoy.

Se ha escogido de entre un amplio corpus metodológico, debido a que ofrece un conjunto de estrategias que son especialmente eficaces para el desarrollo de este trabajo. Entre sus características más destacadas se encuentra su capacidad inclusiva que permite la problematización desde una perspectiva polivalente* y ordenada, y que concede el diálogo entre distintos métodos; es decir, fomenta la convivencia de diferentes ángulos de reflexión de manera cordial y equitativa.

Dentro del método hermenéutico, se ha escogido la hermenéutica analógica* (Beuchot Puente 2000) en un intento por conservar el equilibrio entre las propuestas unívocas y herméticas* y las propuestas equívocas* y caóticas. Es decir, se busca una mediación en donde se acepten y estudien las contradicciones que se ofrecen en un discurso que se lee desde distintos lenguajes, pero con una categorización ordenada que lleve a una reflexión, prudente y comprensiva, del texto.

Con esta estructura metodológica se busca evitar la visión fragmentada y anti-ontológica*, que se ha presentado a menudo en el estudio del turismo y de su contexto*. Por el contrario, con este método se pretende dar una visión holística*, analógica y dialéctica, teniéndolo como un fenómeno esencialmente humano y proporcionándole su propio sistema conceptual a partir de un diálogo interdisciplinario.

* Ver glosario.

Las líneas de investigación a seguir se han elegido por constituirse en una propuesta incluyente, que acepta la conceptualización de un mismo discurso a partir de diversas formas de reflexión, e incluso, desde distintas disciplinas.

En este caso se presentará el marco a partir del cual se activarán las reflexiones pertinentes para alcanzar los objetivos que envuelven la re-construcción de los conceptos de cultura, de otredad y de turismo.

Este acercamiento al tema que nos interesa se realizará desde el pensamiento de intelectuales que siguen a los filósofos franceses del siglo XX, tales como Michel Foucault, Jacques Derrida y Jean-François Lyotard, que ahora se consideran como los detonantes del pensamiento posmoderno.

A partir de las ideas de estos pensadores es que se construye el *giro lingüístico* (Foucault 1997, Derrida 1998, Lyotard 1993), una propuesta que rompe con la categorización inflexible, *univocista*, que caracterizó a los estudios de la modernidad. Es a partir de esta idea que se abre la posibilidad de cuestionar desde una perspectiva dialéctica e histórica el alcance de los conceptos que manejamos actualmente; pero sobre todo, nos brindan la posibilidad de una lectura auténticamente interdisciplinaria al aceptar la validez de distintos puntos de reflexión acerca de un mismo discurso.

De igual manera, se seguirá la visión que nos ofrecen los estudios culturales y de subalternidad de Homi K. Bhabha, Edward W. Said, y Gayatri Chakravorty Spivak, que establecen una fuerte crítica a las etiquetas conceptuales con las que se han delineado las fronteras de lo Otro (Bhabha 2004) y que evidencian los conflictos culturales a los que se enfrenta la sociedad global y el discurso justificante con el que se entorpece el conocimiento del Otro (Said 1996).

Con respecto a los estudios surgidos en el turismo, es necesario especificar que en general se rigen por las principales corrientes epistémicas* que se han seguido para estudios de otras disciplinas sociales. Entre ellas, se seguirán las visiones hermenéuticas (Conde Gaxiola 2008b), por ser aquellas que se consideran más afines

De esta forma se teorizarán* los conceptos de globalización, cultura y turismo a través de estrategias en las que tendrán cabida diferentes disciplinas sociales y algunos de sus elementos metodológicos más característicos.

Al seguir estas líneas de pensamiento, se pretende analizar la epistemología del turismo a través de la deconstrucción para teorizarla desde los estudios culturales y desde algunas propuestas que surgen con la posmodernidad. Desde las estrategias sugeridas por estos estudiosos se problematizará* la cuestión de la Otredad y del turismo, de tal modo que se logre una visión holística de este fenómeno humano, que nos permita conceptualizarlo con sus propios términos desde una plataforma inclusiva e interdisciplinaria

A modo de nota, es necesario aclarar que a lo largo de la presente investigación el lector encontrará términos técnicos o latinismos propios de la materia (turismo) o del método (hermenéutica) —como *univocismo*, *equivocismo* y *turistificación* entre otros— que no han sido aceptados por la Real Academia Española, pero cuyo uso en textos académicos y filosóficos se encuentra ampliamente difundido como lo muestra la publicación *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil* (Beuchot, Vattimo, Velasco Gómez 2004) memorias de un debate llevado a cabo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.

* Ver glosario.

2. MARCO TEÓRICO CONCEPTUAL

A continuación se presentarán las teorías medulares que se siguen para el trabajo que nos concierne. Cabe mencionar que debido a la complejidad y amplitud de las mismas se ha considerado pertinente elaborar una explicación simplificada, con sólo sus ideas principales, o en su defecto, aquéllas que más afectan a la línea de investigación que se sigue.

Con respecto a la Deconstrucción, es importante resaltar que no se usará como herramienta de teorización debido a la complejidad tanto de los conceptos que se manejan, como de la propuesta misma. Sin embargo, sí es una teoría a partir de la cual es posible utilizar propuestas discursivas de deconstrucción que colaboren a otorgar un cuerpo teórico sólido a la presente propuesta.

También se despliegan las definiciones de los principales conceptos involucrados en esta investigación. Para ello se ha delimitado el estudio al período comprendido por el siglo XX y XXI eligiendo pensadores dentro de dicho rango temporal; debido a que es en este período histórico en que se encuentran los mayores avances teóricos de los conceptos a estudiar; salvo en algunas excepciones que se han considerado pertinentes.

2.1. Posmodernidad

Las teorías de posmodernidad se manifiestan a partir de la segunda mitad del siglo XX, detonadas por pensadores que en un principio no se consideran a sí mismos como posmodernos — Michel Foucault y Jacques Derrida, entre otros—; pero que sus ideas permiten la articulación de una serie de propuestas filosófico-discursivas que cuestionan las ideas totalitarias de la modernidad.

El término *Posmoderno* fue utilizado por primera vez 1979 por Jean-François Lyotard, quien lo trata en su obra *La condición posmoderna: informe sobre el saber* (1993). Para él, “*lo posmoderno sería la interpretación conforme a la paradoja del futuro (post) anterior (modo)*” (2001 pág. 24). Es decir, propone que lo *posmoderno* es la interpretación *por venir*, es la celebración de la posibilidad infinita que surge de la diferencia irreductible entre distintos lenguajes y entre el lenguaje y la realidad (2001)

En la modernidad se da *forma* a la realidad; se muestra lo sublime, lo infinito, como una forma ausente a través de los límites de la presentación, que nunca es suficiente. Para la modernidad es necesario contener esta diferencia entre lo concebible y la inconmensurable realidad a través de una *forma* estable. En la posmodernidad se abraza la impresentabilidad de lo sublime como la eterna posibilidad de lo *Otro*, de lo incognoscible (Lyotard 2001). En la posmodernidad se rechaza la existencia de *formas* correctas porque, “*por muy bien formulada que pueda estar la forma [...] como idea, no podemos mostrar ningún ejemplo definitivo de ella* (Jenkins 2006 pág. 130)

Las teorías de posmodernidad critican a la modernidad, problematizan su certeza epistemológica, unívoca, de definiciones totalitarias. Sin embargo, no se consideran como su contrario, ni como su antítesis: para Lyotard lo posmoderno es “*parte de lo moderno*” (2001 pág. 4). Una forma que se puede suponer aceptable para describirlas, es decir que conforman un re-pensamiento de las formas de conocimiento que hemos aplicado hasta ahora (sobre todo en la modernidad), y la propuesta de romper con el paradigma de dichas formas, de “*permitir que el pensamiento quede a la deriva, libre...*” (Jenkins 2006 pág. 122)

2.2. Hermenéutica

El término griego *ἐρμηνευτικός* (*hermeneutice*), a consideración de Heidegger no significa interpretar sino conducir el mensaje y el anuncio (1959); y al latinizarse derivó en *hermenéutica*. El término era ya utilizado en la filosofía antigua por autores como Aristóteles, quien le da el sentido de *expresión lingüística* de los sentimientos del alma (1983, 1995, 2002, 2003, 2007, 2008); y como Platón, quien la sitúa en la categoría de técnica, pues para él consiste solamente en transmitir los mensajes sin la necesidad de comprenderlos y sin responsabilidad sobre ellos (1980, 1992, 1993, 2006).

Sin embargo, la hermenéutica sobrevivió y se convirtió en el medio por el cual se pudieran interpretar los mensajes de los dioses principalmente a través de las escrituras, y posteriormente no sólo los mensajes sagrados. En ésta línea, el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, define a la hermenéutica como la disciplina de la interpretación de los textos, considerada ciencia en tanto que esta dotada de una teoría sistematizada y de postulado propios; sin embargo, también es arte pues no carece de la intervención de la intuición (2008). Para Beuchot, la interpretación se entiende como la continuidad de la comprensión profundizante con la capacidad de explicación del significado obtenido y por tanto, la hermenéutica proporciona el marco conceptual para la interpretación en diversas áreas del conocimiento (1999, 2000, 2002, 2007, 2008).

Así, el objeto a interpretar es un texto, el cual se ubica en su contexto para después re-contextualizarlo (Conde Gaxiola 2008b). En general, los textos son escritos, pero también se pueden considerar como texto las expresiones orales, los actos e incluso la realidad (Beuchot 2008)

En este caso, nuestro discurso gira en torno al turismo, que se constituye como texto en tanto acción significativa que lleva en sí una conciencia, una responsabilidad y una intencionalidad voluntaria (Ricoeur 1986); posee un lenguaje propio, y por tanto es posible decodificarlo* en su contexto para estudiarlo holográficamente.

En el ejercicio hermenéutico aparecen dos actores: el lector y el autor, cuya interacción con la intencionalidad del texto da lugar a la univocidad o a la equivocidad de la interpretación. Una vez que el

* Ver glosario.

autor crea al texto con una determinada pretensión, es trabajo del lector recuperarlo y discernir dicha pretensión, cuestión ardua pues le es inevitable mezclar sus propias intenciones (Beuchot Puente2000)

Así pues, cuando la interpretación privilegia al autor y pretende una sola lectura literal, sin tomar en consideración la influencia del lector, resulta objetivista, unívoca, que acepta una sola interpretación como válida y procura una certeza que es inalcanzable. Opuestamente, cuando se privilegia al lector y se niega la posibilidad de recobrar aunque sea en un mínimo grado la intención original del autor, se llega a una interpretación equívoca, es decir, subjetivista, ambigua y caótica que ha perdido toda esperanza de alcanzar una significación concreta (Beuchot Puente2000)

Como punto intermedio entre estos dos extremos, la hermenéutica analógica (Beuchot Puente 1999, 2000, 2002, 2007, 2008, 2009) nos sugiere la posibilidad de encontrar el equilibrio entre el autor y el lector, entre lo unívoco y lo equívoco, aceptando la existencia de más de una interpretación válida, pero restringiendo su número lo más posible (Beuchot Puente 2000). Es la apertura a una factible pluralidad ordenada:

“[La hermenéutica analógica] Es el modelo de la *phrónesis* o prudencia [...] En la analogía* predomina la diferencia sobre la identidad, somos más diferentes que parecidos, y con ello tiene la capacidad de privilegiar las diversidades y el pluralismo, pero sin que se disperse en un relativismo sin freno” (Beuchot Puente2009 pág. 15)

* Ver glosario.

2.3. Deconstrucción

La Deconstrucción es una propuesta que desarrolló el filósofo-político francés Jacques Derrida a lo largo de toda su obra, y que se considera como una de las teorías que abren paso a las posibilidades discursivas del posmodernismo.

Esta teoría se basa en la premisa de que la realidad es un texto, un discurso, en cuanto que existe en la medida en que se expresa a través del lenguaje y de sus juegos de significados: lo que no se pueda expresar, no existe. Esto no significa que un determinado hecho no sea real fuera de la palabra o del texto; sino que, al no poder usar el lenguaje para expresarlo, esta parte de la realidad queda fuera de nuestro entendimiento y de toda posibilidad de representación:

“Lo que yo llamo “texto” implica todas las estructuras llamadas “reales”, “económicas”, “históricas”, “socio-institucionales”, en suma, todos los referentes posibles. Otra manera de recordar una vez más que “no hay nada fuera del texto”. Eso no significa que todos los referentes estén suspendidos, negados o encerrados en libros [...] Pero sí significa que todo referente y toda realidad tienen la estructura de una huella diferencial, y que no es posible hacer referencia a esa “realidad” más que en una experiencia interpretativa.” (Derrida 1992 pág. 83)

Cuando la representación es sólo posible a través del texto, está sujeta a los *juegos de lenguaje*, al *différand* irreductible que implica que al mismo objeto se le pueden dar diferentes interpretaciones; es decir, que habrá diferentes lecturas del mismo discurso, y también distintos discursos con intencionalidades variadas. Este aparente relativismo no pretende negar los hechos, es más bien la aceptación de distintas versiones discursivas en torno a ellos.

Siendo el lenguaje la parte medular de la Deconstrucción, Derrida lo visualiza como una cadena infinita de significantes. Es decir, que ninguna palabra tiene un significado total, sino que cada una depende del significado de otras para explicarse y, por lo tanto, la relación de significantes resulta infinita, pues es posible asignar a cada una de ellas una serie de significantes relacionados, diferentes, que la definen y que a su vez tendrán su propia cadena de significantes.

Entonces, el significado resulta inestable *por naturaleza*, por lo que es necesario darle cierta estabilidad —la cual resultará siempre artificial—, a través de la organización de los significantes, otorgándoles un cierto orden, una estructura:

“Todo lo que un punto de vista deconstructivo intenta mostrar es que, puesto que las convenciones, instituciones y consensos son estabilizaciones [...] eso significa que son estabilizaciones de algo en esencia inestable y caótico. Así, se hace necesario estabilizar precisamente porque la estabilidad no es natural [...]; es debido a la inestabilidad que la estabilización se hace necesaria.” (Derrida 1996a.83)

Siguiendo con ésta idea, Derrida propone que la estructura del pensamiento occidental, la organización que se les ha dado a los significantes, se basa en la formación de binomios, es decir, de dos significantes que se han relacionado entre sí, y de entre los cuales uno se privilegia sobre el otro.

Esta organización estabiliza los términos separando sus características “específicas”, y relegando al segundo término todo aquello que no se considera como parte del principal, que se contrapone a él, es decir, todo aquello que *no es*. Entonces, el segundo término se convierte en el Otro, el que no tiene cabida dentro del discurso y que por lo mismo es imposible de comprender, el que ha quedado relegado a ser la negación del término principal y sin el cual no habría estabilidad (Derrida 1994)

Sin embargo, resulta que no hay ninguna razón que nos obligue a organizar los términos de esa forma, es una estructura arbitraria cuyo objetivo es la estabilización (siempre temporal) de los términos.

De esta forma es posible cuestionar la organización que se ha dado a los binomios, ya que existirán características, significantes, que no pertenezcan exclusivamente a una de las partes del binomio, sino a ambos términos. En ese momento la estabilidad se pierde, y nos da la libertad de imaginar una organización discursiva diferente, una serie de posibilidades infinitas de *lo que podría ser o haber sido*:

“Pero ese caos * e inestabilidad, que es fundamental, fundacional e irreductible, es a la vez naturalmente lo peor contra lo cual luchamos con leyes, reglas, convenciones políticas y hegemonía provisional, pero al mismo tiempo es una oportunidad, una oportunidad de cambiar, de desestabilizar. [...] El caos es a la vez un riesgo y una opción, y es aquí donde lo posible y lo imposible se entrecruzan” (Derrida 1996a.83)

* Ver glosario.

2.4. Cultura

Individuos y sociedades definen su forma de vida desde distintas perspectivas, de acuerdo con sus circunstancias de tiempo y espacio. La identidad de un pueblo se forma a lo largo de los siglos, desarrollando elementos culturales distintivos que los diferencian de cualquiera otra comunidad, que los hacen ser quienes son y no alguien más. Es gracias a ellos que podemos afirmar que las personas de la comunidad Masai de Kenia son distintas a las de la comunidad afro-americana de Canadá, y la acepción sería aceptada de manera generalizada aunque no haya ninguna base biológica para dicha afirmación. Entre estos elementos de diferenciación se encuentran el arte, los mitos, la religión, la moral, las creencias, la vestimenta, la gastronomía, los ritos, las tradiciones, las costumbres y la lengua.

A lo largo de su historia, ellos se convierten en un reflejo de la evolución de la sociedad, en donde se imprimen sus creencias, percepciones, tecnologías, conceptos e imaginarios. Empero, aunque todos estos elementos pueden considerarse como parte de la cultura de un grupo social, por sí mismos no constituyen una definición satisfactoria de *cultura*, pues sería una visión reduccionista que limita los alcances ontológicos del concepto a una lista de términos en donde no se distinguen las relaciones entre ellos o entre ellos y la sociedad de donde nacieron; y que equivaldría a afirmar que si se conocen e incluso dominan todos o algunos de ellos (como el lenguaje) se podría llegar a comprender la cultura.

Pero entonces, ¿qué es *la cultura*? ¿Es posible hablar de *la cultura* o necesariamente serán *las culturas*? Tal vez uno de los pensadores modernos más influyentes en esta materia sea el antropólogo Edward B. Taylor quien, en 1871, se aventuró a proponer una definición, diciendo que la cultura es:

“... aquel complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre. La situación de la cultura en las diversas sociedades de la especie humana, en la medida en que puede ser investigada según los principios generales, es un objeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre.” (1995 pág. 29).

Esta declaración, si bien no es la primera (ya se hablaba del término *cultura* entre algunos filósofos griegos), es interesante porque se nos muestra como el reflejo de la visión positivista que predomina en los estudios del S. XIX y XX. En ella, la mención de los elementos que se consideran

como parte de la cultura, a saber: “...*el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre*”, resalta por una aparente suficiencia que, sin embargo, pone de manifiesto la separación —y preeminencia— del *conocimiento* (entendido como conocimiento racional o científico) sobre todas las otras manifestaciones de la cultura, que así quedan relegadas (sin razón) a una posición de no-conocimiento.

Pero dejando de lado la crítica al pensamiento modernista que se expresa a través de esta definición, también queda la pregunta de qué se entiende por *hábitos y capacidades*, y qué otros pueden ser no solo adquiridos, también creados o modificados, por el hombre. Tampoco se detiene a responder qué relación existe entre la cultura y su espacio-tiempo característico; y por supuesto, la cuestión de por qué se omitió al lenguaje como parte de los elementos característicos de una cultura dada.

Pero, aún más interesante resulta la segunda parte, en donde se afirma que la *situación de la cultura* es un *objeto apto para el estudio* siempre y cuando pueda ser investigada *según los principios generales*. Aquí se nota un intento por legitimizar el estudio de la cultura (*¿la situación de?*) a través de su reducción a las formas que en ese momento se consideraban como *generales* (y únicas) excluyendo a todas aquellas posibilidades que escaparan a dichos *principios generales*.

A pesar de todo esto, la definición de Taylor se puede considerar como una de las primeras de la época moderna que se atreve a proponer un significado concreto de *cultura* per sé, y no sólo como un elemento supeditado a los procesos socio-económicos de una sociedad determinada.

A partir de entonces, han surgido definiciones de *cultura* más o menos similares, de entre las cuales destaca la de Ralph Linton, quien afirma que:

“la cultura es la herencia social de los miembros de una sociedad, puesto que no existe sociedad ni individuos que carezcan de cultura, pues toda sociedad o individuo posee una cultura, y todo ser humano es culto en el sentido que es portador de una u otra cultura.” (1971 pág. 45)

Aquí parece que el estudio de la *cultura* se vuelve equívoco, casi poético, y parece que la sentencia de este antropólogo no ayuda a esclarecer qué es la cultura, pues la idea de *herencia social* se vuelve tan general, tan poco delimitada, que podría referirse a casi cualquier cosa. No obstante, parece ser que su aportación radica en que propone que la *cultura* no sólo es un conjunto de elementos

(cualesquiera que éstos sean ya que él no los enuncia), sino que es algo inherente a todo ser humano — independientemente del debate que pudiera surgir sobre si la cultura es algo que se pueda poseer—. De esta forma, el concepto de *cultura* adquiere una dimensión ontológica que no se había contemplado antes.

Más recientemente y después de numerosas definiciones y de los aún más numerosos conflictos político-culturales que caracterizaron al siglo XX, la Organización de las Naciones Unidas, a través de su agencia especializada para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) ofrece su propia visión de *cultura*, en donde podemos observar la influencia de definiciones anteriores. Así, la UNESCO dice que:

“...la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden” (1982).

Como se puede notar, esta institución no se aventuró a dar una lista de elementos que definieran la cultura (como lo hiciera Taylor), tal vez por la infinita responsabilidad que significaría el decidirlos y que conlleva siempre el riesgo de la omisión, de la exclusión.

Sin embargo, aquí tenemos de nuevo la idea de que la *cultura* es algo propio del hombre en cuanto ser humano, pero además se muestra la relación que tiene con el individuo. Es decir, ya no se muestra la *cultura* sólo como una característica o como una situación, sino como algo que esgrime una estrecha relación con el individuo, con la capacidad de influirlo en su pensar y en su actuar, aunque nunca se habla de la interacción con la sociedad en su conjunto.

Tampoco se menciona la influencia que tiene el individuo sobre la *cultura*, por lo que resulta una visión totalitaria, en donde la *cultura* posee cualidades y funciones ontológicas, éticas y trascendentales con respecto al individuo que parecieran privarlo casi por completo de su libre albedrío, sometiéndolo a la estabilización de lo que *es*, y privándolo de su propia posibilidad de lo que *podría ser*.

Sin embargo, no hay ninguna respuesta al cuestionamiento sobre la relación de una cultura con su espacio-tiempo y, ciertamente, no fue posible que naciera en occidente, sumido en su *nostalgia de*

espacio y su tiempo vacío de particularidad (Paz 1981). En cambio, en oriente encontramos la propuesta de una estrecha relación entre el individuo y su entorno, y entre éste y la cultura. Sobre esto, Watsuji Tetsuro afirma que el ser humano, más allá de ser naturalmente social, posee una relación inevitable e inalienable con lenguaje y cultura, tradiciones, expectativas y personas (1961).

La idea de que el hombre es un ser social no es nueva, y se ha desarrollado ampliamente a lo largo de siglos de filosofía occidental; lo que resalta de la concepción de Watsuji es la fuerza con que dota al lazo que une al hombre con su medio, como algo inherente al ser humano, por el simple hecho de ser, aún antes de nacer y aún sin tener conciencia de dicha relación.

Sin explicar por qué distingue a la cultura del lenguaje y las tradiciones, Watsuji incluye un factor fundamental para la construcción de un concepto de *cultura*: el ambiente, a lo que él llamó *Clima Cultural*, determinante para la formación de personas y culturas. Como parte de este concepto se encuentran elementos visiblemente geofísicos —como la topografía, temperatura, humedad e incluso vegetación— que tal vez por su inmediatez no se habían considerado dentro de los conceptos filosóficos occidentales, y cuya inclusión dentro de la concepción de la *cultura* posee la sencilla belleza de la filosofía oriental. Con esto, Watsuji hace explícito lo que era evidente: el entorno influye expresamente en la forma en que una sociedad concibe y organiza su tiempo y espacio (1961).

El resultado (con su tecnología, arquitectura, gastronomía y vestido, entre muchos otros elementos), junto con las relaciones sociales que de él surgen, es también parte del concepto de *clima cultural*; con lo cual ya no sólo se tienen componentes en apariencia aislados, como los enumeraba Taylor, sino un complejo rompecabezas en el que cada pieza se une a todas las demás y, interrelacionadas e interdependientes, forman el aspecto más perceptible de la cultura: el estilo de vida de una comunidad.

Aún más, para Watsuji ésta relación del ser humano con su medio ambiente es bilateral, con una influencia mutua y continua a lo largo de la historia que los moldea a ambos, creando la red que da forma a los valores y actitudes de las personas inmersas en una cultura dada. Entonces, para él, la cultura es justamente esta mutua influencia milenaria que continúa afectando el presente cultural de las personas (1961).

Como se puede ver, el concepto de *cultura* es altamente sensible al contexto y ha sido ampliamente estudiado por pensadores de diversas disciplinas, por lo que han surgido definiciones enmarcadas dentro de muy variadas epistemes. De entre ellas, se distinguen sin dificultad las definiciones filosóficas, sociológicas y antropológicas, por ser desde estas áreas del conocimiento de donde han surgido la mayor parte de los estudios hasta ahora; sin embargo, no es un concepto exclusivo de estas áreas, por lo que podemos encontrar valiosos estudios que han arrojado otras ciencias como la psicología.

Roberto A. Follari lo explica diciendo que:

Todo desarrollo filosófico supone una cierta condición histórica que a la vez opera como espacio de constitución y como referente discursivo; y todo análisis de las modalidades culturales específicas, implica presupuestos teóricos definidos acerca de su categorización e interpretación (2000 pág. 17).

Con esto, él afirma que toda conceptualización de una cultura en específico, o del concepto general de cultura está sujeta a una doble contextualización: dentro de la *condición histórica* y dentro de los *presupuestos teóricos*. Son precisamente estos últimos los que sugieren la variedad de disciplinas a través de las cuales se ha visualizado el concepto de cultura, pues cada una posee los propios, y aunque en algunos casos pudiesen ser comunes o similares a más de una disciplina, otorgan a cada una su particular posición teórica de interpretación.

