

## La hospitalidad como condición necesaria para el desarrollo local<sup>1</sup>

### The hospitality as a necessary condition for local development

### A hospitalidade como uma condição necessária para o desenvolvimento local

Félix Tomillo Noguero<sup>2</sup>

#### Resumen

Se analiza la hospitalidad en general y la turística en particular a la luz de varias disciplinas (Filosofía, Ética, Religión, Derecho, Politología y Historia). Asimismo se estudia si la hospitalidad turística puede contribuir al desarrollo local e implantarse en cualquier comunidad, las aportaciones del turismo a las comunidades locales y las implicaciones del turismo comunitario.

Palabras clave: Hospitalidad; turismo comunitario; Desarrollo local; El *otro*.

#### Abstract

It analyzes hospitality in general and tourism hospitality at the light of several disciplines (Philosophy, Ethics, Religion, Law, Political Science and History). It also studies whether the tourism hospitality could contribute to local development and introduce itself in any community, the tourism contributions to local communities and the implications of community-based tourism.

Keywords: Hospitality; Community-based tourism; Local development; *Other*.

#### Resumo

Analisa-se a hospitalidade em geral e a turística em particular, à luz de varias disciplinas (Filosofia, Ética, Religião, Direito, Ciência Política e História). Da mesma forma, estuda-se se a hospitalidade

<sup>1</sup> Este artículo es una versión de la ponencia preparada por el Dr. Félix Tomillo Noguero para su exposición en el II Simposio Internacional de Investigación en Turismo y III Nacional de Semilleros de Investigación, lema “Innovación, Hospitalidad y Desarrollo local”, realizado por la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, en Paipa, Boyacá, el 2, 3 y 4 de octubre de 2013.

<sup>2</sup> E-mail: felixtomillo@ono.com

turística pode contribuir ao desenvolvimento local e implantar-se em qualquer comunidade, as contribuições do turismo às comunidades locais e as implicações do turismo comunitário.

Palavras chave: Hospitalidade; Turismo comunitário; Desenvolvimento local; Alteridade.

## **Primera parte: La hospitalidad**

### **1 Concepto filosófico moderno de hospitalidad**

No existe un único estándar de hospitalidad. ¿Debe añadirse a la palabra *hospitalidad* un adjetivo calificativo, por ejemplo, *turística*, *migratoria*, *nosocomial*, *geriátrica*, etc., para expresar los distintos tipos de hospitalidad en función de la demanda? Puede ser conveniente, pero para nuestro propósito, no es necesario. Más aún: pretendemos que se vea la hospitalidad turística como una dimensión del universo hospitalario.

El universo hospitalario enfocado desde la demanda muestra dos propiedades determinantes: 1.º Los recibidos son en mayor o menor grado débiles, indefensos, vulnerables, precarios, vacilantes. 2.º Los recibidos están fuera de su morada *sensu stricto* y por ello, aunque se hallen en una casa o habitación, carecen de intimidad o interioridad, o bien tienen una intimidad o interioridad insuficientes o deficientes.

Nos estamos refiriendo a los colectivos de viajeros, peregrinos, pobres, enfermos, huérfanos, ancianos, migrantes, exiliados, refugiados, apátridas, presos, etc.

El concepto de *morada* es crucial. No es sencillo distinguir *morada* de *casa* o *habitación*; el criterio de discernimiento es la intimidad y la interioridad; más adelante, entraremos en la disquisición semántica. Ahora, baste un anticipo. El significado de *morada* procede de la Filosofía y la Teología, y está impregnado por el intelecto y la conciencia; sin embargo, *casa* y *habitación*, verbos de elaboración popular, están impregnados por el utilitarismo. En la etimología latina (*mos*, *moris*), *morada* nos remonta a la moral (y a la ética), a las costumbres, al modo de ser y al modo de vivir; *casa* viene del latín *casa*, ‘choza’, ‘cabaña’, ‘barraca’; y *habitación* deriva de *habitatío*, ‘acción de habitar, vivir, alojarse, alquilar o arrendar, ocupar’. *Morada* no es un término popular, sino culto. Y *casa* y *habitación* son términos a la vez populares y cultos. *Morada* no es un ícono

universal de la hospitalidad; en cambio, sí lo son *casa* y *habitación*. La señalización más extendida internacionalmente sintetiza la casa y la habitación en el pictograma de la *cama*. La cama es el dibujo básico de los pictogramas más frecuentes de los hoteles y los hospitales, y se parecen tanto que se pueden confundir. Parece obvio que la cama es un símbolo elemental, eficaz porque es fácilmente inteligible por todos, pero es prosaico y no representa la sublimidad moral y social de la hospitalidad.

En la literatura, la hospitalidad posee el ideograma de la cama y, además, el de la *mesa*. La mesa se corresponde con los pictogramas que incluyen utensilios de mesa y designan los restaurantes u otros establecimientos de comidas y bebidas. Pero la mesa identifica también figuras que presentan denotaciones o significados objetivos con la hospitalidad: la comensalía o *comensalidad*<sup>3</sup>, la camaradería<sup>4</sup> y la convivialidad<sup>5</sup>.

Vamos a abordar el concepto filosófico moderno de hospitalidad, desde el prisma de tres filósofos, que son, al mismo tiempo, eticistas: Immanuel Kant, Emmanuel Levinas y Jacques

<sup>3</sup> A diferencia de épocas pretéritas, en la actual liturgia de la *comensalía* ('compañía de casa y mesa', según el *Diccionario de la lengua española*) o *comensalidad* (vocablo que, aunque no está admitido por el citado diccionario, tiene más uso que comensalía), rara vez es sujeto de las reglas y cortesías la persona del forastero, del desconocido, del otro. La *comensalidad* contemporánea suele aludir a familiares, amigos, conocidos, colegas, correligionarios o simples vecinos que –con una periodicidad más o menos regular– se reúnen para compartir mesa y manteles, por un lado, y conversaciones, por otro. Pero antaño y hogaño, «la *comensalidad* es casi siempre el fundamento de la comunidad», interpreta Pitt-Rivers (1983: 172). Tanto comensalía, como *comensalidad* descienden de *comensal*. Etimológicamente, *comensal* viene del latín: de *com*, prefijo que indica 'común', 'juntos', 'unidos', 'aliados'... y *mensa*, 'mesa'; o sea, originariamente *comensal* es el que comparte una misma mesa y, por consiguiente, nunca es el que come solo o separado, sino en compañía, como recoge el *Diccionario de la lengua española*. Este diccionario, en cuya elaboración intervienen notables etimologistas, se aparta de sus principales homónimos etimológicos franceses e ingleses y dice que *comensal* procede del latín *cum*, 'con', y *mensa*, 'mesa'.

<sup>4</sup> *Camaradería* es amistad o relación cordial que mantienen entre sí los buenos camaradas, esto es, las personas que, sin ningún parentesco, acompañan a otras y comen y viven con ellas. La etimología de camarada resulta muy elocuente: «De *cámara*, por dormir en un mismo aposento» (*Diccionario de la lengua española*).

<sup>5</sup> *Convivialidad* (convivio o convite que estrecha el trato social entre los comensales) es un neologismo de pilares viejos que presenta afinidades con hospitalidad y, en particular, con *comensalidad*. Se basa en la noción latina de *convivium*, 'convivio', similar a la del *symposion* griego: una comida espléndida concebida y organizada por el *convivator* o *rex convivii* ('convivador', 'rey del convivio') y consistente en procurar gratuitamente placeres palatales, diálogos cultos, poemas y poesías exaltando la convivencia y la empatía, y diversiones variadas (frecuentemente, canto, música, danza, adivinanzas y juegos), y compartir todo ello con sus *convivae* o convidados, normalmente eruditos, a fin de ganar, confirmar, estrechar o reparar la amistad mutua, siguiendo las normas convencionales de un protocolo de amplia implantación territorial. En la antigua Roma, había leyes llamadas *cibarias* (del latín *cibarūs*, de *cibus*, 'comida') que regulaban las comidas y convivios o convites del pueblo. En los últimos decenios, se está arrojando a la sardina de movimientos pacifistas, filosóficos, educativos, sociológicos, bioéticos, ecológicos y de otras atalayas, que están perfilando una concepción revisada y renovada de la convivialidad como quintaesencia de la sociabilidad, el ascua del *symposion* socrático de Platón, Jenofonte e incluso Plutarco, del *convivium* de la antigua Roma, del *mayalis* literario árabe del Oriente y del al-Andalus medieval, del *convivio* de Dante Alighieri y otros autores del Trecento, del simposio dialógico del Renacimiento italiano y español, y del *convivium* coloquial de Erasmo.

Derrida. Esto no quiere decir que no haya hoy más visiones sólidas de la hospitalidad<sup>6</sup> ni que no haya habido perspectivas premodernas de gran calado<sup>7</sup>, numerosas precristianas y paleocristianas. Tampoco niega la existencia de contemplaciones filosóficas no eticistas y contemplaciones no filosóficas, por ejemplo, teológicas, antropológicas, políticas y jurídicas.

### **1.1 Immanuel Kant (1724-1804)**

Immanuel Kant es el único de los mencionados filósofos que objetivamente desarrolla un concepto de hospitalidad turística, aunque no parece que manejara una idea de turismo homologable con la de hoy en día. Pero, sin duda, Kant es un precursor de la creación del conocimiento turístico. Por eso, le prestamos más atención que a los demás filósofos.

Principalmente en *Lecciones de ética* (clases impartidas entre 1775 y 1781) y en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785, califica la hospitalidad como un deber impuesto por la moral humana (no divina). Y sobre todo en *Hacia la paz perpetua: Un proyecto filosófico*, de 1795, y en *Metafísica de las costumbres*, de 1797, declara que la hospitalidad es conjuntamente un deber sancionado por el derecho (el ordenamiento jurídico). En ambos casos, no olvidemos que el deber de una persona se corresponde con el derecho de otra. Kant define el deber como «la necesidad de una acción por respeto a la ley». Por eso, dentro de los límites de la libertad interna personal se ha de cumplir el *imperativo categórico*<sup>8</sup> y dentro de los límites de la libertad externa personal se ha de respetar la ley jurídica.

#### **1.1.1 La hospitalidad como deber moral**

Lo verdaderamente moral, reflexiona Kant, estriba en actuar motu proprio de buena voluntad, no a causa de una obligación con los demás, y en hacerlo de tal forma que se pueda desear, sin contradicción, que todo individuo se someta a los mismos principios. En el caso de la hospitalidad, la corrección moral es efecto de tratar bien al *otro*, al huésped, respetando la propia dignidad, la del *otro* y la de todos, siendo atento, cuidadoso, etc. Esta es una máxima que se ajusta al imperativo categórico y que guía hacia la virtud (Pérez, 2007; y Charpenel Elorduy, 2011). «El respeto a la dignidad del hombre debe ser lo máspreciado. El talante moral no consiste simplemente en desear

<sup>6</sup> Alain Montandon, René Schérer, Anne Gotman, Mohammed Seffahi, Bruno Cadoré, Valene Smith, Jürgen Habermas, Conrad Lashley, Alison Morrison, Genevieve Perrett Lovell, John R. Walker, Marc Gyax, Mirian Rejowski, Luiz Octávio de Lima Camargo, Isabel Baptista, Maximiliano Emanuel Korstanje y otros muchos, entre ellos cientos de eticistas, la inmensa mayoría latinos, especialmente europeos.

<sup>7</sup> Por ejemplo, Homero, Hesíodo, Píndaro, Platón, Benito de Nursia, Isidoro de Sevilla, Fructuoso del Bierzo, Dante Alighieri, etc.

<sup>8</sup> El *imperativo categórico* es el mandamiento ético autónomo, nacido de la razón, que rige el comportamiento humano en todas sus manifestaciones.

al prójimo un bien, sino en desear que el prójimo mismo se haga digno de su bien o de su felicidad» (Malishev, 2004).

En *Lecciones de Ética*, Kant construye una noción de *benevolencia* (simpatía y buena voluntad hacia las personas) que proviene de la profundidad del ser y anima sinceramente a observar los deberes para con los demás, añadiendo a los fundamentos morales una orientación práctica con la finalidad de hacer amigos y –primordialmente– con el objeto de evitar enemigos y, por ende, la misantropía (Pérez, 2007). «La auténtica benevolencia hacia el *otro* se expresa en una actitud que estimula los propios esfuerzos del beneficiario para alcanzar sus fines» (Malishev, 2004).

En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en *Metafísica de las costumbres* y en *Antropología en sentido pragmático*, de 1798, Kant explica el papel que desempeñan las emociones (que motivan las acciones) y los sentimientos (que son estímulos morales) dentro de la Ética. Charpenel Elorduy (2011), que ha ahondado en el tema, acepta que se recrimine a Kant que las emociones y los sentimientos no solo carecen de relevancia para la Ética que él propone, sino que incluso entorpecen y dificultan la praxis del individuo moral y autónomo. Kant contempla estos deberes: afabilidad, afectividad, respeto y virtud (Charpenel Elorduy, 2011; y Pérez, 2007). El anfitrión o huésped afable es agradable, dulce, suave en la conversación y el trato, de buen temple, tranquilo... El afectivo es cariñoso, procura el bienestar del *otro*<sup>9</sup>, agradece sin fingimientos, es sensible, se conduce solidariamente, se interesa por los fines y motivos del *otro*, busca su felicidad... El respetuoso es mirado, considerado, deferente... Y el virtuoso es fuerte, valeroso, actúa con integridad de ánimo y bondad de vida, está dispuesto para cualquier acción que sea conforme a la ley moral...

En resumen, el concepto kantiano de la hospitalidad con el carácter de deber moral tiene sentido como realización del imperativo categórico en tanto que modo de vida ético, es decir, como ejercicio de virtudes. Este es su ámbito de aplicación y también su límite (Pérez, 2007).

---

<sup>9</sup> ¿Procurar el bienestar o amar? El mandamiento de amor al prójimo no obliga a amar a todas las personas sin distinción de ningún tipo, mediante una inclinación o un sentimiento espontáneo; el amor como inclinación no puede ser un mandato. Lo que sí puede ser un mandato es esforzarse para que el prójimo disponga de las cosas necesarias para vivir bien. El amor así entendido es práctico, reside en la voluntad (no en una inclinación), en principios de la acción (no de una compasión que se derrite).

### 1.1.2. La hospitalidad como deber jurídico

Tanto en *Hacia la paz perpetua: Un proyecto filosófico*<sup>10</sup>, de 1795, como en *La metafísica de las costumbres*, Kant encara el deber jurídico de la hospitalidad. Descarta su conexión con la filantropía. Para él, se cimenta en la necesidad que los seres humanos tienen de conectarse, residiendo habitualmente a una cierta distancia y respetando las respectivas ubicaciones.