En el caso de la *condición histórica*, Gadamer diría que se trata no sólo de la contextualización del texto, en este caso encarnado por una cultura específica o por el concepto de cultura, sino también del lector que le recupera e interpreta en un desarrollo filosófico.

Sin embargo, además de la imagen de esta doble contextualización, Follari proporciona entre líneas una idea del concepto de cultura que pareciera seguir, con términos de la filosofía occidental, con la línea de Watsuji y lo que él llamó *Clima Cultural*: la cultura supone una cierta condición histórica como espacio de constitución y como referente discursivo.

Con todo, Watsuji y Follari proporcionan además una imagen que permite imaginar por qué resulta imposible comprender culturalmente al Otro: la inmensidad de las redes culturales de una comunidad está más allá de las posibilidades epistémicas del ser humano.

Esta diversidad de visiones pone de manifiesto la complejidad e irreductibilidad del concepto, que sigue escapando a nuestros intentos de explicación. Finalmente, lo único que podríamos afirmar siguiendo la línea teórica que se ha desarrollado hasta ahora, es que para alguien que no ha nacido en el seno de una cultura, le es imposible comprenderla en su complejidad y sólo puede acercarse a ella a través del contacto parcial con los elementos que la forman. Un contacto que si es ontológico, racional e instintivo al mismo tiempo nos permite adentrarnos a la profundidad de los imaginarios de un pueblo distinto y estar un poco más cerca de reconocernos como humanos a través de la percepción de su existencia.

2.5. Globalización

Para explorar las definiciones de Globalización es necesario visualizar los distintos enfoques con los que se le ha estudiado. De acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, el término “globalización” empezó a usarse comúnmente desde la década de 1980, refiriéndose a “*el proceso mediante el cual un creciente flujo de ideas, personas, bienes, servicios y capital llevan a la integración de economías y sociedades*” (1989). Para esta organización son determinantes la creciente liberalización del comercio y los avances en tecnologías de comunicaciones y transportes (FMI 1989). La palabra “globalización” también se usa para nombrar al movimiento de personas (fuerza laboral) y de conocimiento (tecnología) mundiales, siendo el resultado de la innovación humana y del progreso tecnológico que facilita y acelera las transacciones internacionales (FMI 1989).

No es de sorprender que esta sea una visión economicista, pues se trata de una de las organizaciones más importantes en lo que a política económica concierne a nivel mundial. Así pues, en esta definición se explica la Globalización con términos económicos tales como *transacciones, libre comercio y movimiento de fuerzas productivas*, que si bien es cierto, que forma parte importante del fenómeno, resultaría fragmentada la imagen si sólo se tomara en cuenta este aspecto.

Por otro lado, la definición del FMI no cumple con la condición de historicidad y multidimensionalidad que nos permita ver a la Globalización con una perspectiva analógica. Al contrario, llega a ser simplista, pues reduce el fenómeno a una sola variable: la economía; punto de vista unilateral y por lo mismo peligroso (Braudel 1979)

Más acertada es la visión de la Globalización como proceso histórico, es decir, como una serie de cambios complejos a nivel económico, social, tecnológico, cultural y político, basados en la creciente interdependencia, integración e interacción entre personas y sociedades en lugares distintos (Croucher 2004 pág. 10). De esta forma, se puede visualizar al fenómeno circunscrito en un espacio-tiempo bien definido y con una serie de factores identificables que se constituyen en causas y consecuencias del proceso.

Tal es la descripción que Marx y Engels hacen en su *Manifiesto del partido comunista*, aún antes de que se acuñara el término de Globalización:

“El descubrimiento de América y las circunnavegación de África crearon un nuevo terreno para la burguesía ascendente. Los mercados de las Indias Orientales y de China, la colonización de América, el intercambio de las colonias, el incremento de los medios de cambio y de las mercancías en general procuraron al comercio, a la navegación y a la industria un auge desconocido hasta entonces, y con ello, una rápida evolución del elemento revolucionario en la sociedad feudal en descomposición [...], los mercados siguieron creciendo ininterrumpidamente, la demanda no dejó de aumentar de continuo. Tampoco la manufactura bastaba ya. Entonces, el vapor y la maquinaria revolucionaron la producción industrial. La manufactura fue sustituida por la gran industria moderna, la clase media industrial fue sustituida por los millonarios industriales, los jefes de ejércitos industriales enteros, los burgueses modernos. La gran industria ha creado el mercado mundial, que fue preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial ha impulsado una evolución inconmensurable del comercio, la navegación, de las comunicaciones terrestres. Ésta ha influido a su vez en la expansión de la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, se desarrollaba la burguesía, aumentaba sus capitales, relegaba a un plano secundario a todas las clases heredadas de la Edad Media [...]. La necesidad de dar cada vez mayor y más extensa salida a sus productos lanza a la burguesía de una punta a otra del planeta. Tiene que anidar por doquier, tiene que establecerse por doquier, tiene que crear conexiones por doquier [...]. Las primitivas industrias nacionales han sido aniquiladas y aún son aniquiladas a diario. Son desplazadas por nuevas industrias cuya introducción se convierte en una cuestión vital para todas las naciones civilizadas, por industrias que no elaboran ya materias primas locales, sino materias primas procedentes de las zonas más alejadas y cuyos productos no se consumen ya únicamente en el propio país, sino en todos los continentes a la vez. Nuevas necesidades que reclaman para su satisfacción los productos de los países y climas más remotos, ocupan el lugar de las antiguas, satisfechas por los productos nacionales. Frente a la antigua autosuficiencia y aislamiento locales y nacionales, irrumpe un tráfico en todas las direcciones, una dependencia general de las naciones las unas respecto a las otras. Al igual que en la producción nacional, en la intelectual. Los productos intelectuales de las diferentes naciones se convierten en patrimonio común. La limitación y el exclusivismo nacionales se vuelven cada día más imposibles, y a partir de las múltiples literaturas nacionales y locales se configura una literatura universal...” (1848 pág. 15).

Marx y Engels también sitúan a la economía como parte fundamental del fenómeno (aún no se le daba el nombre de “Globalización”). De hecho, plantean la activación del proceso a través de las fuerzas de producción y de mercado. Sin embargo, aquí ya tenemos una visión más amplia e inclusiva: se describe el pasado, el presente y el futuro del proceso; y además se toman en cuenta otros factores, como

la tecnología (causa y sustento material de la globalización) y los posibles efectos culturales e intelectuales del proceso.

Esto confirma que la Globalización sí tiene un fundamento en las actividades económicas del ser humano, que lo han llevado a buscar nuevos horizontes que le permitan satisfacer sus necesidades con los escasos recursos que posee. Respecto al inicio de la globalización, al igual que Marx y Engels, Inmanuel Wallestein coincide en que empieza cuando los españoles llegan a América buscando la India (2006). Enrique Dussel lo explica con otras palabras, pero refiriéndose al mismo periodo de tiempo: la globalización se da con la modernidad (fin de la edad media), cuando se buscan nuevas rutas, nuevos mercados y productos para el comercio; a partir del cual se da el colonialismo y la conquista, es decir, la imposición de cultura y de productos (1990).

Es imposible pretender que una definición de Globalización incluya todos estos factores; por lo que fuera más prudente hablar, no de una, sino de varios tipos de globalización: económica, política, cultural y social, entre otras (Estefanía 2002).

Dentro de esta división simbólica de la Globalización, destaca la llamada *Globalización Neo-Liberal* (Estefanía 2002 pág. 37) por ser la que más comúnmente se describe en textos científicos, acentuando la unívoca supremacía de la economía sobre otras disciplinas no menos importantes. Es a éste tipo de Globalización al que se refieren cuando se habla de transacciones transfronterizas, interdependencia de mercados, tendencia de no intervención de los gobiernos, regulación de oferta-demanda por fuerzas del mercado y la tendencia a que “los que tienen, tengan más” (Estefanía 1996 pág. 27), y es la que define claramente el FMI.

Sin embargo, tal como se mencionó anteriormente, la globalización no sólo tiene efectos económicos. Uno de los efectos sociales más remarcables que ha tenido este proceso sobre el ser humano contemporáneo, es la modificación de su percepción de la estructura espacio-tiempo de su existencia social, tal como lo describe Heidegger:

“All distances in time and space are shrinking. Man now reaches overnight, places which formally took weeks and months of travel” (1950 pág. 165)

Traduciendo:

“Todas las distancias en tiempo y espacio se encogen. El hombre ahora alcanza, durante la noche, lugares que anteriormente tomaban semanas y meses de viaje” (1950 pág. 165).

Así vemos que, asociado al innegable factor económico, en la Globalización se ven envueltos todos los aspectos de la vida del ser humano, aún aquellos más íntimos que forman su cotidianidad* y que representan la forma en que se resuelve las preguntas fundamentales de qué significa vivir en un lugar específico y de cómo ese lugar debe ser ordenado (Robertson 1995 pág. 25). Es decir, afecta a la comprensión misma del mundo para visualizarlo “como un todo” (Robertson 1995 pág. 40).

Siguiendo la idea de Heidegger, la percepción humana de la distancia se modifica debido al cambio en el tiempo requerido para recorrerla o, de una forma más general, la percepción espacial está determinada por el tiempo que se necesita para realizar una actividad específica dentro de ese espacio. Pero ¿qué ocurre con la percepción del tiempo?

Heidegger habla de las distancias que “se encogen” debido a una velocidad dada; mientras que Henry Adams diagnosticaba una *Ley de la aceleración*, fundamental para estudiar a la sociedad moderna (1931). Marshall McLuhan amplía el concepto para declarar que el mundo no sólo se hace más pequeño en la percepción humana, como lo dijera Heidegger, sino que además, existe una “*aceleración en todos los niveles de la organización humana*” (1964 pág. 103). Con esto, Adams y McLuhan redoblan la relación del tiempo con la distancia y le confieren un segundo papel: primero, la percepción del tiempo determina la percepción de la distancia; si se reduce el tiempo se reduce la distancia a un ritmo constante y casi natural. Segundo, más sutilmente, se percibe el tiempo que se toma para reducir el tiempo necesario para recorrer una distancia, de forma que el ritmo ya no es constante: es decir, cada vez es más cerca, más rápido.

McLuhan y Adams también incluyen un elemento clave dentro de la Globalización: la tecnología (McLuhan 1964, Adams 1931); pues es gracias al acelerado progreso tecnológico que este proceso a largo plazo es particularmente notorio, de tal modo que podemos observar cómo las distancias se reducen diariamente debido a que el tiempo que necesitamos para trasladarnos de un punto a otro del planeta también se reduce.

* Ver glosario.

También Marx predijo el papel que la tecnología tendría dentro de la nueva dinámica mundial:

“En su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, la burguesía ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones pasadas juntas. Sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, maquinaria, aplicación de la química a la industria y a la agricultura, navegación a vapor, ferrocarriles, telégrafos eléctricos, roturación de continentes enteros, apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras como surgidas de la tierra. ¿Qué siglo anterior pudo sospechar siquiera que tales fuerzas productivas dormitaran en el seno del trabajo social?” (1848 pág. 15).

Es el desarrollo de tecnologías lo que hace posible que exista este constante flujo de ideas, personas, productos y capitales. Los avances tecnológicos con influencia decisiva en este proceso son aquellos que permiten que la gente sepa qué está pasando en otros puntos del planeta (tecnología de telecomunicación) y aquellos que les permiten estar en esos sitios (tecnología de transportes). Así, ahora las personas pueden llegar de Santiago de Chile (Sudamérica) a Tokio (Asia) en un viaje de dos días, en vez de pasar varios meses dentro de un barco. Ahora pueden saber en Egipto que un gran temblor ha azotado a Taiwán y estar conscientes del efecto que esto puede tener en sus vidas. Esto hace que dichos lugares, junto con sus sociedades, estén más cerca unos de otros de lo que jamás habían estado antes.

Así, la tecnología se constituye entonces en la base material de la Globalización actual, pues su magnitud es posible gracias a que la evolución tecnológica ha cambiado la percepción espacio-temporal del ser humano, como ya se ha explicado anteriormente, ampliando su esfera hasta incluir lugares y épocas que antes le eran remotos.

Pero, ¿cómo establecer el nivel que ha alcanzado la aceleración de la reducción del espacio tiempo? Para responder esta cuestión, sólo puedo ofrecer respuesta fáctica: la aceleración de la reducción perceptual espacio-temporal ha alcanzado el nivel en que tanto el tiempo, como el espacio, tienden a cero. Esto no significa que vayan a desaparecer, sólo que alcanzarán irremediamente su valor mínimo dentro de la percepción. La verdadera pregunta es: ¿qué pasará en este punto? ¿Acaso esto significa que sucederá una colisión entre sociedades, culturas, clases, etcétera? No necesariamente.

La creación de espacios virtuales puede contestar esta pregunta:

[...] la geografía física deja de ser tan determinante como antaño, pues lo virtual toma su lugar en varios escenarios. En Internet, por ejemplo, los límites resultan ser tecnológicos y no territoriales,

pues, perfectamente, nos podemos comunicar con Australia, Grecia o Perú. [...] Prendemos el televisor y nos encontramos con la caída del muro de Berlín, los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York o la guerra contra Irak en nuestras pantallas y en tiempo real. Pero, si bien hemos logrado cartografiar el territorio físico de la nación, somos incapaces de hacer lo mismo con los espacios virtuales.

La globalización ha estado operando como un poderoso movimiento de aceleración y expansión de los intercambios, relativizando las fronteras, traspasando los límites, reduciendo y acercando los territorios y cuestionando las soberanías tradicionales. Aparecen ahora nuevas dimensiones espaciales o territoriales, caracterizadas por lo virtual: el ciberespacio es ahora, una dimensión ineludible en el estudio de las nuevas tendencias sociales, culturales, económicas y políticas (Viano Santana, Rodríguez 2005 pág. 4).

Por tanto, resultado del avance tecnológico, las comunidades se han volteado hacia estos espacios alternos, reales, que permiten la convivencia y aprendizaje (pacífico o no) de sus individuos con una diferencia de tiempo con valor cero. Es también en estos espacios virtuales en donde se llevan a cabo la mayor parte de las transacciones financieras tan características de la Globalización Neoliberal (Estefanía 1996).

Empero, esta forma de convivencia y conocimiento despoja a los individuos de su entidad ontológica, los envuelve en un contexto excluyente, ideológica y físicamente; exponiéndolos a un aislamiento total, que no significa más que el ejercicio de una negación completa de la existencia del Otro, anulándolo, reduciendo las diferencias de lo que *no es* a la simple nada del *no ser* de lo que, además, jamás *podrá ser*: se apropia la infinita otredad dentro de la singularidad de uno.

Esto significa el ejercicio de una violencia sin fin, algo que se parece al concepto del mal radical de Kant, y que Derrida denomina como *Lo Peor* (1998 pág. 65) cuando se refiere a la exclusión de todos los Otros, una exclusión completa que al omitir al *différand*, infinitamente irreductible, resulta en una violencia también infinita, ilimitada.

También para Derrida, la globalización, íntimamente relacionada con el Otro, conlleva una modificación en la situación política del mundo y, específicamente, en lo que concierne a seguridad nacional y sus ahora indiscernibles fronteras con la seguridad internacional.

No se puede negar que a lo largo de la historia de la humanidad han existido innumerables conflictos bélicos, contiendas en las que se involucraba un estado o nación con Otros. En épocas precedentes, el objetivo de dicha violencia era *fácilmente* identificable, y localizable. En cambio ahora, con la aceleración de la reducción globalizada de las distancias, el *enemigo* ha dejado de estar afuera: los Otros han penetrado a los estados, son parte de ellos, y por eso es imposible volver a estar seguros sin auto-destruirse.

“Una nueva violencia se está preparando y en realidad ya se ha desencadenado por algún tiempo, de una forma más visiblemente suicida o auto-inmune que nunca antes. Esta violencia ya no tiene nada que ver con guerra *mundial*, ni siquiera con *guerra*, y aún menos con algún derecho de hacer la guerra. Y esto es difícilmente tranquilizador, de hecho, más bien lo contrario.” (Derrida 2005 pág. 156)

El terror crece al pensar en que *todos los Otros* deben ser entonces rechazados pues cada Otro es un enemigo potencial que atenta contra la seguridad de los estados, con lo cual regresamos a la inminente amenaza de *lo peor* (Derrida 1997).

Entonces, ¿cómo evitar esta violencia infinita que representa la exclusión deliberada de los Otros? Hasta ahora pareciera que las tecnologías globalizadoras y los conflictos de seguridad global no sugieren más que su irremediable ejercicio.

Globalización cultural y Transcultura

Como ya se mencionó anteriormente, debido a la complejidad del proceso de globalización, es más prudente hablar no de uno, sino de varios tipos de globalización, uno de los cuales es sin duda la Globalización Cultural.

Empero, la idea de que el proceso de globalización se pudiera descomponer de tal forma en sus distintos elementos resulta limitada, por lo que es más conveniente decir que la globalización cultural, más que un tipo de globalización, es un punto de observación desde el cual interpretar un proceso de infinitas posibilidades.

En el siglo XX la Globalización ya invadía como nunca antes a todos los aspectos de la vida del ser humano, por lo que pensadores de todo el mundo reflexionaron sobre los efectos que dicho proceso tenía sobre la cultura de las sociedades, y de las repercusiones culturales que tendría la creciente

interdependencia entre distintas comunidades del planeta en un intento por explorar posibles respuestas a dicha problematización de la Globalización.

Así pues, en este caso se enfoca la globalización a partir de sus causas e implicaciones culturales, lo cual no necesariamente simplifica su comprensión, pues resulta en la intersección de dos conjuntos de elementos —la globalización y la cultura— que afectan al ser humano en lo más profundo de su autoconcepción.

Así, el término de *globalización cultural* nos remonta a un número ilimitado de significantes, imposibles de considerar en su totalidad, pero de entre los cuales resaltan: la noción de la interdependencia entre la cultura de una comunidad y la forma en que la globalización le afecta y la idea de la convivencia entre culturas en el marco de un mundo globalizado.

Como se dijo anteriormente, el avance tecnológico (principalmente en lo que respecta a comunicación y transporte) es lo que ha dado a la globalización su magnitud actual, pues en estas tecnologías se basa la modificación de la percepción de espacio-tiempo que ha sufrido el ser humano durante las últimas décadas. Es gracias a esta tecnología actual que la información da vuelta al globo en cuestión de segundos y que es posible para personas y productos llegar a lugares recónditos en tiempos cada vez menores.

El economista español Antonio Luis Hidalgo lo describe detalladamente de la siguiente forma:

“[la globalización cultural] llega hasta los más pequeños detalles de la cultura de los distintos pueblos. La cultura se está homogeneizando y universalizando y de ello se encargan los *mass-media*; el control de los medios de comunicación y de los canales de distribución de la información, por un reducido número de operadores a nivel internacional, provoca que en todo el mundo se escuchen las mismas noticias, se vea el mismo cine, suene la misma música o se lean los mismos libros, e incluso se hable la misma lengua, el inglés, que hoy día ha pasado a ser la lengua universal, primera o segunda lengua de la mayor parte de la población mundial con niveles medios de instrucción.

Otra de las manifestaciones de la globalización cultural es la homogenización de las pautas de consumo de la población mundial que se pone de manifiesto en el uso universal de la chaqueta y la corbata o de los pantalones tejanos, del automóvil, la radio, el televisor o el ordenador, o en el consumo de cigarrillos, refrescos gaseosos, pizzas y hamburguesas.

La globalización cultural supone por tanto la homogenización del pensamiento, de la expresión cultural y del consumo a nivel mundial de la que escapan muy pocas zonas del planeta” (2000 pág. 9).

Como resultado de su observación del contexto socio cultural de las últimas décadas del siglo XX, la primera idea de Hidalgo es que la globalización ha alcanzado tal extensión, que penetra e influencia hasta *los más pequeños detalles de la cultura* de las sociedades; y aún cuando él no especifica de qué detalles se trata (si acaso alguno de los infinitos elementos que conforman la cultura puede considerarse *pequeño*) queda clara su intención por mostrar la generalización del proceso de globalización haciendo explícito el hecho de que conlleva un efecto cultural tan profundo que es capaz de modificar los elementos más arraigados de las culturas de los pueblos.

Más adelante, él puntualiza que esta modificación se realiza en el sentido de la homogenización y universalización de la cultura, apelando a una idea recurrente de un gran número de pensadores contemporáneos que afirman que el proceso de globalización trae como consecuencia la formación de una mezcla uniforme formada por las distintas culturas y en donde todos sus elementos son iguales; y que, además, es asimilada por todas las sociedades del mundo perdiendo sus infinitas diferencias.

Finalmente, Hidalgo señala claramente qué causa esta homogenización cultural: los medios de comunicación y los canales de distribución. Independientemente de la discusión que pudiera surgir sobre si es posible una homogenización absoluta (tal como él la plantea) y sobre la infinita violencia que se ejercería al anular el *différand* entre una cultura y las Otras; él confirma el papel fundamental que las tecnologías de comunicación y de transporte juegan dentro de los efectos culturales de la globalización, aportando ejemplos claros de sus consecuencias: *que en todo el mundo se escuchen las mismas noticias, se vea el mismo cine, suene la misma música o se lean los mismos libros*, e incluso que se use el mismo tipo de ropa y se consuman alimentos similares.

Empero, hay que recordar que las sociedades poseen sus propias tecnologías y que éstas forman parte de lo que Watsuji llamó *clima cultural* de una determinada comunidad: son, junto con el lenguaje, las herramientas a través de las cuales se ha aprehendido el espacio-tiempo y organizado en consecuencia, y a través de las cuales se ha moldeado un estilo de vida único.

Pero entonces, el avance general del proceso de globalización depende proporcional e inexorablemente de la penetración que tengan las tecnologías de la globalización frente a las tecnologías

locales, las cuales —más antiguas— se diluyen paulatinamente dejando su lugar a la posibilidad de una homogenización de herramientas a través de las cuales se percibe y organiza el espacio-tiempo de cada vez más sociedades.

Sin embargo, a pesar de los inauditos esfuerzos por parte de algunos países y de empresas transnacionales, la distribución de las tecnologías de la globalización no ha sido homogénea, suscitándose una acentuada desigualdad entre las diferentes sociedades, con extremos tan distantes como el de aquella en la que todos sus integrantes poseen una computadora personal y la nómada que se encuentra casi completamente aislada de la comunidad internacional.

Y es en éste sentido que la globalización afecta a las sociedades dependiendo siempre de su contexto cultural, pues el avance del complejo proceso depende de la compatibilidad de las tecnologías globalizadoras con los infinitamente diferentes estilos de vida de las sociedades del planeta; además de la capacidad de adaptación de las comunidades para incluirlas y utilizarlas como herramientas eficaces.

Pero entonces ¿qué pasa con las sociedades que ya han adoptado dichas tecnologías y que organizan su espacio y su tiempo a través de las mismas herramientas? Sin duda, mientras más inmersa esté una comunidad dentro de estas tecnologías, más visible será el efecto de la globalización sobre su percepción del espacio-tiempo y, por lo tanto, sobre su estilo de vida o “*los más pequeños detalles*” de su cultura.

Al respecto, Julio Mejía Navarrete afirma que “*la globalización cultural es la expresión contemporánea de la occidentalización del mundo, contra las culturas primitivas y bárbaras del tercer mundo.*” (2007 pág. 4). Siendo él proveniente de un país latinoamericano, queda claro que su afirmación no intenta subestimar las culturas de los países que no se consideran del “primer mundo”, sino que es una crítica sarcástica y aguda sobre el aparentemente incontenible avance de un estilo de vida característicamente occidental, y como tal, excluyente de todas aquellas culturas que no son iguales y que, por tanto, no tienen cabida en un discurso que se expande inexorablemente a través de conceptos reproducidos en masa y distribuidos por canales altamente eficientes.

Al respecto, se retoma la conceptualización de Occidente y su contraste con las otras sociedades que Lyotard hace en términos de jugadas de lenguaje que determinan al saber narrativo y al científico — con su implacable crisis moderna de legitimización— (1993). Independientemente de que esta

separación venga desde un contexto europeo, Lyotard no estigmatiza la diferencia como lo hiciera el discurso moderno, sino que la esgrime como crítica a la relación desigual del imperialismo cultural de Occidente frente a los Otros. Entonces, si para él Occidente es la imperatividad positivista de argumentación y prueba, lo que el discurso relega al segundo término del binomio y denomina como *primitivo* y *bárbaro* son aquellas Otras sociedades en las que aún se acepta la legitimidad del saber no científico (narrativo) o más bien, aquellas que no han caído en el juego de la ciencia moderna y su necesidad de legitimación–verificación.

Así pues, Mejía resalta con esta expresión la agónica* relación entre el discurso occidental y los Otros excluidos en la periferia del lenguaje, donde no se les puede ver ni nombrar, pero desde donde surgen voces que proclaman no sólo su existencia, sino su conciencia de alteridad. En este caso la voz viene desde la cuna del Realismo Mágico, una de las periferias más recurridas de la última década (Latinoamérica) resaltando la imagen de Occidente en antagonía con lo que occidente entiende por primitivo, donde la occidentalización significaría la pérdida de la capacidad de aceptar el saber narrativo como válido.

El politólogo americano Samuel Huntington proporciona otra visión de la relación conflictiva entre Occidente y las otras culturas, vista desde Occidente:

“It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural. Nation states will remain the most powerful actors in world affairs, but the principal conflicts of global politics will occur between nations and groups of different civilizations. The clash of civilizations will dominate global politics. The fault lines between civilizations will be the battle lines of the future.” (1993)

Traduciendo:

“Mi hipótesis es que la fuente esencial de conflicto en este nuevo mundo no será fundamentalmente ideológica o fundamentalmente económica. Las grandes divisiones entre la humanidad y la fuente dominante de conflicto serán culturales. Los estados nación seguirán siendo los actores más poderosos para los asuntos exteriores, pero los principales conflictos de política global

* Ver glosario.

ocurrirán entre naciones y grupos de diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política global. Las líneas de falla entre las civilizaciones serán las líneas de batalla del futuro.” (1993).

Las aseveraciones de Huntington han sido ampliamente criticadas ya que se pueden interpretar como la intención de brindar una legitimación ideológica a las intervenciones que Estados Unidos ha realizado contra otros Estados-nación durante el último siglo. Esta posición extrema hace que sus propuestas sean una forma de expresión de cómo el discurso occidental reacciona ante las alteridades y sus discursos.

En esta afirmación en particular se manifiesta la idea principal del conflicto, en torno a la cual gira gran parte de su obra, y resalta el lugar *a priori* que él le otorga dentro de toda relación entre sociedades distintas, condenándolas para siempre a la *no posibilidad* de imaginar otra forma de relación entre naciones que no esté basada en el poder y el conflicto, los cuales han estado y estarán presentes en todo intento de interacción.

No es posible negar que es justamente la percepción del conflicto lo que hace que llamemos *agónica* a la relación entre Occidente y los Otros, y al parecer ambas partes son conscientes de la tensión que se ha generado a lo largo de siglos de intentos (pacíficos o no) de convivencia. Así pues, ¿qué esperanzas tienen las diferentes sociedades de establecer relaciones vecinales no conflictivas en un mundo globalizado?

Huntington separa las fuentes de conflicto económicas e ideológicas de las culturales, tal vez por enfatizar estas últimas como principales causantes de los conflictos futuros. Sin embargo, si se sigue la definición de cultura de Wastuji, se puede afirmar que tanto los factores económicos como los ideológicos forman parte del entramado cultural llamado *Clima cultural*, y en este sentido resulta que los conflictos siempre han tenido y tendrán una fuente cultural.

Siendo así, la desesperanzadora afirmación de Huntington conlleva implícitamente la aseveración de que la única posibilidad que existe de que se detenga el *choque entre civilizaciones* es la desaparición de las *líneas de falla* entre ella, fallas que sólo son tales bajo la mira de Occidente. En otras palabras, él sugiere que a menos que las otras culturas se *occidentalicen*, seguirán los conflictos (y las intervenciones) indefinidamente.

La visión de Huntington y de Mejía, aunque vistos desde distintas disciplinas y distintos marcos epistémicos, parecen surgir a partir del mismo discurso, donde no se discute siquiera la idea de una posible *occidentalización del mundo* (y donde se asume un significado pre-entendido de dicho concepto), que propone que la homogenización no sería una mezcla de varias culturas sino la imposición de una sola sobre todas las otras: la occidental (idea que resulta por demás comprensible si se analiza el colonialismo occidental a lo largo de la historia) y, aunque visto del otro lado de la lente, no deja de ser unívoco en su observación y en su impedimento por imaginar otra posibilidad detrás de esas formas rígidas que impone el discurso de una globalización modernista.

Pero si se observa esta posibilidad, resulta difícil admitir la idea de una homogenización cultural, pues si bien las tecnologías, la información y los productos pudieran ser los mismos, se necesitaría de la exclusión infinita de todos los otros innumerables elementos culturales que se han forjado a través de la historia de las comunidades. Para que eso sucediera sería necesario negar toda responsabilidad moral ante el Otro, algo similar a lo que Derrida llamó *lo peor*, esa reducción de lo irreductible que deriva en una violencia igualmente infinita en la que *Uno* se apropia de los *Otros*: en donde una cultura (¿la occidental?) se impone a las otras infinitamente distintas.

Y entonces, ¿por qué parece que el mundo se encamina exactamente en esa dirección? En este sentido, la afirmación de Mejía también permite (a través de toda su agresividad contenida) visualizar la fricción que surge entre las distintas culturas al encontrarse frente a frente en donde ya no es posible ignorar al Otro.

El filósofo japonés Tetsurō Watsuji se muestra sensible ante las posibilidades culturales que ofrece la globalización: en un momento en que los regímenes totalitarios de la primera mitad del siglo XX sueñan con la creación de un estado universal, él proclama que no existe ningún fundamento que otorgue a una nación el derecho de asimilar culturalmente a otra (1961). Con esto, Watsuji abre las infinitas posibilidades de la diversidad cultural, aceptando la existencia de distintas culturas e incluyéndolas en un mundo que para Robertson “*se ha movido hacia la unicidad*”^{*} (1992 pág. 51).

^{*} “*The world has moved towards unicity*” (ROBERTSON 1992.51).

De esta forma, sería posible imaginar que la globalización ha acercado a las distintas culturas del planeta y les ha brindado elementos comunes, introduciendo otro concepto: *hybridity* (hibridación, por su traducción al español). Al respecto, Marwan Kraidy expresa:

“[As the cultural logic of globalization] Hybridity entails that traces of other cultures exist in every culture, thus offering foreign media and marketers transcultural wedges for forging affective links between their commodities and local communities.” (2005 pág. 148).

Traduciendo:

“[Como la lógica cultural de la globalización] La hibridación supone que existen en cada cultura rastros de otras culturas, de este modo ofreciendo a medios de comunicación extranjeros y mercadólogos transculturales apoyos para forjar lazos efectivos entre sus productos y las comunidades locales” (2005 pág. 148).

Si bien es notable que él adopta el lenguaje de la globalización económica y financiera al hablar de mercadólogos y productos, también se resalta la afirmación implícita de que ésta sólo ha sido posible gracias a los aspectos culturales de la globalización: si no existieran rastros culturales comunes, no habría puntos de apoyo entre los productos transnacionales y las localidades y por lo tanto, no existiría el *creciente flujo de productos y servicios* del que hablara el FMI.

Pero aún más interesante resulta la sutil insinuación de que dichos rastros comunes no son más que una suposición: una hipótesis sin esperanza de comprobación sobre la cual se han construido los lazos paradójicamente firmes que permiten el acercamiento de medios de comunicación y de productos extranjeros a las comunidades locales de todo el planeta, y con ellos a las herramientas de comunicaciones y transportes y a la consecuente modificación de la percepción espacio-temporal.

Así pues, la afirmación de Kraidy contiene la aceptación de una conjetura, lo cual implicaría que al construirse estos vínculos se ha creado la ilusión de una auto profecía cumplida: la suposición de que *existen en cada cultura rastros de otras culturas* impulsó a los actores de la sociedad a construir canales de comunicaciones y transportes que hicieron posible el acercamiento, no sólo de productos, sino de comunidades, y por tanto de sus estilos de vida, brindando una posibilidad real de intercambio de elementos culturales entre estas comunidades, que con el tiempo adoptaron rastros de otras culturas.

Empero, la afirmación de que las actuales similitudes entre algunas o varias culturas son producto de la actuación de un solo sector de la sociedad, en este caso el económico, resulta simplista y unívoca, pues omite la complejidad de las relaciones que existen entre los innumerables elementos de la cultura, entre ésta y el ser humano (como individuo y como sociedad) y entre las culturas. Aún así, ya que los elementos que dan forma y diferenciación a las culturas son infinitos, no puede negarse la posibilidad de que actualmente sea plausible la existencia de al menos uno que se constituya en la intersección de varias culturas.

También, el politólogo Edward Said nos dice: “*Cultural experience or indeed any cultural form is radically, quintessentially hybrid, and if it has been the practice of West since Immanuel Kant to isolate cultural and aesthetic realms from the worldly domain, it is now time to rejoin them.*” (1993)

Traduciendo: “*La experiencia cultural o de hecho cualquier forma cultural es radicalmente, por excelencia híbrida, y si la práctica en Occidente, desde Immanuel Kant, ha sido la de aislar esferas culturales y estéticas separándolas de los ámbitos del mundo, es momento de reunirlos*” (1993)

Es así como lo muestra otra voz de la periferia, de Otra periferia infinitamente distinta a la de Latinoamérica y que sin renunciar a su mágica aceptación por la narrativa también se ha enfrentado a Occidente con pensadores que han comenzado los estudios culturales y de subalternidad. Entonces, esta idea de separación cultural es a su vez otra manifestación de los esfuerzos de Occidente por excluir a todas las otras culturas a las que no reconoce como *civilizadas*.

Así pues, aún con el actual avance de la globalización, de entre los elementos comunes y los lazos que se han establecido entre sociedades, tal vez el más generalizado siga siendo la necesidad de convivir cada vez más cerca de distintas culturas.

Fernando Calderón se refiere a esta convivencia diciendo que: “*La globalización cultural es una dinámica clave que transforma los patrones de sociabilidad*” (2000 pág. 86), entendiendo que esta transformación se presenta tanto a nivel individual, como entre sociedades de distintas culturas que se encuentran dentro de un tiempo y un espacio que se reducen aceleradamente y que las desprotegen ante la presencia de los Otros; dentro de una dinámica en la que tendrán que encontrar los términos culturales en que la coexistencia sea posible.

Calderón finaliza diciendo que “*La fuerza persuasiva de la globalización de la cultura, asociada con una expansión del mercado y la industria cultural, tiende a integrar simbólicamente a las sociedades...*” (2000 pág. 86). Esta integración de la que habla el autor puede considerarse como una generalización del uso de símbolos específicos con un significado similar para la mayoría de las culturas, de manera que la comunicación y con ella la convivencia pierdan un poco de su infinita complejidad.

Sin embargo, la *integración simbólica* de la que habla Calderón también se puede entender como una integración cultural de las sociedades. En este punto, cabe resaltar que él no habla de una homogenización cultural, como lo hicieran Hidalgo y Mejía, sino de la construcción simbólica de un todo, cuyas partes son tan distintas como las culturas que lo integren. Esta acepción de la idea de Calderón no implica la imposición de una sola cultura ya existente ante todas las otras ni la formación de una mezcla de elementos iguales; más bien nos muestra una mirada al futuro, a lo que siempre está *por venir* y que en las ideas postmodernistas se presentara como la posibilidad infinita que surge del *différand* irreductible.

Parte de esta *integración simbólica* es la “*interacción comparativa [conjunción] de distintas formas de vida*” (1995 pág. 32) de la que habló el sociólogo Roland Robertson refiriéndose principalmente a los efectos culturales de la globalización. Sin embargo, este proceso no es exclusivo de la globalización sino que nace junto con las primeras sociedades humanas, y la podemos observar en escenarios radicalmente diferentes: podríamos hablar de un importante mercado de la antigüedad donde comerciantes provenientes de Grecia, Persia y los territorios celtas mostraban sus productos o en un territorio conquistado donde se encuentran los pueblos nativos con los intrusos. Empero, la globalización le ha conferido una nueva magnitud a dicha interacción, así que ahora encontramos un moderno ambiente de trabajo con personal de distintas nacionalidades dentro de un espacio turístico en donde además se encuentran el turista y la comunidad local.

En cada caso, la primera reacción al conflicto ideológico y tecnológico será distinta: puede ser que encontráramos tolerancia pacífica, resistencia constante o franca cooperación. Sin embargo, con el tiempo y sin siquiera notarlo, los individuos siempre aprenden de sus semejantes, adaptando algunos aspectos de su propia cultura, tomando algunos elementos de las otras y a veces cambiando hasta crear

una intermedia. Aún si nunca se comprenden, pues todas son Otro, aquél cuyas infinitas diferencias no se pueden aprehender.

Con ésta imagen, otro filósofo japonés, Nishida Kitaro, nos muestra la visión de un mundo global que admite el pluralismo de las culturas, sin establecer jerarquías entre ellas; cada cual conservando sus características particulares, pero cada vez más conscientes de pertenecer a un grupo plural, es decir, conscientes de sí mismas y de las demás. Para este filósofo japonés “*A true world culture will be formed only by various cultures preserving their own respective viewpoints, but simultaneously developing themselves through global mediation*” (1989 pág. 452).

Traduciendo: “*Una verdadera cultura mundial solo podrá estar formada por varias culturas que preservan sus respectivas visiones particulares, pero que simultáneamente se desarrollan a través de una reflexión global.*” (1989 pág. 452).

Al parecer, Kitaro se acerca a las relaciones interculturales, no desde los individuos, sino desde la cultura misma (muy acorde con la tradición no-individualista de Japón), con lo que *humaniza* a la *cultura*, es decir, le asigna cualidades propias del ser humano (como la de la conciencia) otorgándole su propia existencia casi independiente. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta visión no puede ser completamente comprendida sin los conceptos de *la nada absoluta* y de la *auto-conciencia*, tan presentes en la filosofía oriental.

Así, lejos de referirse a una rígida homogenización ciega al maravilloso mosaico cultural del mundo, cuando él habla de una *verdadera cultura mundial* muestra una imagen más cercana a la *integración cultural* que propusiera Calderón, donde es posible vislumbrar un panorama utópico, un *podría ser* resultado de su contexto, ante el cual él permanece en el plano filosófico en vez de involucrarse directamente ofreciendo una sugerencia pragmática de cómo lograrlo. Lo cual no deja de recordarnos un poco a las posibilidades infinitas que nos plantean las teorías de posmodernidad, es decir, la esperanza de la *no exclusión*, que en este caso Kitaro refleja como la conciencia y convivencia con *el Otro*.

2.6. Otredad

El *Otro* es un concepto complejo alrededor del cual se han elaborado estudios y teorías con posturas diversas frente a la idea de Alteridad, con lo cual han surgido visiones desde la ontología, la ética, la epistemología e incluso la política.

Para ayudarnos a explicar lo que se entiende por *Otro* dentro de la presente reflexión, se han recurrido a las propuestas de Jaques Derrida sobre la estructura del pensamiento occidental y la organización que se les ha dado a los significantes que constituyen el discurso, basada en la formación de binomios dentro de los cuales se privilegia a un significante sobre el otro (1994).

Cómo ya se describió al explicar el concepto de Deconstrucción, esta organización de los significantes está encaminada a la estabilización de los términos caóticos por naturaleza, separando las características del término privilegiado, y relegando al segundo todo aquello que se contrapone al principal, es decir, todo aquello que *no es*. Entonces, el segundo término se convierte en el Otro, relegado a ser la negación del término principal (Derrida 1994).

Según la idea de Derrida, entonces, el *Otro* es todo aquello que significa el elemento del binomio no privilegiado, el que se ha excluido deliberadamente a lo largo del discurso occidental, como por ejemplo, lo femenino, lo oriental, lo conquistado o lo controlado. Algunos de estos conceptos guardan en sí mismos a grupos sociales que encarnan la idea de *el Otro*, grupos que existen fuera del discurso, por lo que no se les puede comprender, pero que al *existir*, no se les debe ignorar.

Sin embargo, esta concepción de *lo Otro* puede tener otra lectura, mucho más amplia: que el Otro representa en todo aquello que *no es*; y entonces se convierte en aquél que es diferente, el que *sólo se asemeja a uno mismo, pero no lo duplica* (Prakash 1999 pág. 222).

Es decir, "...*el otro, [es] un personaje cuyos rasgos constituyen la negación de los nuestros, alguien de quien se recela porque nos desmiente.*" (1996), y de ésta forma, el Otro se posiciona como un carácter *diferente*, como todo aquel cuyas características (físicas, sociales, culturales, económicas, cognitivas...) *no son* las nuestras, y cuyas diferencias son irreductibles a la comprensión.

Aunque su estudio se intensificó notablemente durante el último medio siglo —con el auge de las ideas surgidas desde las teorías de posmodernidad— el concepto no es nuevo, pues ya Aristóteles, con su gran elocuencia, logró darnos una visión de la idea del *Otro* que ya incluía muchos de los elementos que se han desarrollado más recientemente, diciendo de él que, aunque no podamos comprenderle, sabemos que existe y que nos habla con un lenguaje distinto al nuestro (1995).

2.7. Turismo

Es un fenómeno actual que desde la década de 1950 ha cobrado importancia y se ha posicionado en agendas internacionales como punto clave a tratar cuando se habla de desarrollo económico, medio ambiente y tratados políticos. Ya sea en reuniones bilaterales o en congresos internacionales, el turismo se ha hecho presente en propuestas para reducir la polarización económica, como forma de generación de empleos, como razón para promover el libre tránsito entre ciudadanos de diversos países y como causante de degradación ecológica.

Pero, ¿cuál es la relevancia actual del turismo? Su creciente importancia se debe al innegable potencial que tiene como actividad económica y a la gran cantidad de gente que lo practica actualmente. El primero se comprobó después de la Segunda Guerra Mundial, cuando la actividad sirvió como base para reactivar los sistemas de producción destruidos tras los años de guerra. A partir de entonces, los Estados-Nación han apoyado a la actividad con políticas específicas, e incluso hay países cuya economía depende casi por completo del turismo (Figuerola 1985), como es el caso de Barbados: isla caribeña donde el turismo representa un 75% de su economía.

Basta una rápida mirada a cifras oficiales para tener una idea más clara del papel que juega en la economía mundial: el turismo representa cerca del 35% de las exportaciones mundiales de servicios, ha alcanzado el volumen de las exportaciones de petróleo, de productos alimenticios o de automóviles (OMT 2007 pág. 10).

También las cifras podrán ayudarnos a clarificar la segunda razón de la importancia del turismo: de 1950 a 2007, las llegadas de turismo internacional se incrementaron en una tasa anual promedio de 6,5%, creciendo de 25 millones a 898 millones de viajeros. Y, a largo plazo se proyecta un crecimiento anual promedio del 4,1% a pesar de las posibles crisis (naturales o provocadas por el hombre), elevando el número de visitantes internacionales a 1.560 millones de personas para el 2020 (OMT 2007 pág. 10).

Así es, el movimiento turístico de personas a nivel mundial va en incremento; y lo que antes era una actividad reservada a unos cuantos privilegiados, ahora se masifica y alcanza magnitudes inimaginadas en apenas medio siglo.

De esta forma, el turismo no sólo ha crecido en importancia económica, sino que se ha convertido en un fenómeno transversal, que afecta a la sociedad en su conjunto desde esferas políticas y económicas hasta sociales y culturales. Entonces, resulta importante entender qué es el turismo.

Una de las definiciones más citadas es la propuesta por Walter Hunziker y Kurt Krapf de la Universidad de Berne, Suiza. Ellos dicen que turismo es *“la suma de los fenómenos y relaciones que surgen del viaje y la estancia de no residentes, siempre y cuando no lleven a una residencia permanente y no estén conectados con actividades remuneradas”* (1953). Esta definición nace de un enfoque positivista, por lo que no sorprende que aquí se reduzca el turismo a las actividades de traslado y estancia; aunque en general, el concepto se amplía: bajo un enfoque fenomenológico*, incluyen factores como las relaciones que surgen del viaje y la estancia. Sin embargo, no se especifica la naturaleza de dichas relaciones, sus actores ni la forma en que surgen.

También la Sociedad de turismo de Inglaterra propuso una definición de turismo, diciendo que es *“el movimiento de personas temporal, de corto plazo, con un destino fuera de los lugares donde normalmente vive y trabaja; y sus actividades durante su estancia en dicho destino. Incluye movimientos con cualquier propósito”* (Ghimire 2002 pág. 13). En este caso ya se habla de “personas”, y se reconoce que el turismo es una actividad humana. Empero, la definición sigue siendo funcionalista y busca establecer términos que permitan la medición estadística del turismo. De aquí surge finalmente la definición de la Organización Mundial del Turismo, que reza de la siguiente manera:

“El turismo comprende las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos al de su entorno habitual, por un período de tiempo consecutivo inferior a un año, con fines de ocio, por negocios y otros motivos, no relacionados con el ejercicio de una actividad remunerada en el lugar visitado...” (1991).

Algunos años más tarde, al organizar el primer manual que ayudaría a la homogeneización de la estadística turística a nivel mundial, esta definición se modifica de la siguiente manera: turismo son *“las actividades de personas que viajan hacia y permanecen en lugares fuera de su lugar habitual por no más de un año consecutivo con propósitos de ocio, negocios y otros...”* (OMT 1995), donde se asume que las actividades referidas son las realizadas durante dichos viajes y permanencias. Debido a la

* Ver glosario.

similitud de ambas definiciones se puede afirmar que la segunda no es sino una reestructuración de la original acordada en Ottawa.

Se observa que en esta definición “oficial” hay aspectos que se ignoran: la especificación de qué es entorno habitual (se dan solo algunos criterios) y cuáles otros motivos pueden considerarse como turísticos. Es por esto que la definición no contempla aspectos difícilmente cuantificables; como la magnitud real del impacto ambiental, las motivaciones internas del turista o los efectos socio-culturales del turismo.

Sin embargo, no se puede ignorar que la necesidad de homogeneizar términos para analizar información estadística del sector, hace de ésta una definición *univocista*. Las primeras definiciones de “turista” y “visitante” se dan en 1963 durante la Conferencia Internacional sobre Viajes y turismo y se modifican en 1992 durante la Conferencia de Ottawa, también para fines económicos.

Si bien es cierto que uno de los ejes de acción de la OMT es la asesoría para la contabilización de la Cuenta Satélite de Turismo, también es cierto que no es la única. A lo largo de su existencia, la organización ha llevado a cabo diversos proyectos de entre los cuales destacan aquellos que promueven un turismo justo y sostenible en donde se proteja a los sectores más expuestos y en donde el turismo se constituya en una mejora de la calidad de vida de las comunidades.

Con estos proyectos, la OMT muestra que admite plenamente las implicaciones del turismo en materia ambiental, cultural, económica, política y social; y resulta significativo que dicho organismo no haya aún propuesto una definición que trascienda los aspectos estadísticos para reflejar la verdadera complejidad de su propio campo de trabajo. Tal vez por la complejidad con que se ha rodeado al término en la última mitad de siglo y que escapa a todo intento de totalización, o tal vez por una conciencia de la infinita responsabilidad que tiene la OMT en su calidad de autoridad internacional en la materia.

Pero, sea cual fuera la definición que se lograra o escogiese, no hay que olvidar que los seres humanos no inventaron el turismo después del siglo XX. Desde tiempos remotos existe el registro de personas que deciden salir del espacio de su comunidad para descubrir lo que existe más allá de su cotidianidad.

Definición Propuesta

Tal como lo conocemos ahora, y como lo demuestran las definiciones propuestas durante el último siglo, el turismo modernista se ha construido basándose en la creación de escenarios plásticos que constituyen mundos completos y complejos, anclados dentro de una realidad que tiene poco o nada que ver con lo que ellos muestran. Actualmente encontramos ciudades completas que calificamos como “turísticas” anidadas dentro de ciudades “cotidianas”, entre las cuales no hay más contacto que aquél entre proveedores de mano de obra y consumidores de un servicio.

Así, podemos afirmar que el turismo construye realidades articuladas por diversas epistemes. Son realidades discursivas que giran en torno a paradigmas motivados por las necesidades e intereses de quienes las erigen. Estos discursos son doblemente excluyentes: por la jerarquización propia del lenguaje y porque los paradigmas sobre los que se han construido no admiten la intrusión de nadie ajeno a ellos.

Para profundizar más al respecto, diremos que estos paradigmas de los que se habla han sido edificados sobre discursos económicos (incluyendo por supuesto el capitalista occidental), administrativos, mercadológicos, entre otros. Estos discursos no necesariamente trabajan solos, sino que pueden conformarse en los engranes que forman a los distintos paradigmas turísticos que se han seguido hasta ahora. Ejemplo de ellos son las visiones funcionalistas y sistémicas, banderas con las cuales se diseñan y construyen todo tipo de complejos turísticos.

Hasta hace algunas décadas, aún con un fuerte influjo del pensamiento positivista, estos discursos eran totalizantes, en sí mismos excluyentes, y no admitían la intromisión de alguno otro. Empero, ante su inminente insuficiencia, y con nuevas ideas de interdiscipliniedad, se abrieron posibilidades paradigmáticas desconocidas hasta entonces. Actualmente, ejemplo de estos “nuevos” paradigmas es el de la sostenibilidad, para el cual la cooperación entre discursos resulta indispensable.

Sin embargo, aún cuando sus posibilidades de ejecución sean infinitas, sus posibilidades epistémicas no lo son, pues son los mismos discursos sobre los cuales se han edificado. Por esta razón, la cuestión del Otro aún escapa a estas realidades, ya que la alteridad es una dimensión que se encuentra más allá de la interdiscipliniedad, más allá de la articulación de discursos

Aún más, algunos de estos discursos, como el del capitalismo, no admiten modificaciones y son tristemente excluyentes; por lo que no sorprende que las realidades que el turismo ha construido a lo largo y ancho del planeta resulten en lugares siempre similares, ajenos y enajenantes. Lugares en que tiempo y espacio se desligan completamente de aquella otra realidad mayor donde se anidan y en donde la inclusión está sujeta a una serie de condiciones estrictas, de entre las cuales tal vez la predominante sea la monetaria. En este punto, cabe aclarar que no se niega la existencia de algún paradigma no excluyente, sino que hasta ahora no se tiene conocimiento de alguno.