A partir de aquí, Kant se desvía por veredas idealistas, por el desiderátum, hacia el derecho sobre el territorio y hacia el proceso de transformación de los Estados nacionales en un Estado federativo universal.

Respecto de lo primero, el juicio de Kant es que la posesión de tierras, terrenos o territorios es un derecho compartido por todos, pues nadie originariamente tiene mejor derecho que otro a estar en ningún sitio. El hecho de poseer un espacio no faculta a excluir al que se desplaza hasta allí, a no ser que el forastero represente un peligro para la vida o la seguridad de quien lo recibe. En el capítulo titulado “Tercer artículo definitivo de *La paz perpetua*”, afirma que quien se conduzca sociablemente puede «hacer uso, para un posible tráfico [en alemán, *Verkehr*, sufijo de *Fremdenverkehr*, ‘turismo’], del derecho a la *superficie esférica* que asiste a toda la especie humana en común»; Kant añade que la especie humana está obligada a soportarse. Es contrario al derecho natural la inhospitalidad de algunas zonas costeras dedicadas a la piratería de las embarcaciones que navegan cercanas, la inhospitalidad de los beduinos que practican las razias con las tribus que se les aproximan, la inhospitalidad de los chinos que permiten arribar al litoral marítimo o fluvial pero no

---

<sup>10</sup> Esta publicación se denomina frecuentemente *La paz perpetua* y otras veces este título va encabezado con las preposiciones *Para*, *Por*, *Sobre* o *Hacia*. El subtítulo también puede variar: *Un ensayo filosófico* y *Un proyecto filosófico*. Esta obra se relaciona estrechamente con *Metafísica de las costumbres* y con un artículo publicado en la revista *Berlinische Monatsschrift*, de nombre “Idea para una historia universal [o general] en clave [o en sentido] cosmopolita”, recientemente editado como opúsculo. Dice Truyol y Serra (1998) que estamos «ante una problemática que se integra en un sistema ético, jurídico y político que desemboca en un sistema filosófico-histórico que no pocos consideran de tanto relieve como su teoría del conocimiento y que no puede ser dejado de lado, como lo fuera por cierto neokantismo, que con ello amputaba la filosofía de Kant, empobreciéndola». En este ensayo, Kant asevera que la Humanidad verá hecha realidad la paz perpetua si las relaciones internacionales de los países obedecen al derecho público interno (el derecho político), al derecho público externo (el derecho de gentes o *ius gentium*) y al derecho cosmopolita. El *ius cosmopolitanum* es el marco jurídico que ordena las relaciones entre el Estado y el ciudadano extranjero que viaja a su territorio. La regulación persigue asegurar el derecho de visita, porque puede ayudar a conseguir el cosmopolitismo, que es el garante de la hospitalidad; igualmente pretende acercar a los individuos de diferentes comunidades políticas a través de una relación que Kant identifica con el término latino *commercium* (*Verkehr* en alemán y tráfico o tránsito en español). El propósito último es favorecer el entendimiento entre los hombres y suscitar la paz a través de la interdependencia que genera el *commercium*, *Verkehr* o tráfico... Si cada país se convierte en un espacio y en un pueblo hospitalario, si estimula la entrada de visitantes, las actividades económicas se verán impulsadas. Ciertamente, Kant se muestra esperanzado ante el desarrollo del capitalismo derivado del libre comercio, porque cree que con su avance irán desapareciendo los conflictos bélicos (Rustom, 2012).

entrar en el país, la inhospitalidad de los japoneses que no admiten más que a los holandeses aunque no les dejan relacionarse directamente con los nipones, etc. Todo eso vulnera el derecho natural, porque todos los seres humanos tienen derecho a presentarse sociablemente ante una comunidad distinta a la suya.

En el Estado federativo universal, no habrá guerras, ni hostilidades. Se regirá por un ordenamiento jurídico llamado *derecho cosmopolita*, que regulará «la posible asociación de todos los pueblos en orden a ciertas leyes generales de su posible comercio», entendiendo esta última palabra en el sentido de *Verkehr* (tráfico, tránsito, movimiento, circulación, viaje...), que es más general. El conjunto de principios y normas cosmopolitas se limitará a una *hospitalidad universal*, percibida como el derecho de todos los ciudadanos, con independencia del Estado nacional del que sean miembros, a desplazarse y visitar cualquier lugar del globo sin ser tratados con animadversión, siempre que perseveren en el pacifismo y puedan cuidar de su vida y proveer a tal fin.

¿Qué significado encierra que el derecho cosmopolita se circunscriba a la hospitalidad universal? Primeramente, que Kant tiene en cuenta, no solo las relaciones entre el Estado y sus ciudadanos, y las relaciones entre Estados, sino asimismo las relaciones entre el Estado y el ciudadano de otro Estado, que –conceptúa– se han implantado como relaciones de reciprocidad; esa reciprocidad conlleva el reconocimiento del extranjero como sujeto titular de derechos y obligaciones y, por ello, debe ser considerado como un fin en sí mismo (Velasco Arroyo, 1997); y, en contrapartida, el extranjero debe aceptar las normas del Estado anfitrión. En segundo término, supone que, para Kant, la ciudadanía mundial no anula las ciudadanía nacionales existentes, ya que el Estado universal es una federación. En tercer lugar, la hospitalidad universal kantiana envuelve la valoración de la libertad de circulación de personas y bienes como factor de comunidad (Truyol y Serra, 1998). Por último, en nuestra opinión, Kant diferencia de hecho –respecto del extranjero– entre la hospitalidad universal (terminología kantiana, no nuestra) y la hospitalidad contractual (terminología nuestra, no kantiana), aunque estén encadenadas, porque la segunda no existe sin la primera:

a) La hospitalidad universal. Se basa en el derecho de visita formulado por Kant, que es lo que hay que satisfacer. El derecho de visita no necesita de invitación. La hospitalidad se contrae a la mera admisión del viajero extranjero, a facilitar las condiciones necesarias para establecer la paz perpetua entre los Estados y los pueblos, y a intentar un intercambio, una operación comercial,

una especulación, un tráfico, un tránsito, un viaje..., un *Verkehr*, entre los extranjeros y los residentes.

- b) La hospitalidad contractual. Se basa en el derecho de invitación de los Estados y satisface al extranjero, asistiéndole mediante la prestación eventual de servicios, como el hospedaje, el transporte y demás. El derecho a ser atendido no se deriva del derecho de visita, sino de la invitación del Estado receptor a utilizar –diríamos hoy– su planta turística. La invitación y la propia asistencia son efectos de un acuerdo entre Estados para el *Verkehr*. De lo anterior se desprende que, en la hospitalidad contractual, se suman dos tipos de estipulaciones: el convenio entre Estados y el contrato o contratos entre el extranjero y quienes presten alojamiento, comida, traslado, guiamento, etc. Esta complejidad jurídica, que subsiste todavía en el siglo XXI y no tiene visos de desaparecer, será severamente criticada por Derrida, que incluye esta hospitalidad en su categoría de *hospitalidad condicional*, que es una hospitalidad potestativa, dependiente de la voluntad del Estado anfitrión: «Yo te acojo en *mi casa* [*chez moi*] con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria, etc.» (Derrida, 2001 ápuđ Borradori, 2003).

En el kantismo, no hay por qué sentirse culpable o responsable de lo que le ocurra al *otro* después de haber entrado consentidamente en un territorio por el hecho de ser ciudadano del mundo<sup>11</sup>.

Truyol y Serra (1998) ponen de relieve que Kant, analizando la historia, se siente en el compromiso de criticar el comportamiento inhospitalario de los Estados europeos en ultramar, contrario a las obligaciones del huésped<sup>12</sup> para con su anfitrión, que convirtieron la visita en

<sup>11</sup> El *Diccionario de la lengua española*, en la voz *hospitalidad*, registra dos significados que resulta interesante compararlos con la noción kantiana de hospitalidad universal. El *Diccionario...* coincide en parte con el elemento de ingreso del forastero en la segunda acepción: «Buena acogida [o admisión] y recibimiento que se hace a los extranjeros o visitantes». En la primera, el *Diccionario...* es mucho más generoso que Kant en su entendimiento de la hospitalidad universal: «Virtud que se ejercita con peregrinos, menesterosos y desvalidos, recogiéndolos y prestándoles la debida asistencia en sus necesidades».

<sup>12</sup> Llama la atención, por ser insólito, que se tache de inhospitalario al que recibe la hospitalidad. Al menos en las principales lenguas occidentales, el adjetivo *inhospitalario* es aplicable al comportamiento del anfitrión. Ahora bien, si echamos mano de la hermenéutica y deducimos –contra el criterio académico histórico– que inhospitalaria es también la conducta «poco humana para con los extraños» (*Diccionario de la lengua española*, segunda acepción) y que *extraño* es otro adjetivo que significa «de nación, familia o profesión distinta de la que se nombra o sobrentiende, en contraposición a *propio*» (*Diccionario...*), podremos concluir que el huésped es extraño para el anfitrión de la misma manera que el anfitrión es extraño para el huésped. Con este discurso, las cosas cambian. Y si pueden resultar extrañas ambas partes, no nos han de sorprender las palabras de Kant. Pero, al mismo tiempo, hemos de ser conscientes que esta semántica contradice y desmiente aquellas teorías sobre el *otro*, la *otredad* y la *alteridad*, en las que solo hay un extraño: el que viene de fuera.

conquista. Estas violaciones acaecidas en determinadas regiones del planeta, la *casa común* de los hombres, repercuten en las restantes y las consecuencias se multiplican. Kant infiere de esto la idea de que un derecho de ciudadanía mundial no es una fantasía, sino un complemento necesario del código –entonces, en el siglo XVIII– no escrito del derecho público nacional (el derecho político) y del derecho público internacional (el derecho de gentes o *ius gentium*), que de ese modo se eleva a la categoría de derecho público de la Humanidad (el derecho cosmopolita) y favorece la condición requerida para que pueda abrigarse la esperanza de una continua aproximación al Estado pacífico. Kant añade que la conquista niega la moral y niega incluso la humanidad misma de los Estados colonizadores. Pero el juicio no termina en los aspectos morales, mantiene Kant que ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población, posición, etc., provoca efectos jurídico-políticos. La colonización engendra en los Estados perjudicados reacciones contra los imperialistas, propicia el nacionalismo y el chovinismo y rompe los contactos entre los pueblos, además de gestar todo tipo de inconvenientes internos (“Tercer artículo definitivo de *La paz perpetua*”).

Kant no aprecia signos de utopía en su concepción de la *paz perpetua*. Para él, se trata de un concepto heurístico, de una guía práctica para mejorar la moralidad del mundo y encaminarlo hacia el imperativo categórico.

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, de 1784, narra grandes hitos: el estado de guerra en el que la historia humana se ha instalado, la formación de gobiernos democráticos (fruto del despliegue de las capacidades naturales del hombre), la instauración de una federación de Estados libres y la constitución de un derecho cosmopolita. Kant pondera que el Estado universal federativo se alcanzará a partir de la insociable sociabilidad de los individuos y de los pueblos, pero lo que conducirá a unas relaciones internacionales maduras no será la afectividad, la afabilidad, etc., sino el pensamiento libre y transmitido, la actitud crítica ante lo que debe ser cuestionado, el uso en común de la razón, la comunicación del no a la guerra y del sí a la paz, la providencia divina y la aproximación de las leyes jurídicas a las leyes morales que transfiere a la historia la dimensión de progreso. El progreso se adquiere en la paz, la paz en el cosmopolitismo y el cosmopolitismo en la hospitalidad. La hospitalidad se inscribe en la *razón práctica* (la razón en tanto que determina la acción del hombre y regula la moral) y constituye un elemento clave para la realización de la razón práctica en el mundo (Pérez, 2007).

Finalmente, en *Antropología en sentido pragmático* y en *Metafísica de las costumbres*, explica cómo un agente práctico debe educar sus afectos y en qué sentido las emociones y los sentimientos pueden apuntar hacia hechos morales.

## **1.2. Emmanuel Levinas (1906-1995)**

A diferencia de su tocayo u homónimo Immanuel Kant, Emmanuel Levinas no llega a la conclusión de que la hospitalidad sea un deber jurídico. Es más: se opone a la conceptualización jurídica de la hospitalidad. Levinas opta por caminar por otro derrotero: el de la Ética y la Teología. Por esto, aunque se aleje de Kant en la consideración como deber moral, no se sitúa en las antípodas.

Levinas es uno de los más grandes filósofos de la Ética de la Hospitalidad. Sus proposiciones son más conocidas a través de Derrida que directamente de su obra, quizás porque la lectura de sus textos no es fácil, ya que por lo general exigen relectura y reflexión minuciosa. Por este motivo y porque Levinas no toca expresamente –ni siquiera de pasada– la hospitalidad turística, expondremos un epítome de lo fundamental.

Levinas (1961) es pionero, aunque no desde el primer momento de su obra, en la defensa de la Ética como la *Filosofía primera*, rechazando así la prioridad que filósofos, como sus maestros Husserl y Heidegger, habían otorgado a la Ontología.

Para Levinas, la hospitalidad sin adjetivos calificativos refleja el vínculo social más fuerte y no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad. Según Derrida (1998), Levinas la define como la acogida de aquel que es diferente a mí<sup>13</sup>.

### **1.2.1. La acogida, el acogedor y el acogido**

Gafo (1993), interpretando a Levinas, comenta que la *acogida* levinasiana es todo un proceso a lo largo del cual el hombre o ser humano es tratado como un fin en sí mismo y no como un utensilio, como una cosa. Probablemente, por esto, Gafo pone encima de la mesa la deshumanización y despersonalización creciente en la relación huésped-anfitrión que se registra en multitud de instituciones hospitalarias del mundo entero y tilda este deterioro como el primer problema ético de la actualidad.

*Aquel que es diferente a mí* es un ajeno<sup>14</sup>, el *otro*, sea conocido o desconocido. El encuentro con el *otro* cumple una función liberadora del *yo* que lleva a su realización. En estas circunstancias,

---

<sup>13</sup> Observación: Levinas, en determinadas ocasiones, prefiere decir *mismo* en vez de *mí* o *yo*.

el *yo* ha de abrirse de par en par al *otro*, tenerlo presente, sentirse responsable por él y, así, manifestar su donación, don o dádiva. Etimológicamente, *dádiva* procede del latín *datīva*, plural neutro de *datīvum*, término compuesto del verbo *dare* ('dar') y del sufijo *-īvum* ('-ivo'); el sentido etimológico de *dádiva* es incompleto mientras no se emparente *datīva* con *debīta* ('deuda'), vocablo que la condiciona porque depende de él. En el paisaje ético de Levinas, no cabe el no dar. Pero ninguna dádiva puede eliminar la deuda para con el *otro*, pues va en aumento a medida que *yo* doy más. La dádiva nunca es suficiente. Por eso, la dádiva, la deuda, no expira.

### 1.2.2 La casa, la morada y el recogimiento

La hospitalidad puede tener uno o varios escenarios; el escenario que siempre se repite es la *morada*. El concepto de *morada* se incardina en los fundamentos teóricos de la filosofía levinasiana. La morada no es la casa, la habitación. Es más. La casa es un conglomerado privilegiado de instrumentos<sup>15</sup> decisivos para la vida del hombre que simboliza egoísmo, protección, calidez y gozo, hasta el punto de que normalmente se nota su falta cuando se viaja, sintiéndose una pérdida de autonomía y padeciendo nostalgia. «El papel privilegiado de una casa no consiste en ser el fin de la actividad humana, sino en ser condición y, en este sentido, el comienzo» (Levinas, 1961: 170). Su sentido es un «en lo de sí», consecuencia de la separación y condición de posibilidad de la relación con la alteridad. La casa constituye al hombre y, a su vez, está constituida en *uno mismo*.

La casa deja de ser instrumento cuando permite el recogimiento, la intimidad; toda intimidad necesita y requiere un recibimiento. Cuando la casa es acogedora, adquiere la significación de *morada*. El recogimiento en la morada produce la interioridad. «La interioridad debe, al mismo tiempo, estar abierta y cerrada. De este modo se describe la posibilidad de despegar de la condición animal» (Levinas, 1961: 167).

La interioridad del recogimiento es indispensable para tener mundo, o sea, para salir a fuera, abrirse al espacio exterior, trabajar y poseer. Por eso, la casa es un puente entre el gozo y el trabajo, y también la experiencia de la disponibilidad por y para nosotros; en esta dinámica del estar, cabe regresar a ella. Levinas declara la necesidad de todo hombre de poder recogerse sobre sí mismo en

---

<sup>14</sup> En la hospitalidad turística, *aquel que es diferente a mí* más que ajeno, es *forastero*. De las acepciones de *ajeno* contenidas en el *Diccionario de la lengua española*, destacamos las siguientes que enumeramos como el *Diccionario...*: 2. De otra clase o condición. 3. Distante, lejano, libre de algo. *Ajeno de cuidados*. 4. Impropio, extraño, no correspondiente. *Ajeno a su voluntad*. 5. Que no tiene conocimiento de algo, o no está prevenido de lo que ha de suceder.

<sup>15</sup> Uno de esos instrumentos es la ventana, la que quita ambigüedad a la distancia, que a la vez aleja y aproxima. La ventana posibilita una mirada que domina, que contempla; hace presente la exterioridad y la guarda (Aguilar Rocha, 2012).

un espacio privado, para cuya construcción es fundamental el rol activo de cada individuo; ese recogimiento sobre sí mismo hace posible la subjetividad humana. «La subjetividad sólo surge con la experiencia de la morada, es un segundo nacimiento del yo, lo que se visualiza como la limitación de un espacio interior» (Aguilar Rocha, 2012: 187).

### **1.2.3 Lo femenino**

A continuación, Levinas introduce su controvertida categoría de *lo femenino*, la originaria experiencia de encontrarse acogido, vivencia cálida, perfectamente evidenciada en la relación madre-hijo. El estilo femenino es inherente a la caracterización de la casa. Levinas no alude al sexo femenino, sino al estilo femenino, al carácter propio que imprime en sus creaciones el signo de la acogida, la afabilidad, la bondad, la apacibilidad y el cariño o afecto hacia los demás y hacia las cosas. La casa es casa por el recibimiento humano «en el tú de la familiaridad» (Levinas, 1961: 173).

El acogimiento originario que retiene al *ipse*<sup>16</sup> al borde del ensueño es la discreción de lo femenino. «Es preciso que la intimidad del recogimiento pueda producirse en la *ecumenidad* del ser. [...] El *Otro*, cuya presencia es discretamente una ausencia y a partir de la cual se lleva a cabo el recibimiento hospitalario por excelencia que describe el campo de la intimidad, es la *Mujer*. La mujer es la condición del recogimiento, de la interioridad de la casa y de la habitación» (Levinas, 1961: 165-166).

Es evidente que Levinas valora el claustro materno como la casa fundadora de la hospitalidad y el origen de la vida humana.

El universo de la mujer o lo femenino es la casa y su presencia es requisito para que la vida familiar e íntima aparezca. Esto no significa que la mujer sea la que debe estar en casa, llevando las tareas domésticas; en la noción de casa, hay una idiosincrasia femenina con elementos singulares que pertenecen y desarrollan tanto el varón, como la mujer (Aguilar Rocha, 2012).

### **1.2.4 La hospitalidad: ¿Deber ético o ético religioso?**

La Ética de la Hospitalidad de Levinas tiene, como mínimo, un doble trasfondo: la Alianza entre Yavé y Abrahán, que es un pacto de hospitalidad, y la Ley bíblica de la Hospitalidad. Levinas, judío, desde niño estudió y leyó asiduamente la Torá, el libro de la ley, del que forman parte

---

<sup>16</sup> El *ego*, 'yo', es distinguible del *ipse*, 'uno mismo' (la identidad de uno consigo mismo, en oposición a los demás). El *ego* es el sí mismo pasivo, encerrado en sí y en su gozo egoísta. El *ipse* es el sí mismo activo, dinámico, capaz de recuperarse desplazando las condiciones de su ser. El sí mismo respecto de *lo femenino* no es *ego*, sino *ipse*.

*Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*, donde se localizan la Alianza y la Ley de la Hospitalidad. Por otra parte, en París, cuando dirigía la Alianza Israelita Universal, se hizo discípulo del célebre maestro Monsieur Chouchani que le enseñó el Talmud, la tradición oral, doctrinas, liturgia... que extiende e interpreta la Torá, acatando su supremacía.

No es de extrañar, pues, que la hospitalidad levisiana sea un deber tributario de la Ética Hebrea. Los comentaristas e intérpretes que estudian la extensa obra de Levinas han de mencionar inevitablemente las fuentes religiosas en las que él bebe. Y tienen que hacerlo por dos razones: por su condición existencial de judío y por la articulación de nociones y términos religiosos en su conceptualización filosófica. Esa condición y esa articulación han empujado a algunos estudiosos a problematizar la adscripción de Levinas a la Filosofía y a colocarlo cerca de la Teología (Navia Hoyos, 2009).

No somos pocos los que pensamos que Levinas liga Ética y Religión, recurriendo además a la religión anterior a la Filosofía. Pero Levinas no abandona el *logos* griego, Atenas, y procura unirlo a la fe monoteísta, Jerusalén. Levinas es doblemente fiel (Sucasas Peón, 1999, *ápu*d Navia Hoyos, 2009).

### **1.3 Jacques Derrida (1930-2004)**

Uno de los intelectuales contemporáneos más innovadores, iconoclastas e influyentes es Jacques Derrida<sup>17</sup>, el padre del método de deconstrucción y de la alternativa *mundial-latínización* a la globalización. Derrida, judío, apátrida de nacimiento, víctima de la xenofobia y condenado a la privación de libertad como su amigo Levinas, es también eticista de la hospitalidad y no un eticista cualquiera. Esto se demuestra rotundamente con su tesis de que «la hospitalidad no es una región de la Ética [...] es la eticidad misma, el todo y el principio de la Ética» (Derrida, 1998a: 94). El nexo entre Ética y hospitalidad es retomado por Derrida siguiendo el razonamiento levinasiano: «Toda Ética es sin duda una Ética de la Hospitalidad en la medida en que *ethos* (como nos recuerdan la lengua griega y Heidegger) significa ante todo *la morada*, la residencia habitual, la manera de ser como forma de habitar, por tanto, la condición de la hospitalidad. Ninguna estancia, ninguna

<sup>17</sup> Emmanuel Levinas designaba a Jacques Derrida como el nuevo Immanuel Kant y Derrida a su vez se sentía intelectualmente deudor de Levinas. Derrida, judío sefardita oriundo de Toledo, de clase media, nacido en Argelia, es un filósofo que, al igual que Levinas, experimentó en sus propias carnes la peripecia migratoria, la expulsión xenófoba del centro donde estudiaba en Argelia, la mudanza a Francia, el traslado a la Universidad de Harvard, el servicio militar en Argelia, el espíritu crítico le ganó la enemistad de franceses, argelinos y comunistas checos que le encarcelaron... Levinas, judío y de familia burguesa, nació en Lituania, emigró a Ucrania por causa de la Primera Guerra Mundial, terminada esta regresó a Lituania, después fue a Francia a estudiar con Husserl y Heidegger, nacionalizado francés combatió como militar a Alemania, permaneció varios años prisionero en un campo de concentración...

morada (*ethos*), ninguna parada (*Aufenthalt*) son posibles sin la apertura a la hospitalidad. Las leyes de la Ética son siempre las leyes de la hospitalidad. La hospitalidad no es una cuestión ética entre otras» (Derrida, 1995: 7). La hospitalidad es *la cuestión ética*, lo cual no impide que, además, sea *una cuestión política*.

Las reflexiones de Derrida sobre la hospitalidad se pueden leer lógicamente en los libros y artículos convencionales de los que es autor, pero también en un tipo de publicaciones sui géneris, como las que transcriben las grabaciones de sus intervenciones orales (clases, conferencias...), las que reproducen lo expresado en entrevistas y aquellas obras en las que figura como coautor, probablemente postizo, para lanzar a sus colaboradores o amigos. Nuestro punto de vista es que las ideas derridianas están mejor ordenadas y sintetizadas en las publicaciones del segundo grupo.

### **1.3.1 La tolerancia**

La creatividad y originalidad derridiana es colosal, fantástica y –a menudo– transgresora, lo cual excita a sus detractores, entre los que hay algunos que rápidamente le endilgan la etiqueta de provocador o agitador. La crítica que hace de la tolerancia, el quid de la globalización, resulta demoledora. ¡Si Kant y sus correligionarios de la Ilustración levantaran la cabeza...! Derrida rebate a Kant argumentando que la tolerancia es cualquier cosa menos una exigencia moral y políticamente neutra; pero, pasmosamente, toma de Kant sus medios con los que desbordarle yendo más allá, mediante el procedimiento de convertir la tolerancia en hospitalidad.

Derrida fundamenta la tolerancia en el concepto cristiano de la caridad (en una línea tenue entre integración y rechazo) y opina que la tolerancia en sentido moderno es herencia de la Ilustración. Kant discernía que la tolerancia es la promesa emancipatoria de la Era Moderna. Dictamina Derrida que las implicaciones problemáticas de la tolerancia arrancan a partir del proyecto kantiano de aparcar la religión *dentro* de las fronteras de la razón, a fin de contrarrestar su potencial irracional. Derrida lee deconstructivamente *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra destinada a dar respuesta a la pregunta ¿qué me está permitido esperar?, una de las cuatro que acotan el campo de la Filosofía kantiana, e interpreta que la pretensión de Kant de poner a disposición de la religión una justificación racional, acaba contradictoriamente al proporcionar la religión (y el cristianismo en particular) apoyos a la razón. Al decir de Derrida, el denuedo de Kant por moralizar la religión lo lanzó al resultado antitético de transformar la moralidad en una iniciativa religiosa; y añade que el concepto de tolerancia es el ejemplo más puro de la antinomia kantiana: definiéndose religiosamente neutro, guarda sólidas ideas de la doctrina cristiana.

«La palabra *tolerancia* está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos, o entre cristianos y no cristianos. La tolerancia es una virtud cristiana y, en este caso, católica. El cristiano debe tolerar al no cristiano, pero, sobre todo, el católico debe dejar vivir al protestante. Hoy en día, como se tiene la fuerte impresión de que la alegación religiosa se encuentra en el corazón de la *violencia* (sigo diciendo, de manera deliberadamente general, *violencia* [...], para evitar las palabras equívocas y confusas de *guerra* y de *terrorismo*), se recurre a la buena y vieja palabra *tolerancia*: que los musulmanes acepten vivir con judíos y cristianos, que los judíos acepten vivir con musulmanes, que los creyentes acepten tolerar a los infieles o a los *non-believers* [‘no creyentes’] (esta es la palabra que utiliza Ben Laden para denunciar a sus enemigos, en primer término a los norteamericanos). La paz consistiría en la cohabitación tolerante». (Derrida, 2001 ápod Borradori, 2003).

La historia del concepto de tolerancia enseña que ella siempre se posiciona del lado del más fuerte. Desde este modo de considerar el asunto, ser tolerante no sirve para que los que se sienten dejados por fuera estén más incluidos o sean mejor comprendidos. El párrafo anterior encierra afirmaciones muy duras de Derrida, teniendo presente que fueron pronunciadas en una entrevista celebrada uno o dos meses después de los atentados del 11 de septiembre, perpetrados por el terrorismo yihadista, cuando los países occidentales levantaban la bandera de la tolerancia como el compromiso moral que los unificaba. Derrida no encuentra la manera de superar la unilateralidad de la tolerancia, pero sí ve que la hospitalidad es un concepto bastante más dúctil, maleable. De ahí que reivindique la hospitalidad como disyuntiva a la práctica de la tolerancia, siendo la hospitalidad la única obligación que cada hombre tiene con el *otro*. (Borradori, 2003).

### **1.3.2 La hospitalidad condicional**

«Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de *mi casa* [‘chez moi’], de mi soberanía, de mi *yo puedo* (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). La tolerancia sigue siendo una hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía. Digamos que, en el mejor de los casos, forma parte de lo que yo llamo *hospitalidad condicional*, la que practican generalmente los individuos, las familias, las ciudades o los Estados» (Derrida, 2001 ápod Borradori, 2003).

La hospitalidad condicional es muy formal, como lo corroboran los rituales, las normas y convenciones nacionales e internacionales que la componen.