Ya dentro del lenguaje el Otro no tiene cabida, no es posible nombrarlo y por tanto, no es posible comprenderlo. Pero aparte de esta exclusión inherente al lenguaje, los discursos turísticos (y sus paradigmas) han creado, no una doble alteridad, si no más bien una alteridad doblemente excluida: los Otros que no caben dentro del lenguaje, tampoco caben dentro de los anclajes turísticos.

De entre las realidades construidas por el turismo, distinguimos dos tipos de lugares: aquéllos en donde la interacción con los Otros es prácticamente nula, y aquéllos en donde los paradigmas modernistas no han logrado aún completar esa terrible escisión.

Referente a los primeros, tal vez los más comunes sean los lugares de tránsito: amplios espacios funcionales en donde todo tiene un objetivo que se cumple con precisa eficacia. Aquí no hay cabida para la espontaneidad, y mucho menos para una decisión aporética que pudiera llevarnos hacia una reflexión sobre los Otros. Sin embargo, la alteridad no desaparece, es parte de la realidad (aunque no del discurso) y como tal su presencia es siempre latente. La diferencia entonces entre estos lugares y cualquiera otro es que aquí se acentúa la evidencia de que todos somos Otros: *tout autre est tout autre*.^{*} (Derrida 1996b.82). La violencia de estos lugares —necesaria imposición de la globalización— radica justamente en que, aún cuando dentro de ellos todos somos Otros, se niega la existencia de la alteridad al no haber cabida para la más mínima interacción.

Acerca de los lugares en donde aún hay cierta interacción con el Otro, se trata en su mayoría de complejos turísticos construidos con la bandera de la rentabilidad, de los cuales se ha desterrado deliberadamente toda expresión socio-cultural de la comunidad local (encarnación del Otro) y en donde aún así se requiere su presencia, manteniéndola no solo latente, sino lo más latente posible. En estos

* Todo otro es Todo Otro.

casos, la violencia viene de la inserción planeada, eficiente, rentable, de los Otros en un espacio de donde se les ha excluido y en donde no tienen cabida.

Entonces, para establecer nuestra postura ante el turismo, retomaremos la dimensión que Alberto Sessa le concedía diciendo que es “*un fenómeno vivo, cuyo epicentro es el sujeto humano, ya que se da una relación entre seres humanos antes que una relación entre mercancías*” (1972 pág. 25). Si bien es cierto que este autor no carece de una cierta alegoría *equivocista*, también es cierto que se constituye en uno de los pocos pensadores del turismo que le re-otorga la dimensión humana y de trascendencia con la que se pensó en la antigüedad acerca del viaje.

Si esta afirmación se conjuga con la característica espacial propia de la actividad, es posible afirmar que el turismo se constituye como el contacto directo del ser humano con el ser humano. Aún más, si a esta visión se le incorpora la condición temporal propia de la actividad, se puede decir que el turismo se constituye como un tiempo fuera de la cotidianidad propia y dentro de la cotidianidad del Otro.

El turismo visto desde esta dimensión humana, nos ofrece un medio de estar en contacto con el Otro, pues el acercamiento físico que implica el desplazamiento en el espacio (parte fundamental del concepto de turismo), nos brinda la oportunidad de acercarnos físicamente al Otro, de comprobar su existencia más allá de la idea y ante su presencia re-conocernos y re-afirmarnos a través de la negación que representa.

3. TURISMO, ALCANCES SOCIO CULTURALES

Como ya se mencionó anteriormente, no se puede negar que el turismo es uno de los protagonistas del mundo globalizado: las tecnologías de comunicaciones y transportes que han modificado la percepción espacio-temporal del ser humano están también estrechamente relacionadas con el turismo, pues es gracias a ellas que las personas pueden obtener información sobre lugares remotos y se pueden trasladar a dichos lugares con un mínimo de riesgos.

La relación entre el turismo y la globalización a través de sus tecnologías de transporte se ha estrechado al punto de convertirse en una relación dialéctica, pues mientras que hace medio siglo el turismo heredaba las tecnologías de transporte militares y las adaptaba para el traslado de personas de manera masiva, ahora es en el turismo donde surgen tecnologías que han logrado la masificación de los traslados a una escala que no se había soñado entonces; ayudando así a la aceleración de la modificación perceptual espacio-temporal, pues cada vez más personas pueden viajar al mismo tiempo, más rápido y a lugares más lejanos.

Esta es sólo la dimensión agregada o colectiva (a la que llamamos de esta forma a falta de un mejor término) y es también a la que se refieren la mayoría de los discursos turísticos más difundidos, basados en paradigmas económicos, administrativos, mercadológicos, sociológicos, entre otros. Sin embargo, se puede afirmar que el turismo tiene al menos dos dimensiones si se toma en cuenta el ejercicio individual de la actividad turística, objeto de discursos psicológicos, filosóficos y antropológicos que tal vez no forman parte de los paradigmas dominantes pero que cuestionan el impacto de la experiencia turística en el ser humano como individuo.

De una manera hermenéutica analógica, y siguiendo las teorías de posmodernidad y alteridad, se conservan las dos dimensiones del turismo: como acto humano, brinda la oportunidad de acercarse físicamente al Otro y abrir la posibilidad de tomar conciencia de su existencia; como actividad colectiva, implica el encuentro* de realidades culturales infinitamente distintas dentro de un espacio en el que no necesariamente conviven, pero sí coexisten y en ocasiones incluso de una forma constantemente

* Ver glosario.

agónica. En ambos casos, las implicaciones del turismo trascienden al individuo e impactan directamente en las concepciones ontológicas y sociales del ser humano.

No es de sorprender que los efectos sociales siempre presenten una fuerte relación con elementos culturales, tal como lo expresa Miguel Ángel Acerenza:

“La mayoría de los efectos negativos que tiene el turismo en las comunidades receptoras, se deben a las diferencias socioeconómicas y culturales que se dan entre la población local y los visitantes. Cuanto mayor son estas diferencias, mayores son los impactos del turismo sobre la estructura social de la comunidad y sus usos y costumbres” (2006 pág. Pág. 46).

Aunque sólo habla de los efectos negativos, claramente resalta que él los atribuye principalmente a *las diferencias socioeconómicas y culturales*. Visión que resulta limitada y simplista si se toma en cuenta que la complejidad del estudio de los impactos del turismo se debe precisamente al involucramiento de numerosas variables.

Sin embargo, resulta interesante que él acepta la conexión entre turismo y cultura a través de una relación compleja, ya que si recordamos el concepto de *clima cultural*, resulta que la estructura social y los usos y costumbres de una sociedad también forman parte de su cultura, por lo que Acerenza otorga una relación dialéctica entre la cultura y los efectos del turismo: las diferencias culturales son la causa de los efectos del turismo que a su vez repercuten directamente en la cultura de la comunidad en cuestión.

El fragmento es un claro ejemplo del punto de vista con el que se han realizado la mayor parte de los estudios sobre los efectos del turismo y no es posible ignorar el rastro que deja la modernidad en ellos. En este caso, por ejemplo, el autor acusa a las diferencias culturales de ser las causantes de los efectos negativos siguiendo con las ideas positivistas y unívocas en las que se condenan las diferencias de cualquier tipo en el afán de lograr una homogeneidad inalcanzable. Paradójicamente no especifica a causa de qué se generan los efectos positivos, dejando la cuestión sin contestar tal vez debido a que la respuesta se considere o muy obvia o compleja en extremo.

En la segunda parte del fragmento, él afirma que *cuanto mayor son estas diferencias, mayores son los impactos*; aseveración que establece una relación directamente proporcional entre las diferencias culturales y los efectos del turismo (negativos, si continúa con la idea anterior del fragmento); de lo cual sigue que también funcionaría a la inversa, que mientras menores sean las diferencias también menores

serán los resultados negativos. Entonces, el autor propone que para minimizar los impactos negativos del turismo, sería necesario que las diferencias culturales entre la comunidad receptora y el visitante también se minimizaran o incluso anularan, lo cual sólo sería posible a través de la exclusión casi absoluta o a través de la reducción del *différand*, ambas expresiones de una violencia infinita.

Empero, ya que el autor no propone nada al respecto, ésta relación proporcional también puede aplicarse a los efectos positivos, lo cual significa que si las diferencias culturales son menores también los impactos positivos serán menos importantes, anulando los objetivos que se persiguen al desarrollar el turismo como actividad en una comunidad. Pero también funcionaría a la inversa: si la finalidad es obtener los mayores beneficios posibles del turismo, es decir, maximizar sus efectos positivos, entonces sería precisa la existencia de una mayor diferencia, de una diferencia infinita.

3.1. Categorización

A nivel local, la importancia que el turismo ha obtenido en las últimas décadas, ha ocasionado que se presente como solución a cuestiones socio-económicas, como la polarización económica o como la generación de empleos, por ejemplo.

Buscando estos objetivos, el paradigma que ha prevalecido hasta ahora es el funcional: al pensar en la inserción de la actividad turística en una comunidad determinada, lo que se busca es que funcione (es decir, que genere empleos, ingresos, divisas y todos los otros beneficios anunciados). No fue sino hasta hace pocas décadas que se incluyó el elemento de la degradación ambiental, así que a la lista de *funcionalidad* del turismo se agregó la conservación del medio ambiente.

Al inicio del auge del turismo, se extendió la idea de que dicha actividad no podía sino tener efectos positivos sobre las economías y las sociedades, idea que pronto se probó que era infundada, pues era imposible que los efectos negativos dejaran de cuestionarla haciéndose cada vez más visibles a causa de una planeación deficiente o de políticas de desarrollo que no reflejan la realidad social. Así pues, se puede afirmar que como cualquier otra actividad, el turismo implica impactos en ambos sentidos, tanto positivos como negativos, y la esfera socio-cultural no es la excepción.

Las consecuencias socio-culturales del turismo se han tratado ampliamente (tal vez porque son los efectos que los miembros de la comunidad perciben más claramente) y desde distintas disciplinas y

enfoques. Por lo que se han desarrollado estudios antropológicos, sociales, psicológicos, administrativos y políticos, entre los cuales los paradigmas más comunes con los que se acercan a la cuestión son el funcional y el sistémico.

Sin embargo, la categorización de los efectos en positivo-negativo no deja de recordar a la separación binomial del lenguaje, en donde los significantes son los efectos a categorizar*, y en donde habrá que decidir la jerarquización de dichos significantes y su consecuente separación para quedar estabilizados bajo la etiqueta de uno u otro, positivo o negativo.

Esta separación lleva en sí la violencia que obliga a los significantes a *ser* o a *no ser*, y que excluye la posibilidad de una jerarquización menos rígida bajo el riesgo de una desestabilización que pudiese resultar más o menos caótica. Pero dicha estabilización nos obliga a cuestionar los criterios de jerarquización, es decir, nos obliga a definir qué es lo positivo y qué es lo negativo, ante lo cual resulta ineludible la pregunta: ¿para quién?

Así pues, el orden de los significantes dependerá de quién lo haga y de su propio concepto de positivo y negativo. Hasta ahora, la jerarquización se ha hecho en base a la concepción occidental (la misma separación positivo-negativo es característicamente occidental), por lo que ahora podemos preguntarnos cómo sería la jerarquización de los Otros, e incluso imaginar una ordenación en que no sea necesaria la separación binomial.

Y justamente, más que hacer una propuesta formal de categorización, lo que se pretende en las próximas páginas es imaginar que los efectos del turismo no se separan en positivos y negativos, sino que se pueden interpretar y re-ordenar en base a un sentido de ética y responsabilidad frente al Otro, por lo que se hablará de alcances en lugar de efectos.

Para proporcionar una idea detallada de los alcances socio-culturales del turismo sería necesario realizar un trabajo de campo socio-antropológico, que sobrepasa los objetivos de esta investigación, y que sería imposible generalizar al estar irremediamente anclado a un contexto espacio-temporal específico. Por lo tanto, sólo se enumerarán y comentarán algunos de los efectos, tanto positivos como negativos, que se han observado en distintos destinos o que ya han sido claramente identificados y

* Ver glosario.

documentados por investigadores y por organizaciones internacionales como la Organización Mundial del Turismo y la UNESCO.

3.2. Extremos de la rentabilidad

Gracias a la paulatina maduración del paradigma de la sostenibilidad se ha propuesto una planeación del turismo que surja desde la comunidad y para la comunidad. Si bien es cierto que resulta un modelo complejo, hasta ahora ha encontrado que para las comunidades que lo aplican el turismo puede factiblemente ser un medio de revaloración de algunos rasgos culturales característicos (como lenguaje, vestido, fiestas, gastronomía) y recursos por parte de la comunidad, cuyos miembros se comprometen con su espacio, lo re-apropian o reasignan y hacen partícipe al turista de dicho disfrute sin renunciar a su cotidianidad.

Podemos encontrar ejemplos de este tipo de proyectos turísticos apoyados por organizaciones gubernamentales y académicas, algunos ya consolidados y otros aún en proceso de ejecución o planeación, todos representativos de un cambio visible del paradigma positivista y excluyente en donde se pretendía crear realidades plásticamente atractivas para un turismo masivo que ocultaba la cultura de la comunidad local y la exponía a una competencia despiadada por su espacio vital.

Desafortunadamente, a nivel global estos proyectos aún son pocos comparados con los destinos turísticos basados en la performatividad utilitaria, y aunque se promueve su desarrollo a través de programas internacionales encabezados por la OMT y apoyados por otras instituciones como UNESCO o UNICEF, falta mucho para revertir las secuelas que han dejado décadas de un turismo depredador que sin respetar la capacidad de carga de las comunidades abre la puerta a graves problemas socio-culturales como el turismo sexual, la idealización del turista, aumento de delincuencia o la degradación de elementos culturales como ceremonias y artesanías.

Migración

Uno de los efectos que más recientemente se han discutido es la migración, tal vez a causa de que este tema se ha posicionado como uno de los principales puntos a tratar en las agendas internacionales. Para muchos académicos, no es posible separar al turismo del estudio de otros movimientos migratorios debido a que su propia definición implica el movimiento de personas en una

dimensión espacial (Coles, DUVAL, HALL 2005); y ciertamente, desde el punto de vista del turista, la actividad implica de algún modo el traspaso de fronteras políticas o culturales.

Sin embargo, tampoco se puede desligar el tema de la migración de la comunidad receptora, pues una vez que sus espacios se convierten en *turísticos* (ya sea por una imposición externa o por decisión de la propia comunidad) no sólo deben de asumir una invasión parcial por parte de los turistas, también deben admitir que personas externas se vean atraídas para establecer una residencia más o menos permanente dentro de la comunidad, como sucede con las diásporas que llegan al incrementarse los puestos de trabajo y las oportunidades de inversión (Thurot, Gay-Para, Beretje, 1978).

Si bien es cierto que esta situación es factible con cualquier actividad, no sólo con el turismo, también es cierto que el turismo parece ser especialmente sensible a la contratación de personal extranjero (lo cual fomenta la inmigración), cuestión visible en el hecho de que las organizaciones (lucrativas y no lucrativas) características del sector promueven abiertamente la movilidad laboral a nivel internacional. Normalmente, en las organizaciones lucrativas estos movimientos se promueven como un intento de mantener sus ventajas competitivas en un mercado de alta competencia en términos de costos y fuerza laboral.

Como resultado, se tiene que para el 2007, de los más de 200 millones de hombres y mujeres alrededor del mundo que trabajaban en turismo (cantidad que equivale a, aproximadamente, el 8% del empleo global) cerca del 8% de trabajadores en hoteles y restaurantes y el 11,2% en otros servicios turísticos eran migrantes (OIT 2010).

Si el destino no ha sido bien planeado y con objetivos claros de mejorar el nivel de vida de la comunidad, se corre el riesgo de que estos movimientos migratorios, en lugar de enriquecer a la población, sean fuente de conflictos y de resentimiento (Cater 1987), pues es práctica común que los puestos de más alto nivel se reservan para personas extranjeras, negando a la población local la oportunidad de un verdadero desarrollo profesional y personal.

Como se puede observar por las cifras, este riesgo es alto, sobre todo si no existe una legislación clara en materia laboral que se respete; y actualmente existen numerosos ejemplos de comunidades a las que se les ha impuesto el turismo como actividad y cuyas poblaciones se han visto obligadas a asumir puestos de trabajo que tienen poco o nada que ver con las actividades originales de la región y bajo

regímenes salariales que se encuentran incluso por debajo de las medias nacionales; tal es la situación, que no es difícil encontrar en hoteles personal extranjero cuyo salario es hasta tres veces mayor que el salario de una persona local (sin contar prestaciones) en exactamente el mismo puesto.

Sin embargo, también encontramos cada vez más proyectos de turismo sostenible en comunidades aquejadas por la reducción del trabajo o incluso por el agotamiento de las actividades que realizaban originalmente (cuando una mina deja de ser productiva, por ejemplo). La respuesta más común hacia estas situaciones es la emigración de los pobladores de la comunidad, así que ahora se mira al turismo como una oportunidad de revertir estos procesos migratorios: ya no es causa de que lleguen inmigrantes a la comunidad, ahora es un incentivo para que los habitantes locales no salgan de ella y para proporcionar un mejor nivel de vida a quienes se queden.

Turismo sexual

El turismo sexual es un término ambiguo y controvertido, pues en él influyen innumerables aspectos a considerar: legales, económicos, sociales, culturales, morales y sobre todo éticos. Sus matices son amplios y complejos ya que en él hacen figura elementos profundos del ser humano y de su forma de relacionarse con otros individuos. En este sentido, no se excluye la posibilidad de que se constituya como una actividad que permita el acceso a la experiencia del *différand*, como un encuentro con la Otredad a través de un acto humano, como lo fuera cualquier otra actividad que se realiza al aceptar conscientemente la responsabilidad, siempre infinita, hacia el Otro.

Sin embargo, en el tiempo en que ha sido evidente la práctica de este tipo de actividades por parte de los turistas, también se han hecho patentes relaciones de poder que nada tienen que ver con una conciencia del Otro. De hecho, para algunos investigadores, el término es inseparable de la prostitución y representa un nicho de mercado cuya demanda de experiencias sexuales lleva a la mercantilización del ser humano como un producto de consumo, y cuya peligrosa rentabilidad ha propiciado que se pongan en riesgo (o se ignoren absolutamente) los derechos humanos de mujeres, hombres e incluso niños que son víctimas vulnerables de todo tipo de abusos, desde trata de blancas, hasta pornografía y esclavitud.

Dicha situación se ha hecho tan evidente, que la Organización Mundial de turismo ha destinado recursos específicos para llevar a cabo un programa a nivel global y regional de cooperación y

coordinación de esfuerzos entre diversos actores internacionales y locales, entre los que se encuentran la UNICEF, gobiernos, organizaciones industriales y organizaciones no gubernamentales. Su objetivo principal es proteger a los niños principalmente contra la explotación sexual a la que se han visto expuestos con el crecimiento del turismo, pero se extiende a todo tipo de abusos, incluyendo el laboral (OMT 1997).

Encuentro del binomio lingüístico

El contacto continuo con el turista también impacta sobre la comunidad receptora, principalmente en la forma en que sus individuos se auto-perciben en comparación con el turista y en la manera en que actúan en consecuencia. Para la comunidad, el turista tiene la forma de alguien ajeno e infinitamente diferente, alguien que *no es* un individuo de la comunidad, sea como fuere que ésta se defina a sí misma.

Paradójicamente, y tal vez como resultado del afán occidental de imperialismo, no es raro que esta definición que la comunidad se da a sí misma cobre forma a través de un lenguaje y un discurso impuestos y excluyentes; un discurso en el que la comunidad queda fuera de su propia definición porque en el lenguaje no hay palabras para autonombrarse, definiéndose a través de lo que no es porque tampoco hay lugar para inventarlas.

Con una alteridad impuesta (o autoimpuesta) de esta forma, el contacto con el turista puede suponer el re-encuentro con el Uno, es decir, con el término privilegiado del binomio lingüístico, con lo que sí es, lo que sí se puede nombrar y lo que sí tiene lugar en el discurso. No es de sorprender que los individuos de la comunidad quieran ser parte de la unidad —aún inconscientemente— y que intenten dejar de ser el Otro para volverse parte del Uno. Resulta imposible imaginar una supresión de la diferencia de tal forma violenta por ser infinita y por ser autoinfligida.

Pero aún cuando fuera imposible la absoluta supresión de la alteridad, es común encontrar que los habitantes locales de un destino turístico actúan de tal forma por un afán de ser como el turista: lo idealizan y lo imitan, alteran sus hábitos convirtiéndolo en un modelo a seguir (Romero, 1977), sin comprender que las actividades que ahí realiza el turista tampoco son parte de su lejana cotidianidad.

Si esto se combina con la performatividad rentable que el discurso moderno espera del turismo, la comunidad puede encontrarse alterando elementos característicos de su cultura, los ejemplos más comunes se encuentran en rituales y artesanías, bajo principios mercadológicos dirigidos a adaptarlos al gusto del turista y promover su consumo en masa. De esta forma los rituales, por ejemplo, pierden su significado original y se descontextualizan en tiempo y espacio para verse repetidos una y otra vez en escenarios plásticos y ante los ojos curiosos de un turista que no los comprende; por su parte, las artesanías de pronto dejan de serlo para convertirse en objetos producidos en masa (en ocasiones incluso la producción se traslada lejos de la comunidad) poco representativos y sin rastro de las técnicas y creatividad características de la comunidad.

Es poco probable que las comunidades que están en constante contacto con el turista discontinúen estos comportamientos, sobre todo si los productos y servicios turísticos no les pertenecen. Sin embargo, de la esperanza del *por venir* puede sugerir una tímida posibilidad si se desarrolla un discurso propio que surja de la comunidad, a través del cual asuma que el turista no es el Uno sino que también es Otro, incomprensible e innombrable. Si esto sucede, tal vez incluso sea posible que se respeten y valoren las diferencias propias tanto como las del turista.

3.3. Turismo ¿como derecho?

A principios de la década de los 2000 la OMT publicó el Código Ético Mundial para el turismo (2001), documento en el que se admite al turismo como un derecho que tienen todos los seres humanos. Aunque el documento parece no tener peso jurídico, el acto es significativo y nos hace cuestionar las razones por las cuales la sociedad global (o al menos sus representantes frente a las asambleas internacionales) está dispuesta a ceder en este aspecto.

Sin duda es posible que las causas de este acto se encuentren en el surgimiento de una verdadera conciencia de igualdad basada en los derechos humanos, que permitiera aceptar la necesidad de que se expresen por escrito no sólo dichos derechos, sino también sus consecuencias indirectas, pues el derecho al turismo se sustenta en el derecho al tiempo libre. Desafortunadamente hay que aceptar que aunque es posible, ésta es una causa poco probable al no encontrarse evidencia clara de que así sea, por lo que hasta ahora una interpretación de este tipo sería utópica y se basaría solamente en la esperanza del *por venir* y en la buena voluntad tanto del lector como de quienes nos ofrecen el texto.

Sin embargo, es posible imaginar otra causa tal vez más real: el reconocimiento del turismo como derecho se debe no tanto a una conciencia de los derechos del hombre, sino a una necesidad de las sociedades de que sus individuos detengan la paulatina deshumanización a la que se enfrentan en los espacios virtuales de la globalización.

Derecho al turismo

El infinitamente ramificado discurso de la democracia ha encontrado en el turismo —como en muchas otras áreas del conocimiento social— un terreno fértil desde el cual proclamar la igualdad de oportunidades, e incluso se oyen ecos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 (ONU 1948), tal y como se observa en el siguiente fragmento del Código Ético Mundial para el turismo (OMT 2001) adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 2001 bajo una iniciativa presentada por la OMT:

“Artículo 7. Derecho al turismo

1. La posibilidad de acceso directo y personal al descubrimiento de las riquezas de nuestro mundo constituirá un derecho abierto por igual a todos los habitantes de nuestro planeta. La participación cada vez más difundida en el turismo nacional e internacional debe entenderse como una de las mejores expresiones posibles del continuo crecimiento del tiempo libre, y no se le opondrá obstáculo ninguno.

2. El derecho al turismo para todos debe entenderse como consecuencia del derecho al descanso y al ocio, y en particular a la limitación razonable de la duración del trabajo y a las vacaciones pagadas periódicas, que se garantiza en el artículo 24 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el artículo 7.d del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

3. Con el apoyo de las autoridades públicas, se desarrollará el turismo social, en particular el turismo asociativo, que permite el acceso de la mayoría de los ciudadanos al ocio, a los viajes y a las vacaciones.

4. Se fomentará y se facilitará el turismo de las familias, de los jóvenes y de los estudiantes, de las personas mayores y de las que padecen minusvalías.” (OMT 2001 pág. Art 7).

Como su nombre lo indica, este documento es un conjunto de premisas que resultan más una serie de recomendaciones que verdaderas normas, recomendaciones que no dejan de parecer utópicas cuando se les enfrenta a las realidades del turismo. Sin embargo, también reflejan lo que la sociedad global espera de la actividad, aunque de una forma idílica que siempre está *por venir*.

Lo que más resalta en el séptimo artículo arriba citado es la categoría de derecho que se le da al turismo, que además queda ratificado mediante la aceptación de todos los países miembros de la OMT que suscribieron su aprobación formal en una Asamblea General. Para sustentar esta importante categorización, el documento remite al lector nada menos que a la Declaración Universal de los Derechos Humanos (mencionada anteriormente) en su artículo 24 y a otro documento, un tratado multilateral que a diferencia del anterior y del mismo Código en cuestión, sí establece la obligación de los Estados a adoptar medidas acordes con su contenido: el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales en su artículo 7.d (ONU 1976).