La superioridad de la hospitalidad sobre la tolerancia se constata en que admite dos registros: el de lo condicional y el de lo incondicional. Real y verdaderamente, para Derrida, la tolerancia es *hospitalidad condicional*. El que es tolerante acepta que el *otro* se subordine a sus propias condiciones y, en consecuencia, se subordine a su autoridad, su ley y su soberanía. Esta hospitalidad es una hospitalidad concedida. Derrida alberga la esperanza de una nueva concepción de la hospitalidad que sea –podría decirse– mucho más tolerante que la tolerancia. Dejando atónitos a los que creen que Derrida es antagonista de la Ilustración, el deconstrutor toma aquí como referencia a Kant y estructura su *hospitalidad incondicional* sobre la distinción kantiana entre la hospitalidad universal (derecho de visita que tiene el viajero extranjero) y la hospitalidad contractual (derecho de invitación que tiene el país anfitrión).

### **1.3.3 La hospitalidad incondicional e hiperbólica**

La hospitalidad pura o incondicional no consiste en una invitación y menos aún en una invitación sin nobleza de espíritu y codiciosa. Sin esta hospitalidad, no habría surgido la concepción del *otro*, de la alteridad. La hospitalidad-hospitalidad está de antemano abierta a todos, cualquiera puede entrar en nuestras vidas, aunque no se le espere y aunque sea absolutamente extraño, inidentificable, imprevisible, cabalmente *otro*. Es una hospitalidad sin preguntas y sin juicios identitarios, que crea un espacio de seguridad y confianza donde el frágil puede reponerse, restaurarse, etc. y donde el anfitrión

Esta manera de acoger puede ser peligrosa, no hay que ocultarlo ni negarlo; pero preguntémonos si es verdadera una hospitalidad sin riesgo, cubierta por una póliza de seguro y protegida por un sistema invulnerable a prueba del totalmente *otro*. Del mismo modo que no puede haber un auténtico perdón si no es incondicional, tampoco puede haber una auténtica hospitalidad si no es incondicional. No obstante, Derrida reconoce que la hospitalidad pura es una utopía sin restricciones (Derrida, 2001, ápod Borradori, 2003).

La hospitalidad imposible, infinita, verdadera es –en palabras de Derrida, 1995– la *hospitalidad hiperbólica*, designada con este tropo para exagerar la realidad e inducir a que se le otorgue más importancia a la acción en sí que a la cualidad de tal acción. La hospitalidad hiperbólica supera en exceso todas las expectativas que determinan los límites de lo razonable, obrando de suerte que se logre que el *otro* perciba que en sus manos está la llave, el inicio y la culminación de la hospitalidad. Se trasladaría así al visitante la factibilidad de la existencia en común. Pero las responsabilidades de las dos partes no se diluyen. Si bien es indubitable que

inicialmente se origina una asimetría, una disparidad insoslayable en una interacción que es primordialmente una relación de poder, no es menos cierto que «esta relación asimétrica no priva al *otro* de la capacidad y la responsabilidad de actuar en favor de la hospitalidad» (Fernández Agis, 2009: 4).

¿Son salvables los obstáculos más espinosos que ha de franquear la hospitalidad? Por ejemplo, el radicalismo, sectarismo, patrioterismo, fanatismo... la intransigencia religiosa, moral, política, cultural, científica...<sup>18</sup> Los extremistas levantan el muro de la inhospitalidad ante los que no piensan o actúan como ellos; incluso, a veces, están atiborrados de odio aniquilador. ¿Hay que devolverles la misma moneda? Políticamente, la convivencia con el violento<sup>19</sup> resulta impracticable. Pero los principios de la hospitalidad hiperbólica nos exhortan y conminan a ver la agresión potencial desde una atalaya ética. En realidad, no se puede ser más hiperbólico, hospitalariamente hablando, que dando acogida a quien desea exterminarnos. El anfitrión hiperbólico concede prioridad a arriesgar en favor de la convivencia, de la sociabilidad en un espacio para la vida en común. En una evaluación de los riesgos, se concluiría que es extraordinaria la falta de realismo político presente en el anfitrión hiperbólico. Sin embargo, la alternativa a esta hospitalidad es la renuncia a toda convivencia, coexistencia, cohabitación, entendimiento, avenencia... posible (Derrida, 1998b). «Por ello, contra todo encapsulamiento en el realismo político, la infinitud de la acogida no es otra cosa –¡nada más ni nada menos!– que una apertura a la posibilidad de lo imposible» (Fernández Agis, 2009: 5).

#### **1.3.4 Mirada política y jurídica de la hospitalidad**

Mientras la hospitalidad condicional establece las condiciones por medio de acuerdos entre Estados y entre el Estado receptor y el visitante extranjero, la hospitalidad incondicional expone al anfitrión a un riesgo extremo, al renunciar a su defensa sistemática y al no evitar ser vulnerable ante el *otro*. Derrida impugna tajantemente que la hospitalidad incondicional esté sometida a un estatuto

---

<sup>18</sup> Derrida conoce la Alianza entre Yavé y Abrahán y la Ley de la Hospitalidad, de la Torá y del Talmud. Y en estos textos se habla del deber de prestar hospitalidad hasta al enemigo. Es histórico que los beduinos y los bereberes, a pesar de practicar las razias y guerrear con las tribus enemigas, cuando llega el ocaso y hasta el alba, brindan hospitalidad magnánima a quienes les combaten. A título individual, es muy conocida la hospitalidad que la hospedera y prostituta Rahab dio a los enemigos; por ello, Rahab figura en el árbol genealógico de Jesús. Fuera de la Biblia, también se registran casos de acogida del enemigo; por ejemplo, los griegos de Mégara dieron hospitalidad a sus exprisioneros de guerra (Tomillo, 1993).

<sup>19</sup> El violento vence la resistencia de las personas o de las cosas. Respecto de las personas, la violencia puede ser física o psíquica. Los pueblos menos civilizados han practicado y practican la violencia psíquica de amenazar con hechizos, embrujos, ritos mágicos maléficos...

político o jurídico. Con gran crudeza, asevera que la hospitalidad sin condiciones es incompatible con la noción misma del Estado soberano. Pero, solo desde el punto de vista de la hospitalidad incondicional se pueden divisar los límites del derecho cosmopolita, de Kant.

En el tratado *Hacia la paz perpetua: Un proyecto filosófico*, Kant avala la implantación del derecho cosmopolita sin la plataforma de un gobierno planetario. Desde la Segunda Guerra Mundial, las organizaciones internacionales han actuado como si, en vez de ser una aspiración, fuera ya una realidad rutilante. El deseo de Kant es el sueño político de Derrida, Habermas y otros; pero Derrida es más realista que Habermas y no lo mira como un proyecto, sino como un ideal por el que se puede luchar mejor enfrentándolo continuamente con sus limitaciones. ¿Por qué? Porque el cosmopolitismo es solo un fiel reflejo de la hospitalidad condicional (Derrida, 2001, ápod Borradori, 2003).

Piensa Derrida que las ideas kantianas del cosmopolitismo, la ciudadanía universal, la economía de la soberanía, la política y la jurisdiccionalidad, han estado rebasadas desde su concepción por el ideal de democracia. No obstante, Derrida es partidario del cosmopolitismo en la versión de la antigua Grecia y de la posterior creación jurídica de la ciudadanía universal; pero se percata de que el compromiso con la justicia no se puede cumplir plenamente dentro del contorno del cosmopolitismo y del ordenamiento jurídico. El campo de la justicia y de la democracia no solo abarca la conducta conforme a la legislación del Estado o conforme al estatuto de ciudadanía, sino asimismo la conducta hospitalaria ante el extranjero (Derrida, 2001, ápod Borradori, 2003). Derrida no abre así «la vía a ningún renacer nostálgico y reaccionario, a ninguna lectura esencialista de la tradición y la identidad. La cualidad de estar más allá de la política y el derecho jamás se hace explícita en términos de ningún contenido valorativo específico, sino simplemente se la indica como la condición de posibilidad de lo que la política y el derecho articulan» (Borradori, 2000).

La *aplicabilidad, exigibilidad, cumplimiento obligado... enforceability*, no es una posibilidad exterior o secundaria que pueda añadirse a la ley a modo de suplemento. Es la fuerza ínsita en el propio concepto de la justicia como lo que debe hacerse según el derecho. «Debo insistir inmediatamente en mantener en reserva la posibilidad de una justicia, incluso de una ley, que no solamente exceda o contradiga al derecho, sino que también, tal vez, no tenga ninguna relación con el derecho o que mantenga con él una relación tan extraña que pueda también comandar el derecho que la excluye. La expresión *obligatorio cumplimiento (enforceability)* me recuerda que no hay tal cosa como una ley jurídica que no implique, en sí misma, a priori, en la estructura analítica de su

propio concepto, la posibilidad de que *se la haga cumplir*, de ser aplicada a la fuerza» (Derrida, 2001 ápuđ Borradori, 2003).

Derrida no tiene duda de que la política debe admitir que no puede ser omnímoda ni todopoderosa y, en definitiva, que la justicia está más allá del derecho que elaboran en último término los políticos. Si no fuera así, la justicia devendría en el expediente de hacer cumplir las leyes (*enforceability*). El derecho y la justicia corresponden a dos magnitudes diferentes. Al ser el derecho producto de la dinámica social y política, es finito, relativo y temporal. Y al trascender la justicia la esfera de la negociación social y la deliberación política, es infinita, absoluta e intemporal. Por eso, la justicia se sitúa más allá de las fronteras de la política.

## **2 El otro, la otredad, el alter ego, la alteridad...**

El *otro*, la *otredad*, el *otro-yo*, el *alter ego*, la *alteridad*... se pueden considerar como variantes o focos de un mismo planteamiento filosófico, que han hecho suyo las Ciencias Sociales para expresar la idea contraria a *identidad*, concebida en la acepción de conciencia de poseer unos rasgos propios que caracterizan y diferencian a los individuos o a los grupos (familiares, no familiares, ciudades, Estados...) frente a los demás<sup>20</sup>. También se ha de tener en cuenta un aspecto más: que, para acceder a una definición sencilla del *otro*, es imprescindible comprender qué es *uno mismo* y sus conceptos aledaños, como el *autoconcepto* y la *ipseidad* o *mismidad*. Finalmente, advirtamos que, puesto que el *otro* es ajeno a la *identidad*, no tiene conocimiento de esta.

Para Levinas, es importante que la relación con el *otro* no anula la separación, ni la establece. La alteridad es constitutiva. El *otro* es el *otro*, no el resultado de la identidad. Tanto el *yo* como el *otro* no pueden ser clasificados en ningún género. Esta relación va constituir el origen de la significatividad; de hecho, en esto consiste la moralidad, en la responsabilidad ante el *otro* (Aguilar Rocha, 2012:194).

La entrada en la morada hace que el *otro* empiece a no ser ajeno y que el anfitrión descubra la rica extrañeza de la vida y la considere como oportunidad de aprendizaje (Innerarity Grau, 2001;

<sup>20</sup> Desde hace algún tiempo, el concepto tradicional de identidad, entendido como sentimiento de pertenecer a un grupo predeterminado, se debilita, pues la pertenencia es una integración voluntaria. Los vínculos sociales rígidos languidecen y, cada día más, se sustituyen por vínculos abiertos, elegidos o contruidos por los individuos. Actualmente, el individuo se ha de crear él mismo, tiene que hacerse una *biografía construida o de bricolaje* (Innerarity Grau, 2001).

y Bermejo Higuera, 2011)<sup>21</sup>. Es decir, el anfitrión se convierte en un *mercader de la luz*, que tiene la ocasión de adquirir la claridad de inteligencia del *otro*, capaz de ilustrar y guiar. Y esto es así por causa de que el *otro*, el huésped... el viajero que diría Roger Bacon<sup>22</sup>, también es *mercader de la luz*; gracias a su encuentro ambos se intercambian sus mercancías y se enriquecen acumulando ilustración, iluminación, esclarecimiento<sup>23</sup>.

Entre los protagonistas, la hospitalidad crea un vínculo de afecto, una relación de ayuda, que hace paradójicamente al anfitrión más vulnerable, lo cual incita a denominarlo *huésped*, término que históricamente ha seguido esta evolución: *enemigo, extranjero, extraño, hospedado y hospedador* (anfitrión). Llamar *huésped-hospedado* al anfitrión es más que un juego de palabras<sup>24</sup>, es colocarlo en simetría con el *otro*. Contribuye a la asociación de ambos, el que se expresen con libertad y –en especial– su adyacencia, que altera positivamente la identidad de ambos. Esto da origen y forma parte del *concepto holístico de hospitalidad*, que concibe la hospitalidad como un todo distinto de la suma de las partes que lo componen; la naturaleza de la hospitalidad como institución no es derivable de sus elementos constituyentes; el holismo evoca la totalidad y la totalidad son el huésped y el anfitrión.

Compárese cuanto hemos dicho en este apartado con esta sugestiva definición de hospitalidad de la que es autor el filósofo y teólogo español, orientado hacia la Antropología

<sup>21</sup> Las condiciones actuales de la vida (facilidad de movimientos turísticos, migratorios, etc., avances científicos, novedades tecnológicos, aumento de la información y la comunicación...) tienen como consecuencia que la extrañeza ocupe una parte cada vez mayor de la vida de los hombres. Con la pérdida de certezas, los discursos de la razón universal son muy criticados y hay más atención a la diversidad y a la diferencia. La ética y la política deben tenerlo en cuenta (Innerarity Grau, 2001).

<sup>22</sup> Roger Bacon (1214-1294) es un filósofo, teólogo y científico inglés, fraile franciscano, autor de trabajos enciclopédicos, manuscritos en latín, como era usual en su época. Sus creaciones literarias prueban que se adelantó tres o cuatro siglos a su tiempo; sin embargo, vivió aplastado por su tiempo. En su obra cumbre, *Opus maius*, hecha a petición de quien poco después sería el Papa Clemente IV, expone sus observaciones del mundo natural y sus teorías acerca de la obtención de conocimientos. Una de estas teorías versa sobre la importancia y el efecto positivo de la luz en la inteligencia y la percepción sensorial de los seres humanos. Es el marco en el que postula que el viajero es *mercader de la luz* (Tomillo, 1993).

<sup>23</sup> Un sistema cultural es una realidad móvil y abierta que se enriquece a través del contacto con aquello que es diferente (Innerarity Grau, 2001). Sin embargo, la idea de una identidad vinculada al Estado-nación continúa vigente en algunos ámbitos sociales y políticos, alejados del cosmopolitismo que diría Kant o de la mundial-latinización que diría Derrida; es previsible que, con el declive del nacionalismo, esa posición vaya declinando.