Sin embargo, ninguno de estos documentos menciona del turismo. Respectivamente, éstos se expresan de la siguiente forma:

Artículo 24. Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas (ONU 1948.Art.24)

Y

Artículo 7. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que le aseguren en especial:

[...] d) El descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las vacaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos (ONU 1976. Art.7.d).

Evidentemente, de lo que sí hablan es de la relación entre las jornadas laborales, el descanso, las vacaciones (entendidas como un cese temporal, programado y con goce de paga de las actividades laborales) y el tiempo libre. Y cuando el Código acude a estos documentos para sustentar al turismo como derecho, también establece formalmente la estrecha relación que existe entre éste y el concepto de tiempo libre como su causa primigenia.

Turismo social

Sin duda su nombre surge de los programas que se llevan a cabo por gobiernos y organizaciones para acercar los beneficios del turismo a toda la población, que normalmente se incluyen dentro de los programas de bienestar social. Pero el término, que ya ha sido aceptado ampliamente por discursos políticos y turísticos, nos obliga a cuestionar si es posible un turismo *no social*, ante lo cual habría que responder que toda forma de turismo (o al menos, hasta ahora no se ha encontrado una que no lo esté) está contextualizada dentro de un marco del que no es posible escindir las nociones sociales y culturales que lo determinan en forma y motivos.

Una de las primeras apariciones del concepto de *turismo social* se encuentra en el artículo 7º del Código Ético Mundial para el turismo (OMT 2001), que remarca la necesidad de que las *autoridades públicas* ayuden a que el turismo se convierta en una posibilidad real para *la mayoría de los ciudadanos* y hace especial énfasis en los grupos que tradicionalmente tienen menos posibilidades económicas de viajar, como lo son las familias, los jóvenes, las personas de edad avanzada y las personas con capacidades diferentes.

El término ha sido utilizado cada vez con mayor frecuencia durante la última década, principalmente a causa de programas sociales que han llevado a cabo los gobiernos de diversos Estados-

nación alrededor del mundo, liderados por países como Alemania, Argentina o Mali y apoyados por organizaciones internacionales como la Organización Mundial del Turismo o el Bureau International du Tourism Social (BITS); por lo que el término se caracteriza, como ya se mencionó anteriormente, por la particularidad de incluir a un sector de la población al que tradicionalmente se le había negado el disfrute del turismo, tal como lo expresa la definición que ofrece esta última organización:

“[social tourism means] all of the relationships and phenomena resulting from participation in tourism, and in particular from the participation of social strata with modest incomes. This participation is made possible, or facilitated, by measures of a well-defined social nature.” (BITS 2003. Art.3).

Traduciendo:

“[turismo social significa] el conjunto de relaciones y fenómenos resultantes de la participación en turismo, en particular de la participación de estratos sociales con ingresos modestos. Esta participación se hace posible, o se facilita, con medidas de naturaleza social bien definida.” (BITS 2003 Art.3).

Esta es la primera organización que se aventura a proponer abiertamente una definición del término —y aunque lo hace a través de sus estatutos— ha sido aceptada por otras organizaciones como la misma OMT y por gobiernos que definen programas que buscan facilitar el disfrute de las actividades turísticas a través de ofertas, convenios y créditos especiales que tengan el efecto de reducir las barreras de exclusión económicas que el paradigma capitalista occidental ha exigido a los servicios y productos turísticos con la legitimación de la performatividad.

La definición que proporciona el BITS contiene elementos evidentemente tomados de definiciones de turismo ampliamente aceptadas como lo es la de la OMT (1991) e incluso anteriores, pues ya Walter Hunziker y Kurt Krapf hablaban del turismo como “*la suma de los fenómenos y relaciones que surgen del viaje y la estancia...*” (1953). Por lo tanto, esta definición de *turismo social* no aporta nuevas piezas a la definición del turismo en sí, pues en este sentido presenta las mismas fortalezas y debilidades de la definición que estos dos sociólogos suizos propusieron al empezar la segunda mitad del siglo XX en un intento por categorizar al estudio de lo turístico como ciencia.

Aún así llama la atención la modificación que hacen al afirmar que tanto las relaciones como los fenómenos surgen de la *participación en turismo*, pues implícitamente se resalta que no es posible la

existencia del *viaje* y de la *estancia* sin que ello conlleve una acción consciente y decidida, cuestión que se había obviado en la definición de turismo publicada en 1953.

Según esto, el turismo social es una forma turística específica, ya que su definición está dentro de la definición general de turismo, pero con una distinción particular: en él participan los *estratos sociales con ingresos modestos*. La definición no determina a qué se refiere con esta descripción y por tanto, tampoco especifica qué estratos son los considerados, aunque se asume que son aquellos que perciben los ingresos menos cuantiosos dentro de la escala nacional de un país.

Paradójicamente, las condiciones laborales a nivel internacional de gran parte de los puestos creados en turismo pueden llamarse por lo menos deficientes y su nivel salarial se encuentra apenas por arriba del salario mínimo (si el país en cuestión tiene la costumbre de fijar uno) y en evidente desventaja frente a colaboradores extranjeros. Dado que este *estrato* también participa en el turismo, y tal vez de manera más activa que el turista mismo, resulta evidente que la definición fue redactada por pensadores europeos, oriundos de un pequeño conjunto de países en donde el salario promedio de las personas ocupadas en turismo está por arriba de la media.

Por lo tanto, podemos asumir que la definición, al decir que se trata de la *participación de estratos sociales con ingresos modestos* intenta puntualizar que se refiere a la *participación* como turistas *de estratos sociales con ingresos modestos*. Es decir, que el concepto de *turismo social* está dirigido a acercar el disfrute del turismo a estratos sociales que normalmente no tienen acceso a sus beneficios, principalmente por razones económicas; idea que parece trascender a su contexto (y a la sociedad de donde surge) para ser aplicable a muchas otras sociedades en donde la polarización también ha creado grupos más vulnerables que otros.

Así, la propuesta de un *turismo social* de esta forma definido se convierte en un reclamo por incluir a aquellos que han sido excluidos del goce de la actividad turística, y aunque en este caso se trata sólo de la exclusión por motivos económicos —característica del discurso capitalista en prácticamente todas sus formas—, no deja de manifestar expresamente que los paradigmas sobre los que se han construido las realidades turísticas son fuertemente excluyentes.

De hecho, los discursos de construcción y ejecución del turismo legitimados por la performatividad han establecido las barreras de tal forma que no se admita el ingreso al sistema de

elementos que arriesguen su efectividad de costo-beneficio. Situación impuesta tan concluyentemente que ahora es necesaria la intervención de organizaciones especializadas y gobiernos que busquen el bienestar general de su población a través *medidas de naturaleza social* (no lucrativa) *bien definida*.

Así pues, más allá de la obligada problematización del término y de la cuestionable efectividad de los programas de bienestar social que se han llevado a cabo bajo este nombre, su utilización en un documento oficial internacional y su posterior contextualización en discursos de orden social, le confieren un significado que trasciende a los significantes de los vocablos: el *turismo social* se ha convertido en una figura práctica, en un movimiento desesperado que pretende hacer que el derecho al turismo sea una realidad para la mayor parte de la población mundial.

Turismo y tiempo libre en la Globalización

No se puede olvidar que han existido y existen tantos motivos para viajar como seres humanos que deciden hacerlo, por lo que la generalización de que el tiempo libre sea el origen del turismo es una simplificación que obvia los infinitos matices de la actividad y del hombre. Sin embargo, es cierto que la figura social del tiempo libre ha sido angular para conformar el discurso turístico tal y como lo conocemos ahora.

El tiempo libre puede definirse de muchas formas y entre todas ellas no queda muy claro si debe ser cuantificado o cualificado; es decir, si debe entenderse como la “cantidad” de tiempo (si es que el tiempo se puede cuantificar) que queda disponible para su libre uso después de haber satisfecho las necesidades básicas de subsistencia (comida, sueño, higiene) y cumplido con las obligaciones laborales y sociales (incluyendo las familiares). O si, en el segundo de los casos, debe entenderse en base a la experiencia inseparable de otro concepto: el ocio (del cual se hablará más adelante).

En ambos casos las ambigüedades son notables y criticables, gracias a lo cual las reflexiones en torno al tiempo libre y al ocio han proliferado considerablemente en la segunda mitad del siglo XX; y aunque el desarrollo filosófico haya empezado más de dos mil años antes, en el seno de la escuela griega resalta el hecho de que durante siglos el tema estuvo casi completamente inactivo, resurgiendo como respuesta a dos procesos que han sido determinantes para la formación de las sociedades contemporáneas: el primero fue la revolución industrial, que modificó radicalmente y para siempre las

formas de trabajo y de organización social; el segundo, la inminencia de una globalización que impacta en la auto-concepción ontológica del ser humano.

Aunque el primer proceso, la revolución industrial, nació en occidente y fue una expresión que abanderaba al discurso de la performatividad como ninguno antes lo había hecho, no es posible negar que su impacto alcanzó a casi todas las sociedades que estaban relacionadas por lazos económicos, políticos o sociales. Este fenómeno, en su peor expresión significó la explotación del hombre a manos de otros hombres, su transformación de ser un ente único, con capacidad de creación e imaginación, a ser una pieza o un repuesto fácilmente intercambiable dentro de un proceso de producción despiadado que nunca se termina.

Fue entonces que surgieron pensadores como Marx que denuncian la deshumanización del hombre en pos de la máquina y voltean hacia el tiempo libre (hasta entonces privilegio de un sector reducido de la población) como una oportunidad de que el hombre que en el trabajo perdía todo su sentido ontológico lo recuperara fuera de él. Independientemente de la factibilidad de esta propuesta y de todos los factores que en ella influyen, la intención de estos pensadores era más o menos clara: con individuos enajenados las sociedades no tienen un futuro deseable (sea cual fuere la visión de éste).

Simultáneamente la globalización evoluciona y en el siglo XX se convierte en un tema ineludible que para finales de este lapso no sólo era el mega-contexto de las sociedades del mundo, sino que había creado sus propios contextos particulares —los cuales— desafiando las leyes de la física, no tienen un espacio determinado: son contextos virtuales que deshumanizan, pero no porque el hombre está siendo explotado por el hombre, sino porque ya no está.

En la revolución industrial no se cuestionaron las actividades que las personas realizaban durante su tiempo libre, y más bien la discusión y la lucha fue para que las condiciones laborales fueran tales que permitieran el goce de un tiempo de descanso (el tiempo libre). Y aunque en muchas sociedades aún no se hace valer este derecho, documentos como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales buscan que *el descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las vacaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos* (ONU 1976 Art.7d) sea una realidad que permita a los individuos recuperar su sentido ontológico.

En las décadas de la aceleración de la globalización sí se ha hablado de las distintas actividades del tiempo libre, las cuales han resultado infinitas e imposibles de categorizar; pero si fuera posible dividir las, el turismo estaría dentro de las actividades *características* del tiempo libre, revistiendo al turismo de ésta relación ahora innegable que incluso le ha llevado a ser reconocido como un derecho. Si esto es así, el turismo tiene funciones, causas y consecuencias que nacen de la sociedad y a ella regresan, aunque tal vez no de la misma forma ni en la misma magnitud.

Si bien no siempre se le ha relacionado con el tiempo libre, lo cierto es que la figura del viaje ha estado presente en casi todas las culturas desde la antigüedad, ya sea con retorno, o sin él, por motivos de guerra, exploración o religión, el viaje acompaña a la historia del ser humano y se convierte en alegoría de su propia vida, como lo atestiguan obras literarias que nos llegan desde tiempos lejanos y que nos recuerdan la importancia de una filosofía de la experiencia del viaje que podemos recuperar con la obra teatral *La Odisea* de Homero o con la larga novela *Peregrinación al Oeste* de Wu Cheng'en.

Entonces, si el concepto del viaje es de tal forma universal ¿por qué el turismo no lo es?, ¿por qué es necesario expresar un deseo manifiesto de disminuir las barreras que se han construido a su alrededor? Tal vez sea porque la experiencia del viaje —incluso entonces— no era universal ya que, como las historias lo cuentan, en todos los casos estaba reservada a unos cuantos privilegiados que tenían la libertad de decidir y los recursos para llevarlo a cabo o a algunos escogidos que se distinguían por sus características físicas, espirituales o de otra naturaleza.

La pregunta entonces es ¿por qué el turismo debe de serlo ahora? Una posible respuesta se puede encontrar en el mismo discurso capitalista: si el reconocimiento del derecho al turismo se interpreta en este contexto, el *turismo social* resulta ser un término que legitima a través del bienestar social una nueva forma del turismo en masa instaurado y desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX, que intenta abarcar un aún mayor porcentaje del mercado mundial bajo la premisa de las ventas por volumen. Sin embargo, explicar el hecho únicamente a través de razones económicas resultaría una visión absolutamente desesperanzadora y en extremo limitada, pues es éste un ejemplo en que el discurso turístico se forma a través del engranaje de otros numerosos discursos.

Pero otra respuesta la podemos encontrar si recordamos el hecho de que la presencia (y esencia) del ser humano dentro de los espacios virtuales es nula y la interacción dentro de ellos resulta en una

pérdida de contacto absoluta, y no sólo en una dimensión puramente individual, sino como humanidad. Las posiciones de nihilismo cínico que han surgido en la posmodernidad atestiguan que esta situación es una amenaza cada vez más abrumadora para las sociedades: sin un sentido de humanidad el futuro no sólo es no deseable, sino que se desvanece en la violencia infinita de la exclusión absoluta.

Las dimensiones de estos contextos hacen evidente la urgencia de que el hombre recupere el contacto con el hombre, y ya que se han vuelto tristemente necesarias para casi todo tipo de actividad económica, parece lógico que éste contacto se encuentre en su tiempo libre. En este punto, sí se han cuestionado las actividades características del tiempo libre, y en la búsqueda de alguna que devuelva la esperanza de un contacto directo entre los seres humanos surge el turismo (tal y como el Código Ético lo atestigua), que por su propia esencia implica el traslado del individuo de manera física, obligándolo a salir de estos espacios virtuales para re-encontrarse con una realidad que no le es cotidiana y que le brinda la extra-ordinaria y maravillosa oportunidad de recobrar el contacto como su propia humanidad.

4. TURISMO Y ALTERIDAD

Las formas de convivencia y conocimiento a que nos somete la globalización despojan a los individuos de su entidad ontológica, los envuelve en un contexto excluyente, ideológica y físicamente. ¿Cómo fomentar un cambio social, sorteando estos obstáculos de las tecnologías globalizadoras? La respuesta está en la parte espacial de la percepción espacio-tiempo.

Si cuando el tiempo se convierte en cero se crean espacios virtuales, ¿qué pasa cuando el espacio alcanza su mínimo valor? ¿Se crea acaso un *tiempo virtual*? Ciertamente, no será un tiempo virtual, pero sí un tiempo fuera de la cotidianidad propia y dentro de la cotidianidad del Otro.

De esta forma, incursionamos en una nueva forma de visualizar el turismo: como el tiempo en que el espacio entre el uno y *el Otro* ha alcanzado su valor mínimo.

Es entonces en este tiempo (el *Tiempo-turismo*) en que el ser humano tiene la oportunidad de liberarse de los espacios virtuales anti-ontológicos, para trasladarse a un *tiempo fuera de su cotidianidad*, a donde el espacio real (mínimo) entre sí y *el Otro* le permita recuperar su dimensión humana.

El turismo retoma entonces la dimensión que Alberto Sessa le concedía diciendo que es “*un fenómeno vivo, cuyo epicentro es el sujeto humano, ya que se da una relación entre seres humanos antes que una relación entre mercancías*” (1972 pág. 25). Esta descripción de Sessa, aunada a la característica espacial propia de la actividad, permite afirmar que el turismo se constituye como el contacto directo del ser humano con el ser humano, es decir, “*apunta a la posibilidad del ser humano de entenderse a sí mismo...*” (Grondin 2000 pág. 2).

El turismo puede entonces convertirse en la posibilidad de que el hombre se acerque, si no filosófica, si empíricamente a “*entender con mayor grado de certeza la complejidad del mundo circundante.*” (Conde Gaxiola 2008a pág. 2) ya que el turismo:

[...] supone la acción completa de dialogar con los otros y con nosotros mismos a través de la exploración de la experiencia interna y sus expresiones específicas, la articulación entre la naturaleza y la cultura, la forma y el contenido, lo universal y lo particular, los conceptos y los hechos [...] (Conde Gaxiola 2008b pág. 19)

4.1.El escenario turístico y el Otro

Posiblemente una de las formas más tangibles en que los integrantes de la comunidad perciben los efectos socio-culturales del turismo tiene que ver con el cambio escénico que implica la invasión del turismo. Ante lo cual, surge la problematización del efecto que tiene el lugar que ocupa dentro de la cotidianidad del paisaje urbano.

Ciertamente, si toda actividad humana está sujeta a un espacio, esta actividad depende de la percepción y posible conceptualización de dicho espacio. De aquí surge su importancia para el ser humano, pues es a través de ellos que es posible la conceptualización espacial de la cotidianidad (urbana o no).

Sin embargo, el concepto de espacio es demasiado amplio, así que hablaremos de los *lugares* como la parte del espacio que es posible percibir con los sentidos limitados que posee el ser humano; como un acercamiento tangible de la espacialidad de toda actividad.

La idea de *lugar* hace referencia a espacios delimitados, con límites precisos, que ofrecen al ser humano las certezas y seguridades que otorga lo conocido (Tuan, 1977). “*El lugar está delimitado por un contexto histórico que da significación social a los horizontes político-ideológicos, es la extensión del acontecer solidario de la vida cotidiana entre las más diversas personas, firmas e instituciones*” (Cammarata 2003). Así que no sólo forman parte de su vida cotidiana, sino que son una expresión tangible de la cultura, donde se reflejan las tradiciones, ideología y relaciones sociales que constituyen el ritmo y colorido característicos de una comunidad determinada.

No obstante, la actividad turística, por su naturaleza, surge en un tiempo fuera de la cotidianidad (del turista), y por tanto, fuera de los lugares habituales. Es en este aspecto en donde reside la esencia del viaje como búsqueda de lo desconocido, como un afán por conocer y re-conocerse a través de las diferencias entre el lugar de destino y el lugar en donde se lleva a cabo la vida diaria.

Pero, si cada actividad humana tiene su propio lugar y su propio tiempo, también el turismo se constituye en un lugar característico, que temporalmente es común al turista y a la comunidad receptora.

Sin embargo, en la *turistificación* de las ciudades, se ha olvidado este aspecto humano del turismo, esta necesidad de afirmarse en el *Otro* a través de la negación que representan las diferencias socio-culturales entre el turista y la comunidad que lo recibe.

Por el contrario, el turismo se ha impuesto a la cotidianidad de la comunidad afectando del mismo modo la percepción espacial de su vida y la de aspectos culturales tangibles e intangibles: “*Las ciudades del turismo [...] son territorios urbanizados que constituyen una porción cuantitativamente cada vez mayor de superficie y cualitativamente dominan los estilos de vida.*” (Chumillas 2008).

Más aún, la edificación de las ciudades turísticas se ha basado en la segregación urbana, en la separación de los *Otros*, en la no convivencia entre el turista y la comunidad. Esto significa que dentro de las ciudades turísticas se tiene un lugar específico designado para el esparcimiento de los turistas, siempre separado del lugar cotidiano de la comunidad, acentuando considerablemente el distanciamiento entre ambos, física y socio-culturalmente:

“La segregación y las fronteras espaciales no son sólo un reflejo de las desigualdades sociales en el acceso y distribución de los beneficios sociales de la ciudad, sino que también ayudan a elaborarla” (Guerrero Valdebenito 2006 pág. 113).

Santos responde de la siguiente manera:

La estructura espacial resulta de la división territorial del trabajo como un proceso por el cual se distribuyen los recursos naturales y artificiales mediante las acciones de los tres órdenes: lo técnico y jurídico constituyen la fuerza de la transformación y cambio; lo simbólico se da en el recurso del pasado, tiene la fuerza de la afectividad en los modelos de significación y representación (1996 pág. 67).

Es decir, que la actividad turística impuesta de este modo, tiene como consecuencia una distribución de las ventajas y recursos sociales, económicos y culturales dentro de la ciudad, como lo señala Santos, que en este caso resulta inequitativa (Guerrero Valdebenito 2006). En un giro, esta distribución desigual —en donde siempre se privilegia al turista— se convierte a su vez en causa y consecuencia de la distancia interpuesta entre el turista y los *Otros*.

El turismo entonces se convierte en un depredador de la comunidad receptora y de sus recursos. Las actividades originales, aquellas que habían sido dominadas por la población local a lo largo de siglos de tradición, se encuentran de pronto subordinadas al negocio turístico y en una competencia

encarnizada por el espacio (por los usos del suelo) y los recursos naturales (agua, tierra, biodiversidad, paisaje) (Martín Martín. 2001).

“El patrón de ocupación territorial, básicamente, expansionista y consumista de medio siglo de turistificación [...] impone un orden urbano fragmentario [...] que ha dislocado un buen funcionamiento del sistema natural y social, imponiendo históricamente barreras insalvables” (Chumillas 2008). Esta forma de construir las ciudades turísticas (de *turistificación* de los espacios comunes), ha provocado una escisión entre la comunidad y el turista y más importante, entre la comunidad y su espacio.

La actividad turística, depredadora de la comunidad local, se impone al paisaje urbano con la construcción de estructuras *“...de gran impacto espacial y ambiental [...], urbanizaciones turísticas, campos de golf, deterioro de la franja litoral, necesidades de recursos hídricos [...]. Y no hemos de citar los costes sociales...”* (Martín Martín 2001).

Entre estos costes sociales, se encuentra sin esta separación planeada que pretende la creación de ciudades internas que se conviertan en ciudades perfectas, según los modelos encabezados por Le Corbusier (2006), sin posibilidad de sorpresa alguna, ciudades plásticas en donde difícilmente se encuentra una expresión auténtica de la cultura local, y por tanto, en donde la presencia del *Otro* resulta inexistente.

Estas ciudades *internas* son, como su nombre lo indica, lugares alojados al interior de alguna otra, que —en lugar de extender hasta la comunidad local los beneficios de una distribución eficiente de espacios y recursos— se separa de ella despreciando sus expresiones originales, tal como lo expresa Le Corbusier: *“Pienso, pues, con toda frialdad, que hay que llegar a la idea de demoler el centro de las grandes ciudades y reconstruirlo”* (2006 pág. 69)

El centro de las ciudades, que en la mayoría de los casos representa el origen de la comunidad local, resulta entonces amenazado ante la invasión de una actividad que pretende crear lugares “perfectos”, pero que resultan irreales e imposibilitados para fundirse en la cotidianidad de la población local, a quien por derecho le correspondería disfrutarlos.

Así, la comunidad local se ve no sólo privada, sino desplazada de una parte de su espacio: se segrega a espacios más cotidianos, y ciertamente, menos eficientes en cuanto a la distribución de recursos se refiere.

Pero el turismo depredador no se conforma con eso. Le Corbusier también dice:

“...hay que suprimir el cinturón piojoso de los arrabales, trasladar éstos más lejos y, en su lugar, construir, poco a poco, una zona de protección libre que, en su día, dará una libertad perfecta de movimientos y permitirá constituir a bajo precio un capital cuyo valor se duplicará y hasta centuplicará” (2006 pág.69).

Si bien es cierto que Le Corbusier no se refería al turismo, es claro que ésta es la actitud general que la *zona turística*, enfocada en el capital y aislada de la realidad, expresa ante aquella parte cotidiana en donde se encuentra la representación más cercana de lo que es la esencia de la cultura local. Es evidente entonces, que *el cinturón piojoso de los arrabales* que Le Corbusier pretende *trasladar* (esconder) resulta ser esta sección en donde transcurre la vida cotidiana de los no-turistas, de los *Otros*. Observamos entonces que este modelo de turismo ha recurrido a la negación (visual) como forma de no enfrentarse a la realidad del *Otro*, a su cotidianidad, y al mismo tiempo le niega a la comunidad local los beneficios que se perseguían al impulsar la actividad económica.

Martín Martín sí se refiere al turismo depredador cuando califica a la actividad, atinadamente, de inducida y de alienada:

La industria del turismo en el sistema económico actual es inducida (porque su objetivo es la acumulación de capital), alienada (porque elabora productos que muestran los mitos culturales más atrasados de los pueblos), medioambientalmente insostenible (porque deteriora los recursos naturales) y supone una forma relativamente nueva de la explotación del Sur subdesarrollado (2001).

En ésta expresión, él incluye la degradación ambiental y de nuevo, la brecha social que surge ante la explotación de espacios y recursos ajenos, la segregación entre la *zona turística* y la *zona cotidiana* de un asentamiento urbano.

“[La Segregación urbana] pone de manifiesto los distintos significados sociales que están en juego” (Guerrero Valdebenito 2006). El turista entonces queda segregado del *Otro*, en un afán por no perturbar su idea de ser el *único*.

Para salvaguardarlo de la tensión psicológica, social y cultural que representa el enfrentamiento con el *Otro*, se le protege con lugares que no ofrezcan ninguna evidencia de la existencia de una cotidianidad alterna a la suya. Se han creado lugares específicos para el turismo, lugares plásticos —no auténticos— que no reflejan la cultura de la localidad, sino que al contrario, se construyen siguiendo las mismas formas que le resultan familiares, cómodas, al turista, y que excluyen a la comunidad de su propio espacio.

Esta separación intencionada entre el turista y la comunidad no sólo no protege al turista, sino que lo priva del acercamiento al *Otro*, y por tanto, lo priva de la dimensión humana de la experiencia turística; lo aleja de uno de los objetivos primordiales del viaje: de re-conocerse como ser humano a través de las diferencias surgidas ante la comparación con el *Otro*, de afirmarse en él a través de la negación que representan las diferencias socio-culturales entre el turista y la comunidad que lo recibe.

Por todo esto, surge la importancia de modificar los procesos de *turistificación* que han sufrido numerosos asentamientos del planeta, en donde la población local se ha visto segregada de sus propios espacios.

Para que el turismo lleve los anunciados beneficios sociales, culturales y económicos, tanto al turista como a la comunidad que lo recibe, es necesario que la construcción de espacios turísticos se visualice más allá de la funcionalidad y de la idea de negocio.

Es necesaria la conceptualización ontológica del turismo, y del crecimiento urbano que conlleva, y no olvidar que desde tiempos remotos el hombre se ha desplazado de un lugar a otro movido en busca de lo desconocido por la curiosidad frente a aquello que existe más allá de su propia cotidianidad, en su afán por encontrarse a sí mismo a través del *Otro*, de lo *diferente* en este caso encarnado en la comunidad receptora.

Pero entonces, si el turismo se considera como este tiempo dentro de la cotidianidad del *Otro*, su presencia en el destino turístico —aunque no sea posible entenderle—, la posibilidad de un contacto, de una contemplación, constituye un elemento clave para el aprovechamiento de la experiencia turística; y una forma de hacerlo posible es justamente a través de la *diferencia*, o sea, a través de aquellos elementos culturales distintivos que los diferencian.

La construcción de lugares turísticos debe entonces ser un reflejo de la cultura local, una representación tangible de sus tradiciones, leyendas, ritos, gastronomía; un espacio donde se encuentren no los turistas, sino los huéspedes, con sus anfitriones.

Los espacios turísticos, deben otorgar la oportunidad de visualizar al *Otro* más allá de las barreras socio-culturales: deben reducir la distancia física y socio-cultural que se ha establecido entre el turista y el *Otro*; tanto la distancia *a-priori*, como la que se ha establecido a lo largo de medio siglo de *turistificación* urbana positivista.

Así, el escenario turístico debiera integrar la cotidianidad del *Otro* a aquélla que se constituirá en la cotidianidad temporal del huésped, haciendo tangible su presencia y permitiendo la plenitud de la experiencia de lo desconocido, de lo no-cotidiano:

El verdadero turismo no será posible mientras anfitriones e invitados no puedan sentarse en la misma mesa; en la actualidad los anfitriones sirven la mesa para los invitados. [...] En ese intercambio de igual a igual, anfitriones e invitados hablarán en la mesa y se enriquecerán por igual conociendo la diversidad cultural y ambiental de este hermoso planeta (Martín Martín 2001).

4.2. El turista y el Otro

Uno de los motivos para viajar es el conocimiento de aquello que existe fuera del entorno habitual del turista. El Otro, al que no podemos entender, es parte de este desconocido y su contemplación constituye un elemento clave para el aprovechamiento de la experiencia turística.

Sin embargo, éste acercamiento al Otro se ha entorpecido con barreras de distinta naturaleza, entre las cuales una de las más importantes es la inseguridad e incertidumbre que genera la presencia de una cultura distinta a la del turista, cuando éste no está preparado cognitivamente para este contacto.

Para protegerlo de esta incertidumbre, se han construido barreras, no sólo físicas, que acentúan esta separación natural entre el turista y la comunidad que lo recibe, en un intento por protegerlo de la angustia que surge de ver cuestionada su seguridad cognitiva, ante la cual puede no querer y no estar preparado para enfrentarse.

Pero, ¿cómo afecta esto al turismo? ¿Cuál es la relación entre las ideas de Alteridad y la experiencia turística? La presencia del Otro afecta al turista en lo más profundo de su estructura epistémica: genera angustia ante alguien al que no se puede comprender; y aún así, si se impide este enfrentamiento se atenta contra la idea original del viaje, ¿por qué? ¿Por qué es importante leer al turismo desde los discursos de Otredad? Y aún más, ¿es posible que el turista tome conciencia del Otro? ¿Es posible que este contacto entre el turista y el Otro ayude a que su experiencia sea plena?

El concepto de Otro que nos propone Derrida, discutido anteriormente, nos permite cuestionar como Otro a todo aquél que no sea uno mismo, sin esperanza de comprenderlo, pero con su presencia latente fuera de los márgenes de nuestras posibilidades discursivas. Entonces todos somos Otros: *tout autre est tout autre*.^{*} (Derrida 1996b.82). Para el turista todos son Otros, tanto los turistas como la comunidad que le recibe; aunque acaso la presencia de los locales sea la más intensa por ser su lugar al que se llega.

Aún cuando se les haya despojado del espacio que les pertenece por derecho, la presencia de la comunidad (de los Otros), no desaparece, continúa latente en las periferias de la zona turística, impregnándola de su historia, de su cultura y sentir: de su cotidianidad.

* Todo otro es Todo Otro.

El turismo visto desde esta dimensión humana, nos ofrece un medio de estar en contacto con el Otro, pues el acercamiento físico que implica el desplazamiento en el espacio (parte fundamental del concepto de turismo), nos brinda la oportunidad de acercarnos físicamente al Otro, de comprobar su existencia más allá de la idea y ante su presencia re-conocernos y re-afirmarnos a través de la negación que representa.

Sin embargo, la oportunidad que nos brinda el turismo de acercarnos físicamente al Otro y ante su presencia re-conocernos y re-afirmarnos, no siempre es evidente y, por supuesto, en ningún momento implica que realmente se lleve a cabo el proceso cognitivo de tomar conciencia del Otro. De hecho, este proceso es tan complejo como el proceso mismo del aprendizaje, y como tal, está sujeto a innumerables factores, tanto externos como internos, que determinan su éxito o su completa omisión.

En este caso, no nos detendremos a analizar detalladamente los procesos cognitivos; así como tampoco incursionaremos en las profundidades de la epistemología, declarándonos incapaces para resolver el problema de si realmente es posible conocer y de los medios para lograrlo.

El objetivo es más bien problematizar las barreras con las que se rodea al turista, y con las que se le imposibilita a tener un acercamiento cognitivo con el Otro.

Posiblemente parte de estas barreras se han construido en un intento por proteger al turista ya que la presencia del Otro no carece de cierta violencia. El Otro cuestiona los fundamentos más profundos de la auto-concepción, al tiempo que niega a lo que se proclama la terrible posibilidad de la existencia de todo lo que *no es*, lo que no se puede nombrar porque no hay palabras a las cuales recurrir.

El Otro pone en juego la seguridad epistémica del turista, la certeza con que su mente puede *adherirse firmemente a algo conocible, sin temor de errar* (RAE 2001). La cercanía física, el estar dentro de su espacio, enfrenta inexorablemente al turista a la existencia de alguien que es la negación de todo lo que conoce, y ante el cual se desvanece la certeza con que se creía explicar el orden del mundo circundante. Aún más, pues al estar fuera del lenguaje y del discurso, no es posible comprenderlo y no brinda seguridad alguna acerca de lo que conocemos de él, o de si es siquiera posible conocerle.

Así pues, no es de sorprender que se establezcan barreras para proteger al turista contra este conflicto epistémico. De hecho, el proceso de *turistificación* moderno se ha basado justamente en la

construcción de dichas barreras, en la segregación del Otro, en su negación, en un intento por cegar su presencia de forma que la idea de unicidad del turista no se vea perturbada.

Y aún así, es justamente esta conmoción cognitiva la que nos permite re-conocernos y re-crearnos como seres humanos, satisfacción única que es la finalidad de arriesgarse (aún el viaje actual no está exento de riesgos) para ir al encuentro de lo desconocido, y que se niega al turista moderno.

El turismo del siglo XX se ha conformado a partir de ideas de funcionalidad y rentabilidad, discursos que resultan tristemente excluyentes de todo aquello que no represente un logro eficaz de los objetivos establecidos. Esta idea se ha llevado a extremos tales que se ha olvidado la esencia del viaje, creando productos turísticos que son sólo un conjunto de bienes y servicios sin diferenciación y que nada ofrecen al que los consume sino una evasión nihilista de la realidad, propia y del Otro.

Ante este escenario, es necesario cuestionar las bases sobre las que se ha construido el turismo del último siglo, y reflexionar sobre la posibilidad de restituir al turista la oportunidad de experimentar esta parte esencial del sentido del viaje, de forma que le sea posible el contacto con el Otro, aún a través de las barreras.

De estas barreras, tal vez una de las últimas por salvar sea la inseguridad epistémica que surge en el sistema de conocimiento del turista, de la cual no se le puede proteger ante la presencia del Otro, pero ante la cual se pueden adoptar muy diversas actitudes: desde la insensible indiferencia hasta la conciencia de la cercanía de los límites de la realidad propia y la del Otro.

La primera es sin duda el resultado de una falta de sensibilidad cognitiva, de la falta de preparación para verse cuestionado por todo aquello que *no es*. Ciertamente, esperar una reacción como la segunda es una ambición poco realista, pero tal vez fuera posible un proceso de sensibilización que acabe por vencer la indiferencia.

No es posible dar una respuesta a esta última problematización si se separa al turismo de su finalidad original: el ocio. Cabe señalar que esto no significa que se desprecien todos los otros motivos por los que una persona se ve en la situación de turista, muchos de ellos acentuados por el avance del proceso de globalización. Empero, no se puede negar la íntima relación que existe entre el tiempo libre y el turismo (ya comentada anteriormente) y por lo tanto entre este último y el ocio.

Al ocio se le puede leer desde muy diversas perspectivas, desde el materialismo del siglo XIX con autores como Thorstein Veblen (1974) hasta la sociología contemporánea de Edmundo González Llaca (1975), sin olvidar por supuesto las ideas de la filosofía clásica que dan vida al concepto de la *skholé* griega.

De entre todas estas visiones, resalta la de Josef Pieper, pensador europeo de mediados del siglo XX a quien preocupaba la crisis de significado por la que atraviesa el ser humano moderno ante un estilo de vida que no le proporciona ninguna oportunidad de re-crearse como hombre.

Para Pieper el Ocio es *un estado del alma*, un estado cognitivo que da paso a la reflexión y la creación intelectual (1983):

El ocio como la actitud de la no-actividad, de la íntima falta de ocupación, del descanso, del dejar hacer, del callar. [...] El ocio es una forma de ese callar que es un presupuesto para la percepción de la realidad; sólo oye el que calla y el que no calla no oye. Ese callar no es un apático silencio ni un mutismo muerto, sino que significa más bien que la capacidad de reacción que por disposición divina tiene el alma ante el ser que no se expresa en palabras. El ocio es la actitud de la percepción receptiva, de la inmersión intuitiva y contemplativa en el ser (1983 pág. 45).

Este fragmento no carece de una cierta tendencia a la explicación teológica del estado de ocio, la cual se nota en toda la obra de dicho autor; sin embargo, en esta descripción también resalta un tímido regreso a la filosofía de la *skholé* griega, que propone un cierto estado cognitivo que permitiera vencer la insensibilidad y lograr la percepción de la realidad, y en nuestro caso, del Otro.

Para este autor, el silencio interno es parte de la experiencia de Ocio, es ese callar que permite abrirse a los sonidos del mundo circundante (esencial en la educación de los filósofos griegos) y contemplarlos más allá del insuficiente lenguaje, donde habita el Otro.

Aunque este autor no nos hable de alteridad directamente, los puntos de encuentro entre su idea del ocio y la contemplación del Otro continúan: *En el ocio hay [...] algo de la serena alegría del no poder comprender, del reconocimiento del carácter secreto del mundo, de la ciega fortaleza del corazón del que confía y que deja que las cosas sigan su curso...* (Pieper 1983 pág. 45).

Y al Otro no se le puede comprender, puesto que no hay palabras para nombrarlo. La contemplación del Otro debe ser también un reconocimiento silencioso, un mirar más allá de la frontera

sabiendo que no se puede atravesar; pero con una serena fascinación, sin que la imposibilidad del *saber certeramente* (de seguridad cognitiva) perturbe al que le descubre y contempla.

Finalmente, para Josef Pieper:

La fiesta es el origen, íntimo y fundamental, del ocio. [...] <<Celebrar una fiesta>> quiere decir vivir de un modo patente, no cotidiano, ratificándola, la aceptación del sentido fundamental del universo y la conformidad con él, la inclusión en él (1983 pág. 45).

Fuertemente influido por la profunda crisis de la posguerra en Europa, en este párrafo se hace patente cómo el autor busca una forma de dar sentido a una sociedad que así lo necesita. Ciertamente, él no expresa en ningún momento que el turismo pudiera ser parte esencial de la contemplación reflexiva, pero más allá de este hecho, no es posible ignorar la calidad de *no cotidiano* que confiere a la Fiesta, la cual es para él el origen del estado de Ocio.

Es también este carácter de no cotidiano una de las características que delimitan la condición del turista: que se encuentra fuera de su propia cotidianidad, espacial y temporalmente. Entonces, el turismo se vuelve una Fiesta en el sentido que le da Pieper a éste término, es decir, que no sólo le es posible al turista alcanzar el estado cognitivo del Ocio, sino que el mismo hecho de ser turista le da acceso al *origen, íntimo y fundamental del Ocio*, y de la contemplación del Otro más allá de las barreras físicas y cognitivas que se lo impiden.

Por supuesto, esta conjetura es puramente teórica, y aún cuando se acepte esta propuesta como cierta, no se pueden obviar los cuestionamientos que se han planteado frente al ocio como estado mental y como experiencia cognitiva.

Recientemente, estas críticas han sido encabezadas por sociólogos contemporáneos como Edmundo González Llaca, que no niega la existencia de una experiencia de ocio como la que describe Pieper, pero sí duda consistentemente de que ésta sea posible dadas las condiciones de las sociedades actuales.

Sobre todo, González Llaca duda de la capacidad del individuo a aceptar la responsabilidad de la ocupación de su tiempo, y afirma que en lugar de tomar una decisión determinada, simplemente renuncia a su libre albedrío en manos de la enajenación (1975).

Sin embargo, el turismo conlleva en sí una decisión ya que se constituye como una acción significativa que trae en sí una conciencia, una responsabilidad y una intencionalidad voluntaria (Ricoeur 1986)

Entonces, en el caso del turismo, el problema no consiste en la incapacidad del individuo de tomar decisiones, sino en su ceguera ante sistemas establecidos que le guían hacia una acción sin permitirle reflexionar sobre el verdadero sentido de su voluntad.

A este conflicto surgido de los discursos fundacionales de la sociedad moderna, es posible contestar con una idea de posmodernidad: mientras exista la posibilidad de una decisión *aporética* — esto es, una decisión *per sé*, que no obedezca a códigos, reglas o sistemas éticos instaurados (Derrida 1996a) — existirá entonces la posibilidad de que el turista tenga acceso al estado cognitivo del ocio, que le permita contemplar y contemplarse en el Otro.

5. CONCLUSIONES

El turismo se ha convertido en algo más que *un conjunto de actividades*, y ya no es posible detenerse a discutir si su estudio cumple con los “requisitos” necesarios para ser llamado ciencia o si sigue siendo inadmisible considerarlo como tal, pues mientras eso sucede la modernidad se acaba dejando atrás toda esperanza de definir su estudio bajo conceptos que cambian para dar lugar a otros aún más ambiguos como la *transdisciplinariedad*, la *multidisciplinariedad* y la *interdisciplinariedad*, tan característicos de la posmodernidad.

En lo que la discusión continúa, los turismólogos siguen tomando prestados conceptos, metodologías y principios de otras disciplinas sociales (e incluso de ciencias naturales) obviando la necesidad de una teoría turística que encuentre sus principios en sí misma. Esto no se trata de aislar al turismo de toda otra disciplina social, cuestión por demás imposible debido a la estrecha relación que guarda con la mayoría de ellas a causa de la historia del estudio del turismo, pero sobre todo porque todas giran en torno al ser humano.

Más bien se trata de asumirlo como tal de una vez por todas y de regresar a los principios de donde han surgido las otras ciencias: la filosofía, el amor al conocimiento que nos permita empezar a pensarlo y teorizarlo en la misma medida en que se practica y se aplica, pero ya no desde otras epistemologías, sino a través de una filosofía del turismo capaz de cuestionar y problematizar lo que se ha dicho hasta ahora desde otras disciplinas tanto como es capaz de cuestionarse y problematizarse a sí misma para articular un discurso turístico que se encuentre fuera de los paradigmas excluyentes que hasta ahora se han seguido para construir el conocimiento turístico.

Las conclusiones que a continuación se presentan son el resultado de una investigación que invita a continuar con éste esfuerzo filosófico, y que busca la *phrónesis* de la analogía en un camino que tiende fuertemente a los extremos del *univocismo* de la modernidad positivista y del *equivocismo* de la posmodernidad.

Conclusión 1.

En el fin de la modernidad parece que la intrincada red de teorización de los contextos en los que se mueve el ser humano contemporáneo se caracteriza, entre otras cosas, por el surgimiento de la necesidad de cuestionar las formas que debieran tomar los estudios sociales en comparación con los metarrelatos que se siguieron a lo largo siglos de estudios positivistas y modernistas.

Si bien es cierto que es en gran parte gracias a este enfoque epistémico (que se adoptó por casi todas las áreas del conocimiento) que se han logrado los avances en investigación y desarrollo teórico y tecnológico del último siglo, también se puede afirmar que su tendencia a la legitimación del saber por la performatividad (Lyotard 1993) y su consecuente contribución a los innumerables conflictos socio-políticos y a la creciente desigualdad entre distintas sociedades, ha desembocado en la actual crisis de significación que sufren las distintas disciplinas al comprobar que los fondos y formas de que se valían ya no son suficientes para sostener el estudio de una realidad imposible de comprender en su totalidad.

Sin embargo, esta falta de significación de teorías y formas no es sino el reflejo de un juego de espejos que se ha formado entre ésta y la crisis que sufre el ser humano al verse inmerso en un remolino de cambios, como la acelerada modificación de la percepción espacio-temporal, que afectan incluso su auto-concepción ontológica y social y lo obligan a exponerse a profundas incertidumbres epistémicas como la que surge ante la presencia de lo que *no es* y por lo tanto, no se puede siquiera nombrar y aún menos comprender.

Ante esta situación, los estudios sobre el hombre y sus interacciones, sobre sus sociedades y sus contextos, resurgen liberándose paulatinamente del peso de la performatividad y se sitúan como parte primordial del entenderse como seres humanos y de re-descubrir el sitio que tiene cada sociedad y cada individuo dentro del *nuevo orden*.

Debido a que es en el seno de las llamadas ciencias sociales (y *humanidades*) donde nacen este tipo de estudios, éstas tienen la doble tarea de problematizar profundamente sus propios fondos y formas, al tiempo que asumen la infinita responsabilidad de brindar al hombre una renovada concepción de su mundo y de sí mismo.

Parte de las respuestas que surgen parecieran destinadas a caer por la borda de los extremos filosóficos: no están exentas de una fuerte carga de literalidad *univocista*, aún remanente del inflexible positivismo modernista; o de alegoría *equivocista*, caótica respuesta nihilista que confunde la falta de significado con la ausencia de sentido. En el primer caso, las propuestas apuntan en una sola dirección: ancladas en el pasado son incapaces de mirar la diferencia en discursos y realidades; en el segundo, forman un remolino ciego, sin curso. Algunas otras, abrazan el equilibrio poético de la analogía, aceptando que la interpretación literal es poco menos que imposible por estar siempre afectada por el contexto del lector en igual medida que por el contexto del discurso, pero sin abandonar todo intento de un estudio humildemente objetivo.

Pero aún si son *univocistas*, *equivocistas* o se encuentren en la analogía, los estudios que surgen en el fin de la modernidad ya no enarbolan la bandera de la performatividad, como dice Lyotard (1993), y aunque fuese un efecto secundario de la respuesta, ya no tienen como principal objetivo el hacer que el sistema sea más eficiente, que la relación *input/output* sea controlada en el presente y previsible en el futuro. Noción de un sistema perfecto en el que se conocen y controlan todas las variables; y que se quiebra ante la búsqueda del *gato de Shrodinger*, de la excepción, de la paradoja que relativiza toda afirmación y que la hace imprevisible, indeterminada.

En turismo, igual que en las otras ciencias sociales, se agotan las respuestas performativas a la pregunta *¿de qué sirve tu argumento, de qué sirve tu prueba?* para dar lugar a otra pregunta de legitimación: *¿de qué sirve tu “de qué sirve”?* (Lyotard 1993 pág. 116).

Ahora podemos dejar de legitimar los estudios turísticos a través de la funcionalidad, de la relación *input/output* y de la mejor actuación, para intentar responder a los cuestionamientos que ha traído el desgaste de la modernidad buscando una legitimación distinta: aquella que *es útil en el sentido en que da nacimiento a ideas* (Rapoport 1969 pág. 159)

Conclusión 2.

El turismo se ha pensado y definido desde muy diversos puntos de vista, de los primeros fue el económico, al que le han seguido por ejemplo el de la administración pública, el ambiental o el estadístico entre muchos otros, cada uno con corrientes de teorización muy particulares que sin embargo

a veces traspasan disciplinas e impregnan a todo un conjunto de visiones, como la sistémica. En ocasiones se le piensa como un objeto de estudio bien definido y la consecuente conceptualización que surge está encaminada a convencer a los académicos de otorgarle un espacio dentro de sus propias reflexiones; pero no siempre se le conceptualiza pensando en el turismo, sino más bien en los discursos que se han creado en torno a sus efectos (tanto positivos como negativos), a su funcionalidad y, algunos más cínicos, a su rentabilidad.

También ha surgido un reducido número de conceptualizaciones que parten del principio de que es una actividad característicamente humana, intentos por devolver al turismo la profunda dimensión que tuvieron el viaje y la experiencia, que desafortunadamente han sido casi olvidados por otros académicos y apenas mencionados en otras conceptualizaciones. Y aún así, estos intentos no han sido suficientes, pues la mayoría de ellos se pierden en el *equivocismo*, tal vez como una forma de diferenciarse de los conceptos administrativos y económicos.

Como se puede ver, las definiciones del turismo han sido numerosas (sin siquiera contar las que surjan en el futuro), y ninguna definición puede considerarse absoluta y válida por encima de las demás, pues cada una ha surgido desde su propio contexto, resolviendo cuestionamientos que en ese momento eran apremiantes para el desarrollo del turismo y de su estudio. Establecer la validez de las definiciones resulta entonces una tarea imposible, y tal vez también un esfuerzo sin fruto, pues no es factible medirlas todas bajo un mismo discurso de validez que no podría evitar ser exclusivo e insensible, y tan artificial como la univocidad a la que se aferra la modernidad.

Pero la equivocidad de algunos estudios posmodernos tampoco es práctica pues, fundada en gran medida en un nihilismo exagerado, adelgazan la posibilidad de conceptualización al extremo de desaparecerla, ya sea negando la existencia del turismo o proclamando que es imposible definirlo porque es y está en todo, ambas posiciones en las que el análisis y la crítica de las definiciones que se han dado al turismo pierde todo sentido.

Más bien, lo que se propone es justamente una posición intermedia, interpretativa y prudente, característicamente analógica, en donde sea posible no sólo aceptar la diferencia, sino abrazarla y enriquecerse en ella. Una posición que resulte congruente con las realidades del mundo contemporáneo en el que vivimos: un mundo en el que los discursos nos hablan desde contextos históricos y

conceptuales distintos, discursos separados por el *différand* pero que se encuentran frente a frente en un mundo que se abre en un abanico de posibilidades infinitas y en el cual cualquier estudio o teoría sobre el ser humano y su sociedad deberá enfrentar el hecho de que ya no hay realidades aisladas, pero también es un mundo donde se cuestiona la capacidad de la humanidad como sociedad global de no ceñir la bandera de la violencia infinita de la erradicación de ese mismo *différand*, y donde se cuestiona la capacidad del hombre para no dejar de ser humano.

Ante estas realidades, resulta apremiante intensificar los intentos de devolver al turismo su dimensión ontológica, pero ahora ya no es sólo para el desarrollo del turismo, sino para contribuir a que el ser humano renueve la concepción de su mundo y de sí mismo dentro del mega-contexto de la globalización.

La definición de turismo que aquí se propone es parte de este intento por abrazar la diferencia a través de conceptos que se problematizan en un momento en que la globalización golpea al hombre y lo cuestiona en lo más profundo de su humanidad, conceptos como Otredad y cultura que se recontextualizan y revisten de la fascinación infinita del *différand*.

Así pues, pensando al turismo desde el fin de la modernidad y desde la diferencia que lo enriquece, lo redefinimos a través de presupuestos teórico-posmodernos que exploran los conceptos de cultura, de otredad y de globalización, proponiéndolo como el acto humano en el que una persona (el turista) se desplaza espacio-temporalmente para salir de su cotidianidad y entrar en la cotidianidad del Otro.