<sup>24</sup> En un artículo que publicamos en 2010, se hablaba de que *huésped* es un voquible que resulta equívoco. A lo largo de la historia, en la mayoría de los pueblos europeos y menos en los no europeos, tanto al anfitrión u hospedador como al hospedado se les llamaba y se les sigue llamando *huéspedes*. El *Diccionario de la lengua española* mantiene las dos acepciones. En *el Quijote*, capítulo LIX de la segunda parte, existe un pasaje muy ameno, humorístico y con doble sentido en el que se demuestra que el fonema *huésped* posee dos significados. Tras pedir Sancho al ventero que le pusiera para cenar un plato de huevos, cuenta Cervantes lo siguiente: «Respondió el huésped [se refiere al ventero, el hospedador]: le he dicho a mi huésped [se refiere a Sancho, el hospedado y cliente] que no tengo ni pollas ni gallinas y quiere que tenga huevos» (Tomillo, 1993).

Filosófica y la Ética, Torralba Roselló (2003): «El movimiento extático<sup>25</sup> que realiza el anfitrión con respecto al huésped y que tiene como finalidad la superación de los prejuicios, la recepción y la escucha del *otro* y la metamorfosis del *otro-extraño* en el *tú-familiar*». En un artículo posterior, de 2006, Torralba Roselló no habla del *tú-familiar*, sino del *tú-próximo*, en el que esta locución no significa necesariamente *conocido*, sino *alter ego*, cualquier *alter ego*. ¿Hay coincidencia, no la hay, en qué medida?

Volveremos a hablar del *otro* al analizar los requisitos para la existencia de la hospitalidad.

### 3 Clases de hospitalidad y casos ejemplares

De todas las clasificaciones posibles, nos interesa, primeramente, la que ordena la hospitalidad en no comercial, comercial y subvencionada. La no comercial es gratuita. La comercial es onerosa, porque se paga un precio. Y la subvencionada es la becada o sufragada en todo o en parte por un tercero.

En segundo lugar, en función de quien presta la hospitalidad cabe distinguir: la individual, la familiar, la de grupos de interés o asociativos (religiosos, sindicales, militares, etc.), la pública (de ciudades, regiones y Estados) y la empresarial. Aquí concluye la relación habitual. Nosotros incorporamos dos agentes capitales o centrales: los ciudadanos y las instituciones.

- a) La hospitalidad ciudadana. El comportamiento hospitalario del ciudadano que no trabaja en empresas y organizaciones de hospitalidad es decisivo para la satisfacción de los visitantes y para la imagen del destino.
- b) La hospitalidad institucional. La ordenación del territorio urbano o rural, las infraestructuras (vías, agua, energía, seguridad, higiene, sanidad, telecomunicaciones, bancos, etc.) y el papel que desempeñan las superestructuras (órganos políticos, administrativos y organismos públicos), que todas ellas dependen directa o indirectamente de las instituciones de gobierno, son componentes de la acogida y concausas categóricas para la satisfacción de los visitantes y para la imagen del destino.

En la historia, hay casos emblemáticos de anfitriones ejemplares:

<sup>25</sup> *Extático* significa que está o tiene éxtasis con frecuencia o habitualmente. *Éxtasis* es el estado del alma enteramente embargada por un sentimiento de admiración, alegría, etc.

- a) Entre los no comerciales, recordaremos a Abrahán, Lot en Sodoma, Job el rico ganadero, Putifar el egipcio, Gedeón el juez guerrero, los padres de Sansón, el buen samaritano, el centurión de Cafarnaún, el rico Zaqueo, Lázaro de Betania, los beduinos, los pobres ancianos Filemón y Baucis, los tainos o codescubridores de América junto a Colón...
- b) Entre los comerciales, son extremadamente paradigmáticos el caso de Rahab en Jericó, el de las ciudades cristianas que competían por el título papal de *ciudad hospitalaria*...
- c) Entre los subvencionados, merecen subrayarse antaño los *xenodoquios* (albergues urbanos de peregrinos, de los que era titular la autoridad civil), los albergues de las órdenes hospitalarias, las posadas, mesones y ventas de los gremios... Desde la década de 1920, hay que encumbrar a las organizaciones de turismo social, nacidas en la Italia fascista de Mussolini, que empezaron dedicándose al *doppolavoro* ('después del trabajo') de los empleados públicos y privados, facilitándoles el acceso a unas vacaciones *low cost*. Y de todo la historia, hemos de aplaudir las casas de hospedaje de las innumerables religiones que patrocinaban las peregrinaciones, como las hospederías monásticas cristianas, en particular las benedictinas.

De la hospitalidad pública, hay que mencionar la institución modélica de la *proxenia* griega (hospitalidad que una *polis* encargaba a un ciudadano seleccionado de otra *polis*, a cambio de concederle honores y privilegios, para que protegiera a los ciudadanos suyos que visitasen la *polis* receptora), el *hospitium publicum* del Senado romano hasta la República...

#### **4 Grados de hospitalidad**

Como todos los sustantivos abstractos terminados en *-idad*, *-edad*, *-bilidad*, la hospitalidad es una cualidad, es decir, uno de los caracteres y actitudes que distinguen a las personas, bien sean personas físicas, bien sean personas jurídicas o morales (como la familia o la comunidad). Según el carácter y actitud de las personas, podemos calibrar cuatro grados, que enunciaremos con terminología del griego clásico o del griego científico:

- a) *Xenophobia*, ξένοφοβία: aversión al *otro*, sea conocido o desconocido. Es la inhospitalidad extrema: misantropía u hostilidad.

- b) *Philadelphia*, φιλαδέλφια: amor, amistad hacia el hermano, el *otro-identitario* (que comparte rasgos de identidad), o hacia el allegado, el *otro-conocido*. La *philadelphia* es la hospitalidad restringida, discriminante, la hospitalidad *intuitu personae* ('en atención a la persona'). Dado que excluye al *otro-no-identitario* o al *otro-desconocido* es inhospitalidad, al menos inhospitalidad relativa. Los hermanamientos entre ciudades (*jumelages*) son una práctica antigua de la *philadelphia*.
- c) *Philoxenia*, φιλοξενία: amor, amistad hacia el totalmente *otro*. *Philoxenia* es el nombre griego de hospitalidad, tanto en la antigüedad, como en la actualidad. Es la hospitalidad verdadera, por excelencia, incondicional, filantropía pura, la hospitalidad como virtud. Supone el reconocimiento del derecho del *otro* a recibir hospitalidad y la aceptación por el anfitrión de los riesgos implícitos. Cuando una comunidad es auténticamente hospitalaria, viene a admitir –al menos de hecho y de conformidad con la filosofía de los nómadas, adoptada por un sinnúmero de quijotes– que la propiedad del territorio pertenece a toda la humanidad<sup>26</sup>.
- d) *Xenomanía*, ξένομανία: pasión por el totalmente *otro*. La *xenomanía* es un exceso, una obsesión patológica, que conduce a la prodigalidad o derroche y al trato sexual ocasional.

## 5 Requisitos para la existencia de la hospitalidad

Son de dos tipos: primario (un solo requisito) y secundarios o derivados del anterior.

- a) Requisito primario: Educación inicial y permanente ad hoc a profesionales del sector y concienciación o sensibilización a ciudadanos, políticos y funcionarios. En la Segunda parte, en el apartado 2, nos extendemos sobre este tema.
- b) Requisitos secundarios.
- b.1 La apertura al *otro*. El *otro* es como yo, es mi *alter ego*. El que se abre al *otro* es porque nada de este le es ajeno. El *otro* es tan idéntico a mí que es mi *prójimo*. Y el prójimo puede ser mi *próximo* o conocido (y acoger al próximo es *philadelphia*) y mi *lejano* o *extraño* o

<sup>26</sup> Desde una perspectiva jurídica, el derecho de propiedad no excluye el usufructo (derecho a disfrutar bienes ajenos con la obligación de conservarlos), el cual es el derecho que se atribuyen y ejercen los nómadas, aunque siempre durante un tiempo limitado, no superior a una de las cuatro estaciones en que se divide el año. Pero hemos de advertir que Levinas y otros eticistas de la hospitalidad contemporáneos rechazan la conceptualización jurídica de la hospitalidad, pues estiman que es una cuestión solo abordable desde la Ética y la Teología.

*desconocido*. Etimológicamente, *prójimo* es lo mismo que *próximo*. La problemática del prójimo es la problemática del *otro*, del *tú*, del *nosotros*. Todos somos prójimos. Es llamativo que el prójimo alcance una universalidad en el espacio y en el tiempo que sobrepasa cualquier obstáculo moral. El prójimo es todo prójimo. Y no hay prójimo si no somos prójimos.

b.2 La invitación al *otro*. La invitación es un ruego abierto al *otro*, sin saber quién va a ser, para que entre en la morada del anfitrión<sup>27</sup>. La invitación seguida de la aceptación concierne una mutua afirmación sin condiciones. Esa mutua afirmación constituye la premisa sustancial de la hospitalidad e implica una forma de acogida que no puede suceder sin dar por buena la diferencia y la diversidad, y el reconocimiento de la singularidad humana del *otro* (Fernández Agis, 2009). En turismo, la invitación al *otro* es promoción en el sentido más amplio.

b.3 La empatía con el *otro*. La empatía o *inteligencia interpersonal* según la terminología de Howard Gardner, el padre de la teoría de las inteligencias múltiples, es –en nuestra opinión– la capacidad cognitiva de detectar y responder a la personalidad del *otro*, comprendiéndola y aceptándola, es decir, percibir y reaccionar ante las actitudes, conductas, pensamientos y sentimientos del *otro*, tomando conciencia y participando de ello. El que siente empatía hacia el *otro* reconoce su dignidad, su diversidad y sus necesidades y deseos.

b.4 El altruismo con el *otro*. El otro es el *alter ego* o el *alter* a secas y, por eso, el altruismo, que deriva de *alter*, es *otroísmo*. El altruismo es la disposición moral tendente a procurar el bien ajeno aun a costa del propio. El altruismo comporta –dicho en negativo– la no exclusión o discriminación de nadie (ni del *extranjero absoluto* ni del enemigo más acérrimo) y –dicho en positivo– la admisión de *cualquier otro* (persona, familia o grupo no familiar). «Como la inhospitalidad al enemigo es inteligible, la hospitalidad al enemigo nos resulta admirable, portentosa; convengamos que acoger al enemigo constituye una acción inusitada, anormal, que queda fuera de la conducta media del *buen padre de familia*» (Tomillo, 1993). El altruismo es el recto modo de proceder con el *otro*, es la virtud: resistir con fortaleza todas aquellas inclinaciones contrarias al deber, desarrollar el talento y la capacidad natural para

---

<sup>27</sup> Recordamos que Derrida sostiene que la hospitalidad pura e incondicional, la *philoxenia* que decimos nosotros, la hospitalidad por antonomasia, no se presta bajo invitación ni previa reserva de plaza y atiende a cualquiera que la solicite, sea quien sea.

cumplir con las exigencias morales, promover la sociabilidad (que se cifra, en buena medida, en la respuesta frente a la adversidad del otro), actuar con integridad, fortaleza y valor...

- b.5 La solidaridad con el *otro*. La solidaridad, que hasta hace medio siglo se denominaba *fraternidad*, es atención al *otro* a través de la adhesión, el afecto, la ayuda, la protección y el compromiso con él. La fraternidad –se decía– nos hace a todos iguales en dignidad. Ahora, dice Torralba Roselló (2006) que la solidaridad es –sensu stricto– una virtud, un valor moderno que describe la virtud teologal de la caridad. Denota un fuerte deseo de vincularse al *otro*, viviéndolo en el interior profunda e intensamente al objeto de que el *otro* deje de ser el *otro-extraño*, para convertirse en el *tú-próximo*. La solidaridad transforma al *otro* en hermano (de ahí, la clásica locución de *fraternidad*), en el genuino *alter ego* y, por eso, sus alegrías y sus penas se viven como propias. La solidaridad va estrechamente unida al acto de comprender, disfrutar, sufrir..., pues el que está dispuesto a unirse tan hondamente con el destino del *otro*, sabe, de antemano, que no podrá mantenerse al margen de las circunstancias, sabe que su estado de ánimo y su equilibrio emocional experimentarán una intensa alteración al vivir plenamente la solidaridad.
- b.6 La afabilidad con el *otro*. Es educación, cortesía, gentileza, suavidad en la conversación y en el trato, apacibilidad, tranquilidad, agrado, amenidad, cordialidad, dulzura, ternura, concordia, espíritu de conciliación...
- b.7 El respeto hacia el *otro*. Es miramiento, reconocimiento, *humanitas aethetica et decorum* (‘gravedad y decoro en la manera de comportarse’), elegancia, deferencia, humildad, tolerancia... El respetuoso no reduce al *otro* a un mero objeto o instrumento, impide que nadie se convierta en un objeto, no promueve el vicio...

## 6 La hospitalidad contemporánea

No hay uniformidad hospitalaria, no hay una única actitud hospitalaria, sino tantas como grados hemos indicado antes.

Comparemos las actitudes o grados actuales con los del pretérito.

En el pasado, desde la antigüedad hasta el siglo XX, todos los pueblos, sin excepción, adoptaron distintas posturas desde la inhospitalidad más abyecta hasta la hospitalidad más sublime, que aparecieron y desaparecieron sin regularidad, con una potencia variable y con una duración desigual.

Hoy, el mundo occidental y el Este europeo es –en general– menos hospitalario que cuando alternaba las etapas en las que escribía hospitalidad con letras de plata o de bronce con otras francamente inhospitalarias.

En Oriente, la India y Corea mantienen una línea o trayectoria menos inconstante a la hora de atender al forastero. Japón, China y la mayoría de las naciones asiáticas, inveteradamente herméticas, se vienen comportando recientemente de modo bastante más acogedor que antaño.

En África, ha predominado una historia xenófoba o philadélfica, aunque modernamente algunas etnias empiezan a abrirse a *el otro*. Por ejemplo, los zulúes de Zimbabue, Zambia y Mozambique, pero destacadamente los de Sudáfrica, están entregando una digna hospitalidad, pese a que su cultura, al igual que la de casi todo el continente negro, no termina de casar bien con la conciliación y concordia racial, por lo que el riesgo de que aflore de nuevo la enemistad violenta no ha desaparecido todavía.

## **7 Trascendencia intangible de la hospitalidad.**

La hospitalidad no solo produce resultados tangibles, sino también genera consecuencias intangibles absolutamente gratificantes.

Para los hebreos o judíos, cristianos y musulmanes la hospitalidad es una ofrenda sagrada y obra de misericordia, caridad y justicia, merecedora del favor divino. El que presta hospitalidad tiene un carisma, un don gratuito que Dios concede para beneficio de la comunidad receptora y de los visitantes.

El Antiguo Testamento sublima la hospitalidad al postular que el Dios de la Alianza con Abrahán es Anfitrión. Y el Nuevo Testamento también lo hace al presentar a Dios como Huésped. En la *Regla de San Benito*, 53, 1-2, se dice inequívocamente que a quien se recibe no es fulano ni mengano, sino el propio Cristo.

Existe un paralelismo entre Cristo y Buda (el Viajero Iluminado). El parecido de Cristo con el Hermes griego y el Mercurio romano es muy pequeño, pues, aunque también sean huéspedes, su condición es la de mensajeros de los dioses y protectores de los viajeros, faceta esta en la que se encuentran numerosos dioses o mensajeros en el hemisferio norte, como el azteca Yacatecutli o el cristiano San Cristóbal. Fuera del budismo y el cristianismo, algunas religiones identifican al visitante-hombre no como deidad, sino como simple mensajero, representante o protegido de una deidad particular.

El *Talmud* coloca la hospitalidad (*hakhnasat orehim*) por encima de casi todo. Prueba de ello son estos textos, tomados de la edición babilónica, la más consultada:

- a) En sustitución del altar, desaparecido por la destrucción del templo de Jerusalén, la mesa en la que come el huésped expía el pecado (*Tratado Berakot*, IX, 55a).
- b) En sábado, se pueden realizar ciertos trabajos de atención al huésped (*Tratado Shabbat*, 127a).
- c) Es más importantes recibir al huésped que ir a la sinagoga, a hacer la visita matinal para estudiar la *Torá* (*Shabbat*, XVIII, 1).
- d) La hospitalidad debe prevalecer sobre la oración y anteponerse a la presencia de Dios: es preferible hacer esperar a Dios que dejar de recibir al huésped con diligencia (*Tratado Shabbat*, 127a; *Tratado Shebuot*, IV, 35b). Los comentaristas se apoyan en la tradición de que Abrahán pidió a Dios que esperara hasta que los huéspedes se hubieran aposentado.

Tiene inmensa envidia y riqueza la *III Epístola de Juan*<sup>28</sup>: El que es hospitalario anda en la verdad y coopera con la verdad, y contribuye a crear la comunidad humana, la comunidad internacional.

En innumerables suras del *Corán*, se estima la hospitalidad (*diyâfa*, *al-qira*, *diyâfat*, en árabe) como una obra de misericordia. Y la misericordia que es, en rigor, una propiedad de Dios (por la cual remedia los problemas, sin sentir tristeza o compasión por el beneficiario), «es caudal», no solo «de Dios» (2,158), sino también «del creyente» (9,62). Por otra parte, la tradición islámica que asevera que «el que cree en Dios y en el último día, honrará a sus huéspedes», unida a la influencia cristiana, aceptada parcialmente en el *Corán* (3,2), se toma en el sentido de que, después

---

<sup>28</sup> El teólogo e historiador francés Jean Danielou (1905-1974), jesuita y cardenal, teniendo presente la *III Epístola de Juan*, escribe en *Essai sur le mystère de l'histoire*, publicado en 1953: La humanidad como nación de todos «se crea el día en que el extranjero deja de ser enemigo y se convierte en huésped». Esta frase es un juego de palabras que recrea la evolución morfológica y semántica que ha sufrido el término *huésped* en sus progenitores: ξένος (*xenos*) en griego, *hostis* y *hospes* en latín, *ghos-ti* y *ghos-pot* en las lenguas germánicas y eslavas, y otros étimos en distintos idiomas.

de la fe, no hay nada más grato a Dios que la hospitalidad. De ahí que un buen número de comunidades islámicas, en especial las nómadas, hayan marcado hitos en la prestación de la hospitalidad, que han ejercido tradicionalmente con absoluta gratuidad, llegando su ánimo a sentirse desgraciado en el caso de carecer de huéspedes (Fares, 1932: 97), por lo que *necesitan* salir a buscarlos (*Génesis*, 24,29; y un sinfín de pasajes bíblicos)<sup>29</sup>.

El *Corán* presenta la *Yanna* o Jardín de las Delicias, Hogar de Paz, Casa de la Seguridad..., que es el Paraíso o Cielo cristiano, la morada en que los ángeles, los santos y los bienaventurados gozan de la presencia de Dios, como el hotel de mayor superlujo imaginable. Está situado «en el Éden» (9,73), tiene ocho puertas y cien niveles, ríos de agua, leche, miel y vino, frutas deliciosas de todas las estaciones sin espinas. En este divino hotel, en el que se satisfacen todos los deseos, «los creyentes virtuosos [...] son los huéspedes» (11,25; 37,49; 46,13; 47,17; etc.), todos ellos de la misma edad (33 años) y de la misma estatura, ataviados con trajes lujosos, joyas y perfumes. Gozan «de la suprema voluptuosidad» (9,73; 5,74) en un ambiente de «placeres» (9,22; 9,101), como los banquetes exquisitos servidos en vajillas sin precio por jóvenes inmortales, con carnes y vinos aromáticos, reclinados en divanes adornados con oro y piedras preciosas, y acompañados por huríes, con las que se regocijan carnalmente («un placer cientos de veces mayor que el terrenal»).... El mismo Alá ejerce las funciones que en la leyenda cristiana lleva a cabo San Pedro (22,23; y 2,221).

En paralelo, el *Yahannam* o Gehena, que es el lugar donde los condenados sufren, después de la muerte, castigo eterno, o sea, el Infierno cristiano, es igualmente un hotel, un execrable, terrible y diabólico hotel, que es para los «encenagados en el error [...] su hospedaje en el día de juicio» (56, 53-58). El *Yahannam* está situado bajo un puente por el que cruzan las almas de los muertos, que caerán en el fuego si no están en gracia de Alá. El *Yahannam* tiene siete niveles o plantas subterráneas: un lago de fuego, el sótano de los idólatras, el de los adoradores del fuego, el de los ateos, el de los judíos, el de los cristianos y –el último– el de los hipócritas que fingen ser devotos. En cada uno de estos avernos, se sufre un dolor diferente. Todos los condenados han de comer una fruta amarga (con la forma de cabeza de demonio) que intensifica el tormento. El *Yahannam* es, en cierto sentido, un lugar para expiar los pecados y limpiar el alma entre el día de la

<sup>29</sup> Los musulmanes no solo citan el Corán. También mencionan otros tres libros inspirados por Dios, aunque se hayan corrompido y alterado. Son el *Taurat* (el Pentateuco cristiano), el *Zabur* (los Salmos) y el *Injil* (los Evangelios).

muerte y el de la resurrección, cuando los pecados serán borrados por la gracia de Alá para poder entrar en la *Yanna*.

Algunos de los filósofos de todos los tiempos han visto que la hospitalidad con gracia lo humano y lo divino, y puede garantizar los cimientos de una convivencia mínimamente fraterna de todos los hombres dentro de la misma Casa Común, el planeta Tierra.

Kant decía que, para que el hombre alcance la madurez, es necesario que se relacione con la verdad del otro, lo que lleva a reflexionar sobre la importancia de la hospitalidad que facilita la comunicación y el entendimiento con el *otro*.

Entre los no creyentes, es corriente entender que la hospitalidad es la manifestación máxima de la filantropía, el comportamiento ético y civilizador.

## **Segunda parte: El desarrollo local**

### **1 Condición necesaria y condición suficiente**

*Condición necesaria* es la circunstancia indispensable para la existencia de otra. Ejemplo: hace falta la hospitalidad para generar desarrollo, en el ámbito local o en otro más extenso. Sin hospitalidad no ha habido, no hay y no habrá desarrollo local.

Con excepción de los matemáticos y algunos más, no es infrecuente confundir la condición necesaria con la *condición suficiente*, esto es, la circunstancia que determina la existencia de otra, aunque otras circunstancias también pueden originar lo mismo. Ejemplo: basta la hospitalidad para que las calles se llenen de gente. Pero las calles se pueden ocupar completamente de personas por otras causas.

### **2 ¿Puede contribuir la hospitalidad turística al desarrollo local e implantarse en cualquier lugar?**

La hospitalidad turística y, por lo tanto, el turismo es causa necesaria, indispensable para desencadenar primero e incrementar después el desarrollo en cualquier comunidad local. Porque – cerrada esta al exterior, aislada, en régimen de autarquía– se bloquea a sí misma y solo puede

malvivir, tener una vida arrastrada y triste, *vidorria*, como se dice en Colombia. Por excepción, algunas comunidades autóctonas subsisten con gran daño para sí mismas, durante un tiempo corto, a la soledad, a la misantropía, a la melancolía.

En cambio, abierta la comunidad al exterior, a la interdependencia, a la relación sin exclusiones ni fronteras, se recibe a visitantes, que serán más cuanto mayor sea el número y la intensidad de los vínculos establecidos y se les trate sociablemente como personas y como consumidores. Así, surge el horizonte de crecer y de progresar.

Más adelante, expondremos cómo la hospitalidad turística, inseparable del turismo, concurre a remediar las necesidades primarias, a crear medios de vida, a regenerar el nivel de vida, a respetar los derechos de la población local y a diseñar su trayectoria.

¿Puede brotar o renacer la hospitalidad turística o el turismo en cualquier lugar, aunque sea inhóspito<sup>30</sup>? La respuesta es sí, aunque lógicamente con matices. Podrá germinar o podrá instaurarse en cualquier parte del mundo, siempre que se reúnan estos requisitos:

- a) Movilizar, educar, concienciar, sensibilizar a profesionales, ciudadanos, políticos y funcionarios, para que reconozcan la singularidad humana de cualquier persona ajena a su comunidad, anhelan sinceramente intercambiar ideas, bienes y servicios, acepten la libertad de movimientos de los forasteros, admitan su derecho a recibir hospitalidad y la obligación de la comunidad a prestarla, se impliquen en el proyecto y debatan y definan qué segmentos específicos de la demanda turística prefieren.
- b) Asumir reflexivamente las consecuencias de la vocación turística y de su proyecto turístico.
- c) Tener en buen estado o, en su defecto, rehabilitar o crear ex nihilo las dotaciones de habitabilidad que se exigen hoy, algún atractivo o recurso turístico con poder de captar flujos, una oferta turística básica (alojamientos y casas de comidas) y una oferta complementaria (tiendas, diversiones, recreaciones, actos culturales...). Estos medios han de procurar bienestar, placer sensual y placer del ánimo o regocijo.
- d) Tratar al visitante con afabilidad, respeto, empatía, solidaridad y altruismo.

Dándose estas cuatro circunstancias, entonces la comunidad reunirá las condiciones precisas para poner en marcha su destino (turístico).

---

<sup>30</sup> La historia nos enseña que en los lugares más inhóspitos de nuestro planeta, los desiertos abrasadores y los desiertos heladores, la hospitalidad es un precepto.

Violier (2008), que ha investigado numerosos casos de comunidades locales francesas para saber si hay constantes que apunten o revelen si el turismo es o no una pieza esencial de los planes de desarrollo local, llega a unas conclusiones no por obvias menos válidas. Ofrecen perspectivas realistas de éxito aquellas comunidades en las que todos sus miembros, no solo los profesionales, han cargado el ánimo y el entendimiento de afectos y designios, han adoptado la actitud de tener las necesidades materiales justas a fin de no esclavizarse y poder concentrarse generosamente en la atención a los visitantes, en la calidad del territorio, infraestructuras, superestructuras y estructuras. Por el contrario, el fracaso estalla enseguida cuando algunos actores de la hospitalidad (profesionales, ciudadanos, funcionarios o políticos) desprecian el trato humano, son misántropos y miran al forastero como un peligro porque puede tender trampas.

A pesar de todo, debemos ser conscientes de que el turismo no es la panacea para resolver los problemas de las comunidades locales. Por otra parte, hemos de tener en cuenta que la potencialidad turística no es igual en todas las comunidades.

El método apropiado para calcular la fuerza turística de un lugar, la inversión y el riesgo consiste en efectuar tres evaluaciones: 1.<sup>a</sup> De la situación presente. 2.<sup>a</sup> De la comparación de los resultados obtenidos en la primera evaluación con un análisis Dafo o Foda o similar para emitir un diagnóstico. 3.<sup>a</sup> De definición de estrategias. En las tres, se han de tener en cuenta los atractivos o recursos turísticos, la hospitalidad ciudadana, la hospitalidad institucional, las estructuras turísticas, el mercado (la oferta y la demanda), las tendencias y los competidores.

### **3 El desarrollo local y su planeación o planificación.**

*Desarrollo local*<sup>31</sup> es el proceso –generalmente planeado o planificado– de transformación global de una comunidad local<sup>32</sup> y de su territorio<sup>33</sup>, casi siempre rural, principalmente en el orden

---

<sup>31</sup> La locución *desarrollo local* es sinónima de *desarrollo endógeno*, *desarrollo autocentrado*, *desarrollo regional*, *desarrollo comunitario*... e incluso *desarrollo rural*. También se utiliza la expresión *desarrollo humano local* para abarcar los principios del desarrollo humano y del desarrollo sostenible o sustentable al ámbito local. Nosotros no empleamos esta terminología porque entendemos que el desarrollo local sería un falso desarrollo, sino fuera humano, sostenible o sustentable, responsable, etc. por aplicación de las proposiciones científicas correspondientes. El Banco Mundial define el desarrollo local como un fenómeno relacionado con personas que trabajan juntas para alcanzar un crecimiento económico sustentable que traiga beneficios económicos y mejoras en calidad de vida para todos los miembros de una comunidad (ciudad, pueblo, área metropolitana o región subnacional).

económico, social, cultural, ecológico, tecnológico, institucional y político. La población local vive con privaciones, a veces, en el umbral de la pobreza (dos dólares diarios per cápita) o en el umbral de la pobreza extrema (1,25 dólares)<sup>34</sup>, pero aspira a salir del pozo y subirse a las vías del tren del desarrollo<sup>35</sup>.

---

La Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) dice que el desarrollo local puede ser visto «como un proceso por medio del cual un cierto número de instituciones y/o personas locales se movilizan en una localidad determinada con el fin de crear, reforzar y estabilizar actividades utilizando de la mejor manera posible los recursos del territorio». La OCDE añade que el desarrollo local puede ser considerado como un intento «de abajo hacia arriba» de los actores locales por «mejorar los ingresos, las oportunidades de empleo y la calidad de vida en sus localidades como respuesta a las fallas de los mercados y las políticas del gobierno nacional en proveer lo que se necesita, particularmente en zonas subdesarrolladas o que atraviesan por una etapa de ajuste estructural».

<sup>32</sup> Para Ronnby (1994, ápuđ Sanchís Palacio, 1999), no es lo mismo *sociedad local* que *comunidad local*. La sociedad local está formada por una población que se encuentra asociada objetiva (marco geográfico determinado) y subjetivamente (conjunto de culturas y comportamientos comunes). La comunidad local está integrada por las personas que se sienten partícipes de ella, se conocen más o menos unas a otras, conviven socialmente, disponen de una estructura organizativa social que favorece los contactos personales, se preocupan los unos de los otros, tienden a la uniformidad y tienen un conjunto de problemas comunes, únicos, muy concretos y perfectamente identificados por todos sus miembros.

<sup>33</sup> El territorio es un agente de transformación social y no simplemente un soporte físico del desarrollo. El territorio es, además del espacio funcional, el espacio activo (Sanchís Palacio, 1999). El territorio debe ser un espacio socialmente construido para ser, por encima del hacer y crecer, y un ámbito de identidad lleno de contenidos; además, ha de tener las dimensiones adecuadas para la participación de sus habitantes en la gobernancia o gobernanza (Márquez Domínguez, 2011).

<sup>34</sup> En 2008, el Banco Mundial ha definido el *umbral de pobreza* y el *umbral de pobreza extrema*. El primero es la línea fijada en dos dólares diarios por persona (de igual poder adquisitivo), cantidad que se presume suficiente para la adquisición de productos necesarios con los que cubrir las necesidades básicas en los países de más bajos ingresos. El segundo es la línea fijada en 1,25 dólares diarios per cápita (de igual poder adquisitivo), cantidad que se presume suficiente para la adquisición de productos necesarios para sobrevivir en los países de más bajos ingresos.

A partir de julio de 2010, el Índice de Pobreza Multidimensional, IPM, sustituye al Índice de Pobreza Humana, IPH, que ha venido formando parte de los Informes Anuales sobre Desarrollo Humano, desde 1997. Elabora el IPM el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, en colaboración con la Oxford Poverty & Human Development Initiative, OPHI, de la Universidad de Oxford. Al igual que el desarrollo, la pobreza es multidimensional. El IPM está compuesto de diez indicadores que miden las privaciones en tres dimensiones básicas del Índice de Desarrollo Humano, IDH: salud (mortalidad infantil y nutrición), educación (matriculación escolar y años de instrucción) y nivel de vida (bienes, piso, electricidad, agua, saneamiento y combustible para cocinar).

En el Informe de 2010, Colombia está entre los países de Desarrollo Humano Alto, ocupando el puesto 79 de entre 169 países y teniendo un IPM de 0,041; en cuanto a la población afectada como mínimo por una carencia grave, los peores indicadores son los de salud (17,5 %), seguidos de los de educación (13,2 %) y de los de nivel de vida (9,7 %). La población colombiana que vive con menos de 1,25 dólares por día es el 9,7 % y la línea de pobreza nacional es el 16,0 %.

<sup>35</sup> El mapa de la penuria, indigencia y rezago económico no sólo incluye los países en vías de desarrollo. En la mayoría de los países desarrollados, existen algunas zonas económicamente decaídas, empobrecidas o atrasadas que necesitan de lo que llamamos *desarrollo local*. Esos países miden el desarrollo local en relación con el *mercado local*. Este se define por las posibilidades de empleo y no por el desempleo; el mercado local es una zona (municipio o comarca) deprimida, con escasas oportunidades de trabajo lo que puede forzar a los habitantes a irse a vivir a otra zona. En ciertos países, el mercado local tiene nombre propio, específico. Así, en el Reino Unido se habla de *travel-to-work* (viaje a la zona de trabajo), en EE. UU. de *commuting zones* (zonas de movilidad obligada entre condados alrededor de una ciudad, similares a las áreas metropolitanas, pero en el medio rural), en Francia de *bassins d'emploi* ('cuencas de empleo'), en Italia de *zone locali di occupazione*...

El proceso se encamina a identificar los recursos y potencialidades endógenas de la comunidad y del territorio, con el objeto de superar eficientemente sus debilidades y amenazas, e intensificar también de modo eficiente sus fortalezas y oportunidades.

Se fomentan la creatividad, el emprendimiento, la innovación y el desarrollo tecnológico o experimental como medios conducentes al crecimiento<sup>36</sup>, diversificación, sustentabilidad, responsabilidad y competitividad de su economía<sup>37</sup>. En la globalización, resulta imperioso ser diferente.

La finalidad última es cuádruple: 1.º Satisfacer las necesidades básicas. 2.º Acceder al conocimiento y demás recursos necesarios para vivir con dignidad. 3.º Mejorar las condiciones de

---

<sup>36</sup> El desarrollo local, especialmente en el marco de la inserción socio-laboral, se está convirtiendo actualmente en una de las estrategias de crecimiento endógeno más importantes (Sanchís Palacio, 1999). Para ello, el desarrollo local cuenta con las empresas de economía social, que no solo crean autoempleo directo y empleo indirecto, sino que distribuyen la riqueza con bastante equidad entre sus miembros.

Según la *Charte de l'Économie Sociale*, de Francia, versión de 1995, el término *economía social* designa «el conjunto de entidades no pertenecientes al sector público que con funcionamiento y gestión democráticos e igualdad de derechos y deberes de los socios, practican un régimen especial de propiedad y distribución de las ganancias, empleando los excedentes del ejercicio para el crecimiento de la entidad y mejora de los servicios a la comunidad».

La *Carta de Principios de la Economía Social*, de 2002, de la Conferencia Europea de Cooperativas, Mutualidades, Asociaciones y Fundaciones, antecesora de la actual Asociación Europea de Economía Social (Social Economy Europe), introduce en el acervo comunitario un conjunto de principios que permiten plasmar una realidad diferenciada de las entidades de la economía social, tales como la primacía de la persona y del objeto social sobre el capital, la adhesión voluntaria y abierta, el control democrático por sus integrantes, la conjunción de los intereses de las personas usuarias y del interés general, la defensa y aplicación de los principios de solidaridad y responsabilidad, la autonomía de gestión e independencia respecto de los poderes públicos y el destino de los excedentes a la consecución de objetivos a favor del desarrollo sostenible, del interés de los servicios a sus integrantes y del interés social.

En España, la Ley 5/2011, de 29 de marzo, de Economía Social, define esta como el conjunto de actividades económicas y empresariales, que en el ámbito privado llevan a cabo aquellas entidades que, de conformidad con los siguientes principios, persiguen bien el interés colectivo de sus integrantes, bien el interés general económico o social, o ambos. Las entidades de la economía social actúan en base a los siguientes principios orientadores: a) Primacía de las personas y del fin social sobre el capital, que se concreta en gestión autónoma y transparente, democrática y participativa, que lleva a priorizar la toma de decisiones más en función de las personas y sus aportaciones de trabajo y servicios prestados a la entidad o en función del fin social, que en relación a sus aportaciones al capital social. b) Aplicación de los resultados obtenidos de la actividad económica principalmente en función del trabajo aportado y servicio o actividad realizada por las socias y socios o por sus miembros y, en su caso, al fin social objeto de la entidad. c) Promoción de la solidaridad interna y con la sociedad que favorezca el compromiso con el desarrollo local, la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres, la cohesión social, la inserción de personas en riesgo de exclusión social, la generación de empleo estable y de calidad, la conciliación de la vida personal, familiar y laboral y la sostenibilidad. d) Independencia respecto a los poderes públicos.

Según la ley española, las entidades de la economía social son: las cooperativas, las mutualidades, las fundaciones y las asociaciones que lleven a cabo actividad económica, las sociedades laborales, las empresas de inserción laboral, los centros especiales de empleo, las cofradías de pescadores, las sociedades agrarias de transformación y las entidades singulares creadas por normas específicas.

<sup>37</sup> Según Sanchís Palacio (1999: 150), el desarrollo local «ofrece una perspectiva, además de territorial (y no funcional), microeconómica (y no macroeconómica) y de producto (no sectorial)». En Europa, el concepto de desarrollo local se refiere sobre todo a la transformación social derivada de la búsqueda de soluciones alternativas a los dispositivos macroeconómicos. En EE. UU. y Canadá, suele hablarse de desarrollo económico comunitario para indicar el proceso de creación de organizaciones de carácter socioeconómico para una comunidad (Mouasso, 1999).

vida y el respeto a los derechos humanos, civiles y políticos de la población. 4.º Aprovechar la nueva situación para construir su propio destino.

La dirección estratégica y el diseño, gestión, ejecución, control, análisis, evaluación y modificación de las políticas multidimensionales de desarrollo local, así como la adopción de cualquier otra decisión, incumbe a un gobierno que ha de actuar promoviendo un equilibrio entre los poderes públicos, la sociedad civil, el mercado y los agentes directa, indirecta o inducidamente implicados (*stakeholders*). Este arte o manera de gobernar es lo que se conoce como *governancia* en Colombia y en algunos países vecinos y como *gobernanza* (*governança* en portugués) en el resto de los países hispanos.

Actualmente, es raro que el desarrollo local sea espontáneo en vez de planeado o planificado. La planeación o planificación del desarrollo local consiste en organizar en equipo y de modo reflexivo y metódico un plan o modelo sistemático extenso que dirige y encauza las actuaciones públicas y privadas, normalmente a medio o largo plazo, para obtener los tres objetivos susodichos. La Secretaría de Turismo, Sectur, de México (2004) simplifica la realización del plan en cinco etapas:

- a) Formular los objetivos generales. Definen lo que se espera conseguir a través del desarrollo turístico de la comunidad. Sectur resume esta fase en dos palabras: rumbo y límite. Y propone hacerse estas preguntas: ¿Qué queremos ser? ¿A dónde pretendemos llegar?
- b) Elaborar el diagnóstico. Se trata de recoger y analizar datos con los que conocer y describir la naturaleza de la oferta y la demanda turística en la zona comunitaria y en su entorno más próximo. Sectur resume esta fase así: situación actual. ¿Qué somos? ¿Dónde estamos?
- c) Trazar las estrategias. Es concretar los fines que hay que lograr y el alcance global del plan para con los interesados implicados, internos como los trabajadores, los inversores... y externos como los clientes, proveedores... (estrategia corporativa); determinar los mercados o espacios geográficos donde se va a actuar y las tendencias previsibles (estrategia competitiva); y señalar las acciones pertinentes en función de los fines, los mercados y las tendencias (estrategia operativa). Se han de descubrir las ventajas respecto de los competidores, unas diferencias que aporten al cliente un valor extra distintivo y el equilibrio que permita a la comunidad mantenerse y fomentar el crecimiento. De este modo, se orienta el futuro del turismo en la zona comunitaria. Sectur resume esta fase así: cómo hacer para llegar a nuestra meta. ¿Qué hay que emprender? ¿En qué negocios debemos estar? ¿Cómo vamos a gestionarlos? ¿Qué formación y a quiénes

vamos a impartir? ¿Cómo gestionamos los beneficios? ¿Con qué medios atendemos al cliente? ¿Qué exigencias imponemos a los proveedores y qué garantías les requerimos? ¿Quiénes son los competidores existentes y los potenciales? ¿Cuáles son los servicios o productos sustitutivos? ¿Qué poder de negociación tenemos con los clientes y con los proveedores?

- d) Precisar el programa de acciones. Es desplegar la estrategia operativa, puntualizando con rigor, claridad, exactitud y detalle las tácticas que han de conducir a la consecución de los fines. Entre las acciones tácticas, por un lado, y los fines, los mercados y las tendencias, por otro, debe haber idoneidad, adecuación, correspondencia. Nosotros resumimos esta fase así: conjunto de operaciones o tareas para mejorar nuestra posición. ¿Cómo llevamos a cabo nuestras intenciones e ideas? ¿Qué necesitamos? ¿Cuándo? ¿Dónde? ¿Quién lo hace?
- e) Ejecutar la gestión e intervenir en la gobernancia o gobernanza. Existen instrumentos sin los cuales resulta imposible efectuar una labor seria, efectiva y eficaz: seguimiento y control de las etapas y de sus resultados, coordinación entre todos los agentes sociales, organización municipal o comarcal, participación comunitaria, apoyo al sector empresarial, mantenimiento y actualización de un sistema de información turística, capacitación de los recursos humanos, control de la calidad, financiamiento mediante ingresos ordinarios y extraordinarios... ¿Cómo administrar?

El plan de desarrollo local será el germen del turismo comunitario, del etnoturismo, del ecoturismo, etc.

#### **4 Principales aportaciones del turismo al desarrollo local**

Lo mejor, el *súmmum*, para el desarrollo local es basarse en empresas que inviertan más en mano de obra intensiva<sup>38</sup> que en capital intensivo y, por tanto, maximizan el uso del factor de producción abundante (que es la mano de obra) y minimizan el uso del factor escaso (que es el capital).

---

<sup>38</sup> Además de las empresas del sector servicios y, en especial, las turísticas, son intensivas en mano de obra las textiles, las del cuero, las del calzado, las artesanas, las agrícolas, ganaderas, pesqueras y forestales, las madereras, las del mueble, las del corcho, las de los minerales no metálicos, etc.

Como los problemas de las comunidades locales no son únicamente de supervivencia económica, sino también de dignidad social y cultural, como demuestra la histórica y vergonzosa discriminación de la mujer, sería óptimo que el desarrollo local propiciara la igualdad entre mujeres y varones, y la autonomía femenina.

Aunque no tenga la entidad de los sufrimientos humanos engendrados por la pobreza, la desigualdad discriminatoria, el analfabetismo funcional, el desempleo..., la degradación de la naturaleza y de la cultura es otro castigo que azota especialmente a las comunidades autóctonas, sean totalmente indígenas, o indígenas y mestizas.

El desarrollo local debe proponerse también que todas las actividades correctoras, regeneradoras e innovadoras que se implementen, actúen de motor y tengan futuro. El turismo puede presentar un efecto multiplicador positivo porque sus proveedores son de multitud de sectores, así como un futuro incomparablemente prometedor, según las previsiones de Naciones Unidas y de la Organización Mundial del Turismo, OMT.

#### **4.1 Mano de obra intensiva**

El desarrollo local en comunidades en vías de desarrollo demanda la incorporación de actividades económicas que no sean muy exigentes en cuanto a la cualificación profesional de los trabajadores, para posibilitar que accedan al empleo el mayor número de residentes, cuyo nivel formativo es corrientemente elemental o nulo. Puesto que el turismo y, en general, el sector servicios tiene –equiparándolo con la mayoría de las actividades productivas– insignificante automatización y contados contenidos tecnológicos, no exige que su personal laboral posea los conocimientos y las capacidades propias de las cualificaciones profesionales medias o altas y, por eso, es una industria que se acopla con facilidad a casi todos los planes de desarrollo local.

Por otra parte, el turismo es uno de las actividades mercantiles más intensivas en mano de obra (*labour-intensive*) del mundo entero. Y lo es en dos sentidos: 1.º Emplea una cantidad de mano de obra muy superior a la media proporcional o geométrica de la inversión en capital. 2.º Su creación de puestos de trabajo es en comparación con otras actividades muy prominente, ampliamente superior. Por esta razón, el turismo resulta una actividad que beneficia a la población comunitaria de manera formidable y más allá de lo normal, pues puede absorber numerosa mano de obra, que en gran parte se halla inactiva, a menudo desde hace tiempo.

Asimismo, las industrias turísticas de las comunidades locales constan de empresas pequeñas y muy pequeñas, excepcionalmente de empresas medianas. Y sabido es que las empresas cuanto menor sea su tamaño, resultan más intensivas en mano de obra.

Lo mismo ocurre con los servicios que se prestan a los visitantes. El proceso productivo no es estándar, sino individualizado, personalizado. Este tipo de procesos es el más intensivo en mano de obra.

Como la actividad turística favorece cualitativa y cuantitativamente a las comunidades en vías de desarrollo a la hora de generar puestos de trabajo, adquiere la categoría de acción estratégica y debe ser prioritaria dentro de la plétora de planes de desarrollo local. Decimos *prioritaria*, pero no única; el monocultivo del turismo sería peligroso.

#### **4.2 Capital no intensivo**

Las necesidades de inversión de las empresas turísticas en capital (inmuebles, maquinaria, vehículos, instalaciones...) suelen ser inferiores al nivel de inversión en mano de obra, lo cual coadyuva a la fundación de empresas.

Donde no hay capital intensivo (*capital-intensive*), el costo de la mano de obra es superior al de la financiación, mantenimiento y depreciación del capital, que en este estado de cosas no representa una sobrecarga considerable, sino llevadera.

Teniendo en cuenta que el turismo es una industria que precisa más de los factores de producción excedentes o sobrantes que de los carentes o insuficientes, los planes de desarrollo local deben franquearle el paso, sin impedimentos ni obstáculos que estorben.

#### **4.3 Igualdad y empoderamiento de la mujer**

Vamos a percibir con nitidez que el turismo constituye un sector estratégico para la mujer, porque puede romper la ancestral discriminación de que viene siendo objeto. La actividad turística atesora una innegable capacidad para transformar los lugares donde se realiza, gracias a que posee fuerza locomotora.

Se conocen indicadores suministrados por WTO y UN Women (2011) relativos a la mujer y el turismo en las regiones y países en vías de desarrollo. Gran parte de los indicadores proceden de la Laborsta Database, 2000-2008, de la Key Indicators of the Labor Market y de la Travail Database, que son elaboradas por la Organización Internacional del Trabajo, OIT en español, ILO en inglés; los indicadores acerca de la formación alcanzada por la mujer trabajadora y de las profesoras que dan clases de *servicios* están tomados de Unesco Institute for Statistics Database y

Unesco 2009 Global Education Digest; otros han sido confeccionados por UNDP Human Development Reports and Database, investigadores, profesores y profesionales independientes, ministerios, etc. Los autores recopilan datos, pero no generan nuevo conocimiento. La OMT, por su parte, contribuye con un proyecto (WTO Tourism Employment and Tourism Satellite Account data) que es una mera promesa y se desconoce cuándo se convertirá en realidad estable y sólida.

Hemos de advertir que el objeto estudiado por la OMT y ONU Mujeres –el turismo– se aborda escasamente en su plenitud, que el proceso de obtención de datos adolece de grandes carencias (se basa exclusivamente en un único estatus ocupacional, el que la OIT, llama *estatus administrativo o clerk*), que su coherencia es baja, que su fiabilidad resulta muy corta, que contiene erratas, contradicciones, imprecisiones, incorrecciones... sobre todo concernientes a los continentes o regiones y no tanto a los países. Por eso, la validez e importancia de estas estadísticas queda harto disminuida en el marco interregional porque rara vez son creíbles, homogéneas y comparables. WTO y UN Women (2011: 5) se sienten en la obligación de declarar que «Este estudio debe considerarse como un punto de partida para futuras investigaciones, en lugar de una evaluación definitiva de la mujer en el turismo». Nosotros valoramos este sondeo como antecedente y fundamento que puede valer para hacer algunas deducciones estrictamente en materia de empleo en hoteles y restaurantes (HH-RR), pero descartamos las demás cuestiones turísticas.

Resumiendo al máximo el contenido de esa publicación, cabe decir:

- 1º En África, Asia, Caribe, Latinoamérica y Oceanía, los empleos de la mujer en HH-RR suelen ser flexibles y tienen diferentes escenarios: el propio establecimiento, la casa de la trabajadora y lugares al aire libre puestos a disposición de la población por la comunidad. Además, la compleja cadena de valor que generan los HH-RR en el destino es sinónimo de oportunidades (y desafíos) para la igualdad de género y la autonomía de la mujer. Los HH-RR son directamente una ocasión para trabajar por cuenta ajena (lo hacen más del 50 %), emprender negocios (hay más mujeres con iniciativa empresarial en HH-RR –y presumiblemente en el turismo como conglomerado– que en cualquier sector), gerenciar su propia empresa (los HH-RR capitalizan casi el doble de empresarias que cualquier actividad económica y productiva) e indirectamente una plataforma para saltar al liderazgo (el 21% de los ministerios de turismo cuentan con equipos dirigidos por mujeres).
- 2º Si, en los países en vías de desarrollo, los procesos de planificación y de implementación llegan a integrar una efectiva perspectiva de género, los HH-RR –y el turismo– podrían ser

aprovechados como cabeza tractora o propulsora para la promoción de la igualdad de género y del empoderamiento femenino a escala familiar, comunitario, nacional e internacional. Asimismo, los avances en la igualdad de género ayudan a mejorar la calidad de la experiencia turística que se brinda al visitante, lo que repercute en la rentabilidad y en la categoría de los servicios (WTO y UN Women, 2011).

3° Los planes de desarrollo local deben tomar medidas para evitar que la mujer que se dedica profesionalmente a los HH-RR –o al turismo– haya de enfrentarse a retos adicionales: la precariedad laboral (poca estabilidad o duración), el bajo *standing* de sus puestos de trabajo (como son la mayoría de los empleos de limpieza, cocina y habitación), la falta de acceso a la formación permanente, la menor remuneración que la pagada al varón ejerciendo ambos la misma función y en igualdad, la ausencia de remuneración en empresas familiares, la exclusión de la toma de decisiones e –incluso– la discriminación y explotación sexual (aún subsistente en destinos conocidos).

Conozcamos ahora algunos detalles del informe de WTO y UN Women (2011) que resultan significativos:

a) Sobre el conjunto formado por África, Asia, Caribe, Latinoamérica y Oceanía.

a.1 La mano de obra o *work force* femenina asciende al 52 % en la *agregación* de todas las actividades económicas (excepto la de HH-RR) y al 48,6 o 49 % en HH-RR (WTO y UN Women, 2011: 24 y 43 respectivamente).

a.2 La mano de obra femenina que realmente está empleada en funciones no domésticas y tiene consiguientemente *estatus ocupacional*, bien por cuenta propia u *own-account workers*, bien por cuenta ajena, suma el 41 % en la *agregación* y el 37 % en HH-RR.

a.3 Las trabajadoras por cuenta propia sin empleados en la *agregación* se limitan al 33 o 33,25 % y en cambio se amplían al 49 % en HH-RR.

a.4 Las trabajadoras por cuenta propia con empleados son menos: en la *agregación* se estiman en el 21,9 o 22 % y en el 36 % en HH-RR.

a.5 Los ingresos medios de la mujer trabajadora por cuenta propia o por cuenta ajena representan en la *agregación* el 58 % de los que obtiene el varón, mientras que en HH-RR suben hasta el 87 % o el 87,5 % (WTO y UN Women, 2011: 43 y 26 respectivamente).

a.6 El 53 o 56 % en la *agregación* y el 70 o 70,3 % en HH-RR (WTO y UN Women, 2011: 40 y 43 respectivamente) son mujeres que trabajan para la familia en su hogar sin remuneración.

- a.7 El 53,7 o 54 % de las mujeres que trabajan en la agregación son graduadas en algún área del sector servicios y el 45 o 45,3 % de las ocupadas en HH-RR son graduadas específicamente en *servicios* (transporte, protección ambiental, seguridad, turismo...).
- a.8 Las profesoras universitarias u homologables, de las que se espera sean capaces de educar y formar sin prejuicios de género, han captado el 70 % de los puestos en la agregación y un modesto 38 % en HH-RR.
- a.9 Los cargos ministeriales ejercidos por mujeres se cifran en el 17 % en la agregación y en el 21 % en HH-RR. En HH-RR (no hay datos para la agregación), el 20 % de los directores ejecutivos o *chief executive officer*, CEO, y el 24 % de los directivos de asociaciones empresariales o profesionales son mujeres.
- a.10 Siguiendo la clasificación establecida por la OIT del estatus ocupacional (*estatus profesional*, la posición más alta y encuadra a aquellas mujeres que tienen formación superior y desarrollan trabajos de responsabilidad y cualificación, por ejemplo, supervisoras de habitaciones, *chefs* y otras dirigentes; *estatus administrativo* o *clerk*, la segunda posición y engloba a las mujeres que hacen labores de oficina o escritorio, por ejemplo, las secretarias, las recepcionistas de hotel...; y *estatus de servicios*, la tercera posición y agrupa a las mujeres que realizan algún servicio o prestación humana, por ejemplo, camareras, cuidadoras personales, trabajadoras de limpieza...), los resultados conjuntos de África, Asia, Caribe, Latinoamérica y Oceanía muestran que en HH-RR abundan los varones (el 63,2 %) en el estatus profesional; las mujeres (el 59 %), en el estatus administrativo; y nuevamente los varones (el 55,3 %), en el estatus de servicios.
- b) Sobre Latinoamérica como región geográfica.
- b.1 Referentes a la agregación de todas las actividades económicas (excepto la de HH-RR):
- b.1.1 La mano de obra femenina supone el 58,5 o 59 % del total de Latinoamérica. Es ligeramente mayor que la del Caribe (55,4 %) y claramente superior a la de África (47 %), Oceanía (46,8 %) y Asia (35,4 %).
- b.2 Referentes a HH-RR:
- b.2.1 El estatus profesional solo lo han conseguido el 36,6 % de las latinoamericanas, por debajo de las asiáticas (38,9 %) y por encima de las africanas (34,9 %); no hay información sobre el Caribe ni Oceanía. El porcentaje de latinoamericanas en el

primer estatus de HH-RR coincide prácticamente con la media de estas regiones: el 36,8 %.

b.2.2 El estatus administrativo en HH-RR lo tienen el 62,7 % de las latinoamericanas, por detrás de las caribeñas (67,3 %) y por delante de las africanas (56,6 %) y las asiáticas (49,4 %); no existe información sobre Oceanía. El promedio de todas las regiones es el 59 %.

b.2.3 En el estatus de servicios, las latinoamericanas encabezan el *ranking* con el 65,5 %; a continuación van el Caribe (42,9 %), Asia (35,6 %) y África (34,8 %); falta información sobre Oceanía. La media de las cuatro regiones está en el 44,7 %.

b.2.4 Las trabajadoras latinoamericanas por cuenta propia que contratan empleados son el 51,3 % en HH-RR, en tanto que en la agregación son el 23,2 %; las preferencias por los HH-RR de las emprendedoras y empresarias latinoamericanas no dejan lugar a dudas. Los *averages* del Caribe son 32,8 % en HH-RR y 26,4 % en agregación; África, 30,5 % y 20,8 %; Asia, 29,7 % y 17,4 %; sin datos sobre Oceanía. Las medias de las cuatro regiones son 36 % y 21,9 o 22 %.

b.2.5 Los ingresos medios de la mujer que trabaja en HH-RR equivalen al 88,3 % de los que cobra el varón. Solo está en peores condiciones la mujer asiática (86,1 %). En el Caribe, se registra la menor diferencia salarial de género, pues la mujer percibe el 94,3 %; en África, el 90,1 %; falta información sobre Oceanía. La media de las cuatro regiones se sitúa en el 87,5 %.

b.2.6 Latinoamérica es la región con mayor proporción de mujeres graduadas en *servicios*: el 53,5 %; pero tiene más graduadas en otras áreas del sector servicios: el 59,6 %. Los datos del Caribe son: 50,3 % graduadas en *servicios* y 66,2 % en otras áreas. Asia: 46,3 % y 52,2 %. África: 30,8 % y 36,8 %; sin información sobre Oceanía.

c) Sobre países latinoamericanos.

c.1 Bolivia, Nicaragua y Paraguay aparecen en el *Top 10* interregional de las mujeres que participan en HH-RR, clasificadas respectivamente en los puestos 4º, 5º y 8º, con los siguientes porcentajes: 78,8 (2007); 74,9 (2006); y 72,6 (2008).

c.2 Chile, Perú, Guatemala, México y Panamá figuran en el *Top 10* interregional de mujeres con estatus profesional en HH-RR, clasificadas respectivamente en los puestos 2º, 3º, 4º, 9º y

10º, con los siguientes porcentajes: 86,96 (2007); 66,89 (2008); 55,56 (2008); 46,96 (2006); y 45,45 (2008).

c.3 En Colombia, el 84 % del estatus de servicios en HH-RR son mujeres. En Honduras, el 80 %.

c.4 Bolivia, Panamá, Nicaragua, Ecuador y Perú aparecen en el *Top 10* interregional de mujeres empleadoras, clasificadas respectivamente en los puestos 1º, 2º, 3º, 4º y 9º, con los siguientes porcentajes: 78,1 (2006); 77,1 (2006); 72,9 (2008); 60,1 (2008); y 50,5 (2008).

c.5 Perú, El Salvador, Brasil y Ecuador se hallan en el *Top 10* interregional de trabajadoras por cuenta propia, clasificadas respectivamente en los puestos del 7º al 10º, con los siguientes porcentajes: 52 % (2008); 50 % (2006); 46 % (2007); y 45 % (2006). Los resultados muestran que las mujeres ocupan casi la mitad de todas las oportunidades que se presentan para trabajar por cuenta propia en HH-RR.

d) Sobre Brasil.

d.1 Kenia, Gambia, India y Brasil se enfrentan a retos considerables en materia de lucha contra la pobreza, la migración familiar, las exigencias de los turistas ricos, el secuestro y la trata