Con esta definición, se reconoce la función socio-cultural del turismo con términos antropológico-sociales que permitan una lectura interdisciplinaria del tema a partir de la teoría posmoderna. Pero más allá del discurso teórico, lo que intenta esta definición es resaltar la capacidad que tiene el turismo de ofrecer al turista la oportunidad de re-crearse a sí mismo a través del pleno ejercicio de su libertad en una decisión que rompe temporalmente con su cotidianidad. Pero eso no es todo, pues aún más característica resulta la posibilidad de que la cotidianidad del Otro le incite a un contacto que le permita re-conocerse como ser humano; con lo cual se cumple el objetivo general de la investigación al establecer una propuesta teórica que planteé el acercamiento al turismo como generador de una conciencia sobre el Otro en el turista.

Sin embargo, este contacto no siempre se logra, pues depende de la conjunción de muy diversos factores en escenarios que le sean propicios y permitan al turista trascender las barreras que se oponen a dicho encuentro, tanto aquellas que se han construido a lo largo de décadas de *turistificación* modernista, como aquellas epistémicas que surgen ante el enfrentamiento con la negación del Uno.

Pero si sucede, se abre una puerta hacia un sinnúmero de posibilidades en las que la conciencia de la existencia del Otro tiene el potencial de generar un interés genuino entre los individuos de diferentes sociedades, que así se encuentran y se unen en la conciencia de su propia alteridad frente a las demás, de sus infinitas diferencias, pero también de su responsabilidad compartida frente a la inclusión y la tolerancia.

Conclusión 3.

Anteriormente, se habló de la alteridad que las comunidades se autoimponen al definirse mediante discursos ajenos y excluyentes en los que no se pueden nombrar porque no cabe lo que *no es*; y se dijo que en esta situación, el contacto con el turista puede suponer el encuentro con el término del binomio que dicho discurso privilegia, con el Uno o lo que *sí es*.

Pero esta situación también actúa a la inversa, moldeando el imaginario que el turista tiene de la comunidad al percibirla a través de su propio discurso, que le asigna significantes específicos que no siempre son congruentes con la realidad de la comunidad, pero que permiten al turista formarse una imagen específica de lo que puede o debe esperar al visitar a dicha comunidad. Actualmente, los medios de comunicación tienen un papel importante en la formación de éstos imaginarios, pues son ellos quienes los difunden, los refuerzan o incluso los modifican para presentar y hasta crear una imagen del destino (la comunidad) que resulte atractiva al turista y que no necesariamente se apega a la realidad.

Bajo el discurso de funcionalidad con que se ha desarrollado el turismo modernista, lo lógico era que la comunidad hiciera todo lo posible por maximizar la rentabilidad de la actividad, aún cuando ésta iniciativa no surgiera desde la comunidad ni la beneficiara directamente a ella. Y así ha sido: las comunidades se han visto obligadas a modificar sus realidades para adaptarlas a la imagen con la que el turista espera ser recibido, creando las realidades plásticas de las que también se ha hablado en esta investigación.

Sin embargo, éste afán por atraer y retener al turista no se ha detenido al cuestionarse las formas del turismo y transformarse en algo más amable como lo es el discurso de la sostenibilidad, pues aún con este discurso las comunidades modifican su cotidianidad, y aunque sea para hacerla más “auténtica”, pues es lo que el turista esperaría encontrar, sigue siendo una alteración de la realidad que acentúa artificialmente las diferencias socio-culturales (ya infinitas) entre el turista y la comunidad.

Así pues, cabe cuestionarnos en qué medida el turismo ha convertido a las comunidades en museos vivientes, en donde pareciera que el tiempo no pasa en un afán de preservar una imagen que el turista desea ver y que a veces ni siquiera representa la esencia de la comunidad; y también

cuestionarnos en qué medida el turismo impone la alteridad y la profundiza al modificar la cotidianidad en un sentido que no es de la elección de la comunidad, sino del turista.

El tema de las alteridades impuestas y autoimpuestas dentro del turismo es complejo y requiere de una teorización discursiva, interpretativa e incluyente que problematice y examine su relación con el imaginario colectivo a través de sus causas y consecuencias y que evidencie la necesidad de que las comunidades posean y se definan a través de un discurso propio que les permita aceptar que el turista también es Otro.

Conclusión 4.

Conforme el turismo fue creciendo, se hizo evidente la necesidad de que existieran programas de formación especializados que proporcionaran al sector la fuerza laboral que necesitaba; por lo que a lo largo de estas décadas se han desarrollado programas cada vez más complejos que ahora abarcan todos los niveles educativos y de capacitación para el trabajo.

No es de sorprender entonces que dentro de la educación de personas que se dedican al turismo se le haya dado preferencia a los temas relativos a la operatividad y a la administración pública y privada, situación que prevalece hasta ahora en todos los niveles de profundización que se han necesitado, desde el operativo básico hasta la reingeniería de procesos corporativos.

Desafortunadamente, la necesidad de problematización de fondos y formas por la que atraviesan las disciplinas sociales no ha encontrado eco en los recintos de formación turística, y aún ahora la reflexión profunda en materia de conceptualización y filosofía del turismo es escasa o nula dentro de los espacios educativos, cuyos programas permanecen indiferentes a la crisis de significado y continúan completamente enfocados a la capacitación operativa y administrativa.

Tal vez aquí se encuentre la principal razón por la cual el turismo raramente ha sido conceptualizado desde el turismo: los programas educativos en cuestión no preparan a las personas para pensarlo, sino para limitarse a trabajarlo sin un cuestionamiento profundo e integral sobre la actividad, sus razones y sus efectos.

Así pues, es necesario un análisis profundo que problematice la cuestión de la preparación turística, no sólo a nivel operativo, sino también a nivel conceptual y reflexivo, un análisis que permita

la propuesta de programas educativos congruentes con la complejidad de las realidades turísticas en todas sus dimensiones.

Conclusión 5.

Para un trabajo de investigación resulta indispensable la recurrencia a textos relacionados, ya sea que estos se presenten en forma de documentos, acciones o conversaciones. Si se pretende que dicho trabajo sea algo más que la recopilación de datos, es decir si lo que se busca es una aportación original, parece ineludible apropiarse de dichos textos a través de una inmersión dentro de su lenguaje en busca de significados, intenciones y causas que nos permitan encontrar las jugadas de algo más, algo que no se ha dicho.

La hermenéutica nos invita a realizar esta empresa a través de la interpretación de dichos textos, y al momento cabe la pregunta sobre la posibilidad de un trabajo de esta naturaleza que no fuera interpretativo al menos parcialmente. Pero cuando se trabaja hermenéuticamente aceptando que se ha realizado una interpretación sobre los textos, la inmersión ya no es sólo en sus jugadas de lenguaje, abriéndose un abanico de posibilidades al explorar también los contextos: de los textos, de sus autores y del intérprete, quien se convierte en una fuerza activa que debe asumir la responsabilidad de que sus propias intenciones y significados modifiquen a las del texto.

Así como el turista y la comunidad mantienen una alteridad recíproca, también el autor y el intérprete son Otros que se enfrentan en el texto, con sus propias barreras infranqueables o no pero que obvian la imposibilidad de comprenderse completamente. Esto no significa que sea preciso desistir ante una empresa en apariencia inútil, sino que analógicamente se acepta que la interpretación esta siempre por completarse.

De esta forma, en un trabajo de naturaleza interpretativa como el presente los contextos de textos y autores se vuelven tan importantes como los textos mismos, entretejiendo un rico entramado de posiciones teóricas y perspectivas históricas, de circunstancias y vidas maravillosamente únicas que hablan en un código único a través de fragmentos lingüísticos que han trascendido a la frugalidad del tiempo y del espacio.

Así pues, lo que se incluye en esta investigación como breves referencias a los contextos de los autores a los que se recurre, no son sino delgados hilos que no muestran más que frágiles vistazos del tejido de contextos que, si bien pudieran no satisfacer por completo la curiosidad e interés del lector, se han hilado de forma que muestren la vastedad de los contextos y su imprescindibilidad para un trabajo interpretativo.

Conclusión 6.

La disminución del tiempo necesario para realizar gran parte de las actividades de comunicaciones y transportes ha tenido como resultado una modificación en la percepción del espacio, hipótesis que se ha tratado ampliamente a lo largo de ésta investigación. Sin embargo, también cabe el cuestionamiento de cómo se ha modificado la percepción del tiempo y, específicamente, de los tiempos sociales.

Dentro de estos tiempos se encuentran sin duda el tiempo de trabajo y el tiempo libre, cuyas complejas estructuras dependen de la forma de organización y distribución de la sociedad de la que derivan. En el caso de las sociedades en donde la globalización ya ha comenzado (o avanzado considerablemente) la modificación de la percepción espacio-temporal sin duda ha llegado a afectar a estos tiempos sociales, más aún si se piensa que los espacios virtuales se han convertido en herramientas de trabajo –a tal grado indispensables– que han sobrepasado el ámbito laboral para dar lugar a la creación de verdaderas redes de *sociabilización* que invaden el tiempo libre.

Si las herramientas de trabajo son también elementos del tiempo libre, es necesario cuestionar si estas actividades tienen un potencial real de permitir al hombre la re-creación del ocio. ¿Será posible que se haya regresado a un estado social en el que el trabajo realmente permite el desarrollo humano? ¿Lo permiten estos espacios virtuales? Si no, tal vez sea momento de preguntar qué tan libre es el tiempo que los individuos pasan como usuarios de estos espacios virtuales de no-trabajo.

Mientras se contestan estas preguntas, los efectos de la masificación del uso de espacios virtuales, incluso en actividades de tiempo libre, empiezan a manifestarse en las sociedades; y no es de sorprender, pues la tendencia a que el tiempo alcance su valor mínimo dentro de estos espacios ha logrado que las nociones de presente, pasado y futuro se superpongan en eventos simultáneos que no permiten la identificación de causas y consecuencias.

Esta situación es especialmente grave en la población joven, que paulatinamente pierde la noción de un futuro a largo plazo en vistas de una gratificación inmediata; posiblemente este efecto se deba a que es precisamente la población joven la que más usa estos espacios virtuales con motivos de recreación, es decir, durante su tiempo libre. Y es probable que efectivamente estos jóvenes se re-crean, pero en un sentido que no necesariamente es humano.

La noción del tiempo es una cualidad que nos caracteriza como seres humanos, y su estudio y medición ha sido motivo de preocupación para casi todas las sociedades humanas. Al ser conscientes del paso del tiempo, el ser humano también es consciente de la finitud de su propio futuro como individuo y, de una manera más amplia, como sociedad.

El hecho de no disponer ilimitadamente de él convierte al tiempo en un recurso que tiene el enorme poder de imponernos su lógica de un modo implacable. No somos seres intemporales que manejan cosas caducas, sino seres mortales que viven en un tiempo regido por la brevedad (Innerarity 2001 pág. 99).

Con lo cual se afirma que la condición de temporalidad del ser humano es un factor ineludible al cual tiene que enfrentarse el hombre y a través del cual se torna consciente de su propia muerte y –por tanto– de su condición de vida. Afirmar que la noción del tiempo se puede perder completamente es un pensamiento totalitario que excluye a todos los factores involucrados, entre los que se encuentran un gran número de tipo social, psicológico, cultural y antropológico; pero sobre todo, implicaría la afirmación de que es posible una violencia tan infinita que borrara toda evidencia de la existencia del ser humano presente y futuro al no ser éste capaz de asumir la finitud de los eventos de su vida y de su muerte.

Así pues, aunque no es posible afirmar que la noción del tiempo se puede perder completamente, sí es de suponerse que se modificará en algún sentido dada la fuerza de la influencia de los espacios virtuales. Saber la dirección de ese cambio es imposible en este punto, sin la suficiente perspectiva histórica; pero sí se puede suponer que si se atenúa en menor o mayor grado, este cambio tendrá repercusiones considerables en las sociedades contemporáneas, ya de por sí afectadas por la aceleración de los procesos de la globalización y de la pérdida de contacto humano.

Al parecer el turismo, al igual que otras actividades del tiempo libre que necesitan de una organización específica de los tiempos sociales, no podrá escapar al embiste del tambaleo de la noción de tiempo a causa de las oleadas de espacios virtuales que amenazan con acaparar cada segundo de tiempo, laboral y de no trabajo. Incluso se ha llegado a preguntar si fuera posible la existencia de un turismo que no exija salir de estos espacios, un turismo virtual, idea que en sus albores ya es contraria a la concepción del traslado como parte fundamental del turismo.

Así pues, es también el filósofo español Daniel Innerarity quien afirma:

Nuestra condición de huéspedes actúa como sinónimo del tiempo emplazado de los mortales, para quien vale aquel consejo de Aristóteles de que el huésped no debe ser eterno (2001 pág. 99).

Entonces tal vez sea precisamente con este tipo de actividades, el turismo entre ellas, que se logre conservar el equilibrio en la noción del tiempo, pues ellas mismas están determinadas por su temporalidad finita y en el caso del turismo, por ser el otro extremo donde el espacio se reduce a su expresión mínima mientras que el tiempo se exalta e incluso se detiene por un momento para luego seguir su curso cotidiano.

Conclusión 7.

Finalmente, se acepta que la conjetura resultado de esta investigación es puramente teórica, y como tal se constituye como un discurso interpretativo de una realidad palpable, cuya infinitud se admite como imposible de reducir en una textualidad lingüística. Por lo que aún quedan un gran número de cuestiones teóricas a problematizar; entre ellas la noción de la desintegración del discurso frente a la realidad, no solo como un espacio vacío sino una ruptura, una curvatura absoluta que, similar a un hoyo negro, impide la conexión directa entre la teoría y la realidad, creando fallas infranqueables que constituyen a la realidad misma (Žižek 2009).

Así pues, aún queda por analizar la posibilidad de hipotetización de estas grietas que existen entre el discurso antes mencionado y la realidad social, a partir de un enfoque teórico posmoderno; y de manera complementaria cabe explorar profundamente el concepto de la *différance* derrideana, infinita e irreductible, en contextualización de un estudio del turismo y sus alteridades dentro de una globalidad inminente.

También, aunque la conceptualización posmoderna de la pluriculturalidad ya ha sido tratada por varios autores, sus implicaciones en el momento del encuentro turístico, dentro de una espacio-temporalidad que se reduce aceleradamente en la percepción del ser humano contemporáneo aún permanece sin teorizar.

6. RECOMENDACIÓN

Como ya se mencionó en las Conclusiones, la presente investigación se constituye en un trabajo que explora las posibilidades de teorización del turismo alrededor de conceptos posmodernos que abrazan la diferencia contextual y discursiva en un ejercicio de interpretación analógica; aceptada como una interpretación que está siempre por concluir, siempre *por venir*.

Pero sobre todo, es un estudio que se ha propuesto no buscar la legitimación en la performatividad utilitaria característica de numerosas investigaciones turísticas, sino que más bien busca ser *útil en el sentido en que da nacimiento a ideas* (Rapoport 1969 pág. 159).

Y es precisamente en ese sentido que se recomienda su lectura: como un primer esfuerzo teórico del autor por devolver la filosofía al estudio del turismo y como una esperanzadora invitación a otros estudiosos del turismo y de la filosofía a continuar con dicho esfuerzo.

La limitada perspectiva de la autora respecto a su trabajo le impide proponer más líneas de investigación que aquellas señaladas en las conclusiones, relacionadas con la problematización de programas de formación profesional, con la posibilidad de que las comunidades desarrollen un discurso propio, con el análisis de las alteridades impuestas y autoimpuestas y con la posibilidad de exploración de las grietas del discurso teórico.

Sin embargo, la invitación a continuar trabajando con las líneas de la presente investigación se extiende aún a aquellas que no han sido previstas por la autora, a todas aquellas que están *por venir*.

7. ANEXOS

A continuación se presentan en extenso algunos documentos de los cuales se han extraído fragmentos relevantes para uno o varios segmentos de la investigación, y de los cuales se considera que una descontextualización pudiera ser perjudicial para la interpretación del presente discurso.

7.1. Declaración Universal de Derechos Humanos

(Texto completo - ONU 1948)

Declaración Universal de Derechos Humanos

Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948

Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias,

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión,

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General

Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes.

Artículo 6

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la

determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.
2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.

Artículo 14

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país.

2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 15

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.
2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio.
3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente.
2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas.
2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.
4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.
2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.
2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.
3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.
2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
2. En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.
3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30

Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

7.2. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

(Texto completo - ONU 1976)

**PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS,
SOCIALES Y CULTURALES**

Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su Resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966

Entrada en vigor: 3 de enero de 1976, de conformidad con el artículo 27

Preámbulo

Los Estados partes en el presente Pacto,

Considerando que, conforme a los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas, la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos iguales e inalienables,

Reconociendo que estos derechos se desprenden de la dignidad inherente a la persona humana,

Reconociendo que, con arreglo a la Declaración Universal de Derechos Humanos, no puede realizarse el ideal del ser humano libre, liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos económicos, sociales y culturales, tanto como de sus derechos civiles y políticos,

Considerando que la Carta de las Naciones Unidas impone a los Estados la obligación de promover el respeto universal y efectivo de los derechos y libertades humanos,

Comprendiendo que el individuo, por tener deberes respecto de otros individuos y de la comunidad a que pertenece, está obligado a procurar la vigencia y observancia de los derechos reconocidos en este Pacto,

Convienen en los artículos siguientes:

PARTE I

Artículo 1

1. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural.
2. Para el logro de sus fines, todos los pueblos pueden disponer libremente de sus riquezas y recursos naturales, sin perjuicio de las obligaciones que derivan de la cooperación económica internacional basada en el principio de beneficio recíproco, así como del derecho internacional. En ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia.
3. Los Estados Partes en el presente Pacto, incluso los que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio del derecho de libre determinación, y respetarán este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas.

PARTE II

Artículo 2

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular la adopción de medidas legislativas, la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos.

1

2. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar el ejercicio de los derechos que en él se enuncian, sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

3. Los países en desarrollo, teniendo debidamente en cuenta los derechos humanos y su economía nacional, podrán determinar en qué medida garantizarán los derechos económicos reconocidos en el presente Pacto a personas que no sean nacionales suyos.

Artículo 3

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a asegurar a los hombres y a las mujeres igual título a gozar de todos los derechos económicos, sociales y culturales enunciados en el presente Pacto.

Artículo 4

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que, en ejercicio de los derechos garantizados conforme al presente Pacto por el Estado, éste podrá someter tales derechos únicamente a limitaciones determinadas por ley, sólo en la medida compatible con la naturaleza de esos derechos y con el exclusivo objeto de promover el bienestar general en una sociedad democrática.

Artículo 5

1. Ninguna disposición del presente Pacto podrá ser interpretada en el sentido de reconocer derecho alguno a un Estado, grupo o individuo para emprender actividades o realizar actos encaminados a la destrucción de cualquiera de los derechos o libertades reconocidos en el Pacto, o a su limitación en medida mayor que la prevista en él.

2. No podrá admitirse restricción o menoscabo de ninguno de los derechos humanos fundamentales reconocidos o vigentes en un país en virtud de leyes, convenciones, reglamentos o costumbres, a pretexto de que el presente Pacto no los reconoce o los reconoce en menor grado.

PARTE III

Artículo 6

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho a trabajar, que comprende el derecho de toda persona a tener la oportunidad de ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado, y tomarán medidas adecuadas para garantizar este derecho.

2. Entre las medidas que habrá de adoptar cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto para lograr la plena efectividad de este derecho deberá figurar la orientación y formación técnico-profesional, la preparación de programas, normas y técnicas encaminadas a conseguir un desarrollo económico, social y cultural constante y la ocupación plena y productiva, en condiciones que garanticen las libertades políticas y económicas fundamentales de la persona humana.

Artículo 7

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al goce de condiciones de trabajo equitativas y satisfactorias que le aseguren en especial:

a) Una remuneración que proporcione como mínimo a todos los trabajadores:

- i) Un salario equitativo e igual por trabajo de igual valor, sin distinciones de ninguna especie; en particular, debe asegurarse a las mujeres condiciones de trabajo no inferiores a las de los hombres, con salario igual por trabajo igual;

2

ii) Condiciones de existencia dignas para ellos y para sus familias conforme a las disposiciones del presente Pacto;

- b) La seguridad y la higiene en el trabajo;
- c) Igual oportunidad para todos de ser promovidos, dentro de su trabajo, a la categoría superior que les corresponda, sin más consideraciones que los factores de tiempo de servicio y capacidad;
- d) El descanso, el disfrute del tiempo libre, la limitación razonable de las horas de trabajo y las variaciones periódicas pagadas, así como la remuneración de los días festivos.

Artículo 8

1. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar:
 - a) El derecho de toda persona a fundar sindicatos y a afiliarse al de su elección, con sujeción únicamente a los estatutos de la organización correspondiente, para promover y proteger sus intereses económicos y sociales. No podrán imponerse otras restricciones al ejercicio de este derecho que las que prescriba la ley y que sean necesarias en una sociedad democrática en interés de la seguridad nacional o del orden público, o para la protección de los derechos y libertades ajenos;
 - b) El derecho de los sindicatos a formar federaciones o confederaciones nacionales y el de éstas a fundar organizaciones sindicales internacionales o a afiliarse a las mismas;
 - c) El derecho de los sindicatos a funcionar sin obstáculos y sin otras limitaciones que las que prescriba la ley y que sean necesarias en una sociedad democrática en interés de la seguridad nacional o del orden público, o para la protección de los derechos y libertades ajenos;
 - d) El derecho de huelga, ejercido de conformidad con las leyes de cada país.
2. El presente artículo no impedirá someter a restricciones legales el ejercicio de tales derechos por los miembros de las fuerzas armadas, de la policía o de la administración del Estado.
3. Nada de lo dispuesto en este artículo autorizará a los Estados Partes en el Convenio de la Organización Internacional del Trabajo de 1948 relativo a la libertad sindical y a la protección del derecho de sindicación a adoptar medidas legislativas que menoscaben las garantías previstas en dicho Convenio o a aplicar la ley en forma que menoscabe dichas garantías.

Artículo 9

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la seguridad social, incluso al seguro social.

Artículo 10

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que:

1. Se debe conceder a la familia, que es el elemento natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado y la educación de los hijos a su cargo. El matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges.
2. Se debe conceder especial protección a las madres durante un período de tiempo razonable antes y después del parto. Durante dicho período, a las madres que trabajen se les debe conceder licencia con remuneración o con prestaciones adecuadas de seguridad social.
3. Se deben adoptar medidas especiales de protección y asistencia en favor de todos los niños y adolescentes, sin discriminación alguna por razón de filiación o cualquier otra condición. Debe

3

protegerse a los niños y adolescentes contra la explotación económica y social. Su empleo en trabajos nocivos para su moral y salud, o en los cuales peligre su vida o se corra el riesgo de perjudicar su desarrollo normal, será sancionado por la ley. Los Estados deben establecer también límites de edad por debajo de los cuales quede prohibido y sancionado por la ley el empleo a sueldo de mano de obra infantil.

Artículo 11

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuado para sí y su familia, incluso alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a una mejora continua de las condiciones de existencia. Los Estados Partes tomarán medidas apropiadas para asegurar la efectividad de este derecho, reconociendo a este efecto la importancia esencial de la cooperación internacional fundada en el libre consentimiento.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto, reconociendo el derecho fundamental de toda persona a estar protegida contra el hambre, adoptarán, individualmente y mediante la cooperación internacional, las medidas, incluidos los programas concretos, que se necesitan para:

- a) Mejorar los métodos de producción, conservación y distribución de alimentos mediante la plena utilización de los conocimientos técnicos y científicos, la divulgación de principios sobre nutrición y el perfeccionamiento o la reforma de los regímenes agrarios de modo que se logren la explotación y la utilización más eficaces de las riquezas naturales;
- b) Asegurar una distribución equitativa de los alimentos mundiales en relación con las necesidades, teniendo en cuenta los problemas que se plantean tanto a los países que importan productos alimenticios como a los que los exportan.

Artículo 12

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental.

2. Entre las medidas que deberán adoptar los Estados Partes en el Pacto a fin de asegurar la plena efectividad de este derecho, figurarán las necesarias para:

- a) La reducción de la mortalidad y de la mortalidad infantil, y el sano desarrollo de los niños;
- b) El mejoramiento en todos sus aspectos de la higiene del trabajo y del medio ambiente;
- c) La prevención y el tratamiento de las enfermedades epidémicas, endémicas, profesionales y de otra índole, y la lucha contra ellas;
- d) La creación de condiciones que aseguren a todos asistencia médica y servicios médicos en caso de enfermedad.

Artículo 13

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Convienen en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que, con objeto de lograr el pleno ejercicio de este derecho:

- a) La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente;

4

- b) La enseñanza secundaria, en sus diferentes formas, incluso la enseñanza secundaria técnica y profesional, debe ser generalizada y hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;
 - c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;
 - d) Debe fomentarse o intensificarse, en la medida de lo posible, la educación fundamental para aquellas personas que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria;
 - e) Se debe proseguir activamente el desarrollo del sistema escolar en todos los ciclos de la enseñanza, implantar un sistema adecuado de becas, y mejorar continuamente las condiciones materiales del cuerpo docente.
3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza, y de hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.
4. Nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 y de que la educación dada en esas instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado.

Artículo 14

Todo Estado Parte en el presente Pacto que, en el momento de hacerse parte en él, aún no haya podido instituir en su territorio metropolitano o en otros territorios sometidos a su jurisdicción la obligatoriedad y la gratuidad de la enseñanza primaria, se compromete a elaborar y adoptar, dentro de un plazo de dos años, un plan detallado de acción para la aplicación progresiva, dentro de un número razonable de años fijado en el plan, del principio de la enseñanza obligatoria y gratuita para todos.

Artículo 15

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a:
- a) Participar en la vida cultural;
 - b) Gozar de los beneficios del progreso científico y de sus aplicaciones;
 - c) Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.
2. Entre las medidas que los Estados Partes en el presente Pacto deberán adoptar para asegurar el pleno ejercicio de este derecho, figurarán las necesarias para la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura.
3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen los beneficios que derivan del fomento y desarrollo de la cooperación y de las relaciones internacionales en cuestiones científicas y culturales.

PARTE IV

Artículo 16

1. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a presentar, en conformidad con esta parte del Pacto, informes sobre las medidas que hayan adoptado, y los progresos realizados, con el fin de asegurar el respeto a los derechos reconocidos en el mismo.

2. a) Todos los informes serán presentados al Secretario General de las Naciones Unidas, quien transmitirá copias al Consejo Económico y Social para que las examine conforme a lo dispuesto en el presente Pacto;

b) El Secretario General de las Naciones Unidas transmitirá también a los organismos especializados copias de los informes, o de las partes pertinentes de éstos, enviados por los Estados Partes en el presente Pacto que además sean miembros de estos organismos especializados, en la medida en que tales informes o partes de ellos tengan relación con materias que sean de la competencia de dichos organismos conforme a sus instrumentos constitutivos.

Artículo 17

1. Los Estados Partes en el presente Pacto presentarán sus informes por etapas, con arreglo al programa que establecerá el Consejo Económico y Social en el plazo de un año desde la entrada en vigor del presente Pacto, previa consulta con los Estados Partes y con los organismos especializados interesados.

2. Los informes podrán señalar las circunstancias y dificultades que afecten el grado de cumplimiento de las obligaciones previstas en este Pacto.

3. Cuando la información pertinente hubiera sido ya proporcionada a las Naciones Unidas o a algún organismo especializado por un Estado Parte, no será necesario repetir dicha información, sino que bastará hacer referencia concreta a la misma.

Artículo 18

En virtud de las atribuciones que la Carta de las Naciones Unidas le confiere en materia de derechos humanos y libertades fundamentales, el Consejo Económico y Social podrá concluir acuerdos con los organismos especializados sobre la presentación por tales organismos de informes relativos al cumplimiento de las disposiciones de este Pacto que corresponden a su campo de actividades. Estos informes podrán contener detalles sobre las decisiones y recomendaciones que en relación con ese cumplimiento hayan aprobado los órganos competentes de dichos organismos.

Artículo 19

El Consejo Económico y Social podrá transmitir a la Comisión de Derechos Humanos, para su estudio y recomendación de carácter general, o para información, según proceda, los informes sobre derechos humanos que presenten a los Estados conforme a los artículos 16 y 17, y los informes relativos a los derechos humanos que presenten los organismos especializados conforme al artículo 18.

Artículo 20

Los Estados Partes en el presente Pacto y los organismos especializados interesados podrán presentar al Consejo Económico y Social observaciones sobre toda recomendación de carácter general hecha en virtud del artículo 19 o toda referencia a tal recomendación general que conste en un informe de la Comisión de Derechos Humanos o en un documento allí mencionado.

Artículo 21

El Consejo Económico y Social podrá presentar de vez en cuando a la Asamblea General informes que contengan recomendaciones de carácter general, así como un resumen de la información recibida de los Estados Partes en el presente Pacto y de los organismos especializados acerca de las medidas adoptadas y los progresos realizados para lograr el respeto general de los derechos reconocidos en el presente Pacto.

Artículo 22

El Consejo Económico y Social podrá señalar a la atención de otros órganos de las Naciones Unidas, sus órganos subsidiarios y los organismos especializados interesados que se ocupen de prestar asistencia técnica, toda cuestión surgida de los informes a que se refiere esta parte del Pacto que pueda servir para que dichas entidades se pronuncien, cada una dentro de su esfera de competencia, sobre la conveniencia de las medidas internacionales que puedan contribuir a la aplicación efectiva y progresiva del presente Pacto.

Artículo 23

Los Estados Partes en el presente Pacto convienen en que las medidas de orden internacional destinadas a asegurar el respeto de los derechos que se reconocen en el presente Pacto comprenden procedimientos tales como la conclusión de convenciones, la aprobación de recomendaciones, la prestación de asistencia técnica y la celebración de reuniones regionales y técnicas, para efectuar consultas y realizar estudios, organizadas en cooperación con los gobiernos interesados.

Artículo 24

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo de las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas o de las constituciones de los organismos especializados que definen las atribuciones de los diversos órganos de las Naciones Unidas y de los organismos especializados en cuanto a las materias a que se refiere el Pacto.

Artículo 25

Ninguna disposición del presente Pacto deberá interpretarse en menoscabo del derecho inherente de todos los pueblos a disfrutar y utilizar plena y libremente sus riquezas y recursos naturales.

PARTE V**Artículo 26**

1. El presente Pacto estará abierto a la firma de todos los Estados Miembros de las Naciones Unidas o miembros de algún organismo especializado, así como de todo Estado Parte en el Estatuto de la Corte Internacional de Justicia y de cualquier otro Estado invitado por la Asamblea General de las Naciones Unidas a ser parte en el presente Pacto.
2. El presente Pacto está sujeto a ratificación. Los instrumentos de ratificación se depositarán en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.
3. El presente Pacto quedará abierto a la adhesión de cualquiera de los Estados mencionados en el párrafo 1 del presente artículo.
4. La adhesión se efectuará mediante el depósito de un instrumento de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.
5. El Secretario General de las Naciones Unidas informará a todos los Estados que hayan firmado el presente Pacto, o se hayan adherido a él, del depósito de cada uno de los instrumentos de ratificación o de adhesión.

7

Artículo 27

1. El presente Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que haya sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión en poder del Secretario General de las Naciones Unidas.

2. Para cada Estado que ratifique el presente Pacto o se adhiera a él después de haber sido depositado el trigésimo quinto instrumento de ratificación o de adhesión, el Pacto entrará en vigor transcurridos tres meses a partir de la fecha en que tal Estado haya depositado su instrumento de ratificación o de adhesión.

Artículo 28

Las disposiciones del presente Pacto serán aplicables a todas las partes componentes de los Estados federales, sin limitación ni excepción alguna.

Artículo 29

1. Todo Estado Parte en el presente Pacto podrá proponer enmiendas y depositarlas en poder del Secretario General de las Naciones Unidas. El Secretario General comunicará las enmiendas propuestas a los Estados Partes en el presente Pacto, pidiéndoles que le notifiquen si desean que se convoque una conferencia de Estados Partes con el fin de examinar las propuestas y someterlas a votación. Si un tercio al menos de los Estados se declara en favor de tal convocatoria, el Secretario General convocará una conferencia bajo los auspicios de las Naciones Unidas. Toda enmienda adoptada por la mayoría de Estados presentes y votantes en la conferencia se someterá a la aprobación de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

2. Tales enmiendas entrarán en vigor cuando hayan sido aprobadas por la Asamblea General de las Naciones Unidas y aceptadas por una mayoría de dos tercios de los Estados Partes en el presente Pacto, de conformidad con sus respectivos procedimientos constitucionales.

3. Cuando tales enmiendas entren en vigor serán obligatorias para los Estados Partes que las hayan aceptado, en tanto que los demás Estados Partes seguirán obligados por las disposiciones del presente Pacto y por toda enmienda anterior que hayan aceptado.

Artículo 30

Independientemente de las notificaciones previstas en el párrafo 5 del artículo 26, el Secretario General de las Naciones Unidas comunicará a todos los Estados mencionados en el párrafo 1 del mismo artículo:

- a) Las firmas, ratificaciones y adhesiones conformes con lo dispuesto en el artículo 26;
- b) La fecha en que entre en vigor el presente Pacto conforme a lo dispuesto en el artículo 27, y la fecha en que entren en vigor las enmiendas a que hace referencia el artículo 29.

Artículo 31

1. El presente Pacto, cuyos textos en chino, español, francés, inglés y ruso son igualmente auténticos, será depositado en los archivos de las Naciones Unidas.

2. El Secretario General de las Naciones Unidas enviará copias certificadas del presente Pacto a todos los Estados mencionados en el artículo 26.

8

8. GLOSARIO

AGÓNICO (A): Del latín *agonīcus*, y del griego ἀγωνικός. Literalmente, que lucha o combate (RAE 2001).

ANALOGÍA: En hermenéutica, es el equilibrio entre las propuestas unívocas y herméticas y las propuestas equívocas y caóticas; mediación en donde se acepten y estudien las contradicciones que se ofrecen en un discurso que se lee desde distintos lenguajes, pero con una categorización ordenada que lleve a una reflexión prudente y comprensiva, del texto. Permite la problematización desde una perspectiva polivalente y ordenada, y que concede el diálogo y fomenta la convivencia de diferentes ángulos de reflexión de manera cordial y equitativa (Beuchot Puente 2000)

Postura que acepta que es imposible lograr una interpretación completamente objetiva, pero sin que ello signifique el abandono de la empresa en pos de la subjetividad (Beuchot Puente 2000)

ANALÓGICO: Pertenciente o relativo a la analogía (RAE 2001)

ENCUENTRO: Concurrencia en un sitio de dos o más personas. (RAE 2001) En filosofía se puede extender el concepto a una experiencia profunda de reflexión, conocimiento y autoconocimiento que puede incluir a dos o más personas, entes, hechos, expresiones o una combinación de ellos. (Gadamer 1964)

CAOS: Confusión, desorden; también dicese del comportamiento aparentemente errático e impredecible de algunos sistemas (RAE 2001)

CATEGORIZAR: Organizar o clasificar por categorías (RAE 2001)

COGNITIVO: Pertenciente o relativo al conocimiento (RAE 2001)

CONTEXTO: 1. Entorno lingüístico del cual depende el sentido y el valor de una palabra, frase o fragmento considerados; 2. Entorno físico o de situación, ya sea político, histórico, cultural o de

cualquier otra índole, en el cual se considera un hecho; 3. Orden de composición o tejido de un discurso, de una narración, etcétera (RAE 2001)

COTIDIANIDAD: Lo cotidiano es lo que pasa todos los días, mientras que la cotidianidad es la naturaleza o condición de lo que ocurre todos los días, y del comportarse con eso que acontece (Uscatescu Barrón 1995 pág. 27).

DECODIFICAR: Aplicar inversamente las reglas de su código a un mensaje codificado para obtener la forma primitiva de este (RAE 2001)

EPISTÉMICO: Conjunto de conocimientos que condicionan las formas de entender e interpretar el mundo en determinadas épocas (RAE 2001)

EQUÍVOCO: Que puede entenderse o interpretarse en varios sentidos, o dar ocasión a juicios diversos (RAE 2001)

FENOMENOLÓGICO: Teoría de los fenómenos o de lo que aparece (RAE 2001)

HERMÉTICO: Impenetrable, cerrado (RAE 2001).

HOLISMO: Doctrina que propugna la concepción de cada realidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen (RAE 2001)

HOLÍSTICO, A: Perteneciente o relativo al holismo (RAE 2001)

INTERDISCIPLINARIO, RIA: Dicho de un estudio o de otra actividad: Que se realiza con la cooperación de varias disciplinas (RAE 2001)

OCCIDENTE: Conjunto formado por los Estados Unidos y diversos países que comparten un mismo sistema social, económico y cultural. (RAE 2001) En filosofía, es sinónimo de un pensamiento eurocentrista que acentúa durante la modernidad sus características de prepotencia, intolerancia y exclusividad.

ONTOLOGÍA: Parte de la metafísica que trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales (RAE 2001)

ONTOLÓGICO, CA: Perteneciente o relativo a la ontología (RAE 2001)

POLIVALENTE: Que vale para muchas cosas (RAE 2001)

PROBLEMATIZAR: Presentar algo como una cuestión (RAE 2001)

TEORIZAR: Tratar un asunto solo en teoría (RAE 2001)

9. FUENTES CONSULTADAS

9.1. Bibliografía

- Acerenza, Miguel Ángel (2006): *Efectos económicos, socioculturales y ambientales del turismo*, Editorial Trillas, México
- Adams, Henry (1931): *The Education of Henry Adams*, Modern Library, Nueva York, EUA.
- Aristóteles (1983): *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, México.
- Aristóteles (1995): *Metafísica*, Porrúa, México.
- Aristóteles (2002): *Retórica*, UNAM, México
- Aristóteles (2003): *Acerca del alma*, Editorial Gredos, España.
- Aristóteles (2007): *Ética nicomaquea*, Porrúa, México
- Aristóteles (2008): *Tratados de lógica*, Porrúa, México.
- Beuchot Puente, Mauricio (1999): *Historia de la Filosofía Griega y Medieval*. México: Editorial Torres.
- Beuchot Puente, Mauricio (2000): *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México.
- Beuchot Puente, Mauricio (2002): *La Hermenéutica en La Edad Media*, UNAM, México.
- Beuchot Puente, Mauricio (2007): *Hermenéutica Analógica y Filosofía del Derecho*, San Luis Potosí, México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Beuchot Puente, Mauricio (2008): *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, UNAM-FCE, México
- Beuchot Puente, Mauricio (2009): *Hermenéutica Analógica y Tiempo Libre, en turismo y Derecho, un horizonte interpretacional*, compilado por Conde Gaxiola, Napoleón y MARTÍNEZ VERGARA, Paola, Instituto Politécnico Nacional, México.
- Beuchot Puente, Mauricio; Vattimo, Gianni; Velasco Gómez, Ambrosio (2006): *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México.
- Bhabha, Homi K. (2004): *Location of culture*, Editorial Routledge, 2ª edición.
- Boorstin, Daniel (1964): *The Image Guide to pseudo-events in America*, Atheneum, New York.
-

- Braudel, Fernand (1979): *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, Editorial Armand Colin.
- Cammarata, Emilce Beatriz (2003): *Misiones: turismo, Paisaje en la frontera con Paraguay y Brasil*, Universidad Nacional de Misiones, Argentina
- Cheng'en, Wu (2005): *Peregrinación al Oeste*, Ediciones en Lenguas Extranjeras Beijing, China.
- Conde Gaxiola, Napoleón (2008a): *La hermenéutica dialéctica transformacional y la cuestión jurídica*, Instituto Politécnico Nacional, México, DF.
- Conde Gaxiola, Napoleón (2008b): *La hermenéutica dialéctica transformacional, el turismo, el derecho y las ciencias sociales*, Instituto Politécnico Nacional, México, DF.
- Corbusier, Le (2006): *La ciudad del futuro*, Ediciones Infinito.
- Croucher, Sheila L. (2004): *Globalization and Belonging: The Politics of Identity a Changing World*, Rowman & Littlefield, EUA.
- Derrida, Jaques (1992): Citado en CRITCHLEY, Simon (1992), *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford, Reino Unido.
- Derrida, Jaques (1996a): *Remarks on Deconstruction and pragmatism*, en *Deconstruction and pragmatism*, recopilado por CRITCHLEY, Simon y MOUFFE, Chantal, Editorial Routledge, Londres.
- Derrida, Jaques (1996b): *The Gift of Death, Religion and postmodernism*, University of Chicago Press, EUA.
- Derrida, Jaques (2005): *Rogues: two essays on reason*, Stanford University Press, EUA.
- Derrida, Jaques, SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1998): *Of Grammatology*, JHU Press.
- Derrida, Jaques; Vattimo, Gianni (1997): *Religion. Cultural memory in the present*, Stanford University Press, EUA.
- Dussel, Enrique (1990): *El último Marx (1863-1882) y la liberación Latinoamericana*, México: Siglo XXI Editores, UAM Iztapalapa.
- Estefanía, Joaquin (1996): *La Nueva Economía. La Globalización*, Editorial Debate, España.
- Estefanía, Joaquin (2002): *Hij@, ¿qué es la globalización? La primera revolución del siglo XXI*, Editorial Punto de Lectura, Madrid, España, ed. 2003.
- Figuerola, Manuel (1985): *Teoría económica del turismo*, Editorial Alianza, España.
-

- Foucault, Michel (1997): *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI.
- Ghimire, Ananda (2002): *Travel and Tourism: an Introduction*, Ekta Books, Kathmandu.
- González Llaca, Edmundo (1975): *Alternativas del ocio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Grondin, Jean (2000). *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Herder, Barcelona.
- Guerrero Valdebenito, Rosa M. (2006): «Nosotros y los Otros»: *segregación urbana y significados de la inseguridad en Santiago de Chile en Lugares e Imaginarios en la Metrópolis* (Compilación coordinada por Lindón, Alicia), Editorial Anthropos, México.
- Heidegger, Martin (1950): *The Thing, in Poetry, Language, Thought*, Harper & Row, Estados Unidos.
- Heidegger, Martin (1959): *On the Way to Language*, Editorial Harper & Row, Reino Unido.
- Homero (2007): *La Odisea*, Editorial Porrúa, México.
- Innerarity, Daniel (2001): *Ética de la hospitalidad*, Editorial Península, España.
- Jenkins, Keith (2006): *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, FCE, México.
- Kitaro, Nishida (1987-89): *Nishida Kitarô Zenshû*, Vol. II, 4ª edición, Iwanami Shoten, Japón.
- Kraidy, Marwan M. (2005): *Hybridity: or the cultural logic of globalization*, Temple University Press, EUA.
- Krapf, Kurt y Hunziker, Walter (1953): *La consumición turística*, Editorial eumed•net, Universidad de Berna.
- Linton, R. (1971): *Cultura y personalidad*, FCE, México.
- Liotard, Jean-François (1993): *La condición posmoderna: informe sobre el saber*, Editorial Cátedra, España.
- Liotard, Jean-François (2001): *La posmodernidad: (explicada a los niños)*, Editorial Gedisa, España.
- Martín Martín, Víctor O. (2001): *El turismo: ¿La mayor industria del Siglo XXI?*, Departamento de Geografía de la Universidad de La Laguna, España.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848): *Manifiesto del partido comunista*. Silvio Berlusconi, Editorial, 1998.
- McLuhan, Marshall (1964): *Understanding Media: The Extensions of Man*, McGraw Hill, Estados Unidos.
- Paz, Octavio (1981): *El laberinto de la soledad ; Posdata ; Vuelta a El laberinto de la soledad*, FCE, México.
- Paz, Octavio (1988): *Libertad bajo palabra (1935-1957)*, FCE, México.
- Pieper, Josef (1983): *El ocio y la vida intelectual*, Ediciones Rialp, Madrid, España.
-

- Platón (1980): *Gorgias*, UNAM, México.
- Platón (1992): *Político*, Editorial Gredos, España.
- Platón (1993): *Cartas*, Ediciones Akal, México
- Platón (2006): *República*, Editorial Juventud, España.
- Prakash, Gyan (1999): *Can the 'Subaltern' ride? A reply to O'Hanlon and Washbrook*, en *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* editado por CHATURVEDI, Vinayak, Editorial Verso, Reino Unido.
- Rapoport, Anatol (1969): *Théorie des jeux à deux personnes: les principes essentiels*, Dunod, Francia.
- Ricoeur, Paul (1986): *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Evanston: Northwestern University Press, EUA.
- Robertson, Roland (1992): *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Editorial SAGE, Londres, Reino Unido.
- Romero, Héctor Manuel (1977): *Sociopsicología del turismo*, Daimon, México.
- Said, Edward W. (1979): *Orientalism*, Vintage Books, EUA.
- Said, Edward W. (1993): *Culture and imperialism*, Universidad de Michigan, EUA
- Santos, M. (1996): *A Natureza do Espaço, técnica e tempo, razao e emoção*, Editorial Hucitec, Brasil.
- Sessa, Alberto (1972). *Elementi di sociología e Psicologia del turismo*, Collana libri Istruzione, Técnica Turística, 7ª ed., Roma, Italia.
- Taylor, Edward B. (1995) [1871]: *La ciencia de la cultura*, en KAHN, J. S: *El concepto de cultura*, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
- Tuan, Yi-Fu (1977): *Space and Place: The perspective of experience*, Universidad de Minnesota, EUA.
- Urbain, J. (1990): *El idiota que viaja*, Endymiión, Madrid, España.
- Urry, J (1990): *The tourist gaze: leisure and travel in contemporary societies*, Editorial Sage, Londres, Reino Unido.
- Veblen, Thorstein (1973): *Teoría de la Clase Ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Viano Santana, Paula; Rodríguez, Manuel Luis (2005): *El impacto de la globalización tecnológica sobre las soberanías nacionales*, Punta Arenas – Magallanes, Chile.
- Walleistein, Immanuel (2006): *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI Editores. Madrid, España.
-

Watsuji, Tetsurō (1961): *Climate and Culture: A philosophical study*, Greenwood Press, EUA.

Žižek, Slavoj (2006): *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.

9.2. Documentos

FONDO MONETARIO INTERNACIONAL (1989): *La globalización: ¿Amenaza u oportunidad?*, Fondo Monetario Internacional.

Hidalgo, Antonio Luis (2000): *Una disección del fenómeno de la globalización*, ponencia expuesta en VII Jornadas de Economía Crítica: La fragilidad financiera del Capitalismo; Crecimiento, equidad y sostenibilidad: cómo cerrar el triángulo, Albacete, España.

Mejía Navarrete, Julio (2007): *Globalización y cultura. Dimensiones andinas*, ponencia expuesta en Jornadas PRE-ALAS 2007: Sociología y Ciencias Sociales: conflictos y desafíos transdisciplinarios en américa latina y el Caribe, Buenos Aires, Argentina.

Gadamer, Hans-Georg (1964): *Estética y Hermenéutica*, conferencia pronunciada en el 5° Congreso de Internacional de Estética, Amsterdam, Países Bajos.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1948): *Declaración Universal de Derechos Humanos*, aprobado y proclamado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (1976): *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966 y en vigor el 3 de enero de 1976.

ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2010): *Base de Datos Internacional de Emigración*, a través de LABORSTA Internet, edición digital: http://laborsta.ilo.org/default_S.html

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (1991): *Conferencia Internacional de turismo y Estadística*, Ottawa, Canadá.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (1995): *Conceptos, definiciones y clasificaciones de estadísticas de turismo*, España.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (1997): *Protection of Children in Tourism*, información institucional de la campaña, edición digital: http://www.unwto.org/protect_children/index.php?op=0

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (2001): *Código Ético Mundial para el turismo*, adoptado por resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de diciembre de 2001.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DEL TURISMO (2007): *Datos Esenciales del turismo*, edición digital, http://www.unwto.org/facts/eng/pdf/highlights/UNWTO_Highlights07_sp_LR.pdf

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, edición digital, <http://buscon.rae.es/draeI/>

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA CULTURA Y LA EDUCACIÓN (1982): *Declaración de México*, Editorial UNESCO, México.

9.3. Hemerografía

BUREAU INTERNATIONAL DU TOURISM SOCIAL (2003): *Statutes of the International Bureau of Social Tourism (BITS)* en *Diario Oficial de Bélgica*, 5 Noviembre de 2003.

Calderón, Fernando (2000): *La nueva cuestión social bajo la mirada del desarrollo humano. Una fundamentación sociológica desde la experiencia latinoamericana*, en *Nueva Sociedad* Vol. 166 pág. 76-95, Fundación Friedrich Ebert.

Cater, E. A. (1987): *Tourism in the least developed countries*, pág. 201-226, en *Annals of Tourism Research*, No. 14, El Servier, EUA.

Chumillas, Isabel Rodríguez (2008): *Territorios del turismo. Paisaje urbanizado de la costa mediterránea* en *Topofilia: Revista de Arquitectura, Urbanismo y Ciencias Sociales*, Centro de Estudios de América del Norte, El Colegio de Sonora, Volumen I, Número 1, septiembre de 2008.

Coles, Tim; DUVAL, David Timothy; HALL, C. Michael (2005): *Sobre el turismo y la movilidad en tiempos de movimiento y conjetura posdisciplinar*, pág 181-198 en *Política y Sociedad*, Vol. 42, Núm. 2, Universidad Complutense de Madrid, España.

Derrida, Jaques (1994): *The Deconstruction of Actuality*, en *Radical Philosophy*, 68, pp.28-41.

Derrida, Jaques, COLLINS, George (1997): *The Politics of Friendship* en *Radical Thinkers* Vol. 5, Editorial Verso, Reino Unido.

- Follari, Roberto A. (2000): *Estudios sobre postmodernidad y estudios culturales: ¿sinónimos?* en *Revista Latina de Comunicación Social*, 35 / Extra, Argentina.
- Huntington, Samuel (1993): *The Clash of Civilizations?*, en *Foreign Affairs*, verano 1993, Council of Foreign Relations, EUA.
- Robertson, Roland (1995): *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*, pág 25-44 en M. Featherstone, *Global Modernities*, Editorial SAGE, Londres, Reino Unido.
- Thurot, J.M; Gay-Para, G.; Beretje, R. (1978): *Efectos del turismo en los valores socioculturales*, págs. 233-261, en *Estudios turísticos*, No. 57-58, Instituto de Estudios Turísticos, Ministerio de Economía, España.
- Uscatescu Barrón, Jorge (1995): *Investigación sobre la cotidianidad como comienzo de la filosofía* en *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. VIII, no. 13, págs. 25-47, Universidad Complutense de Madrid, España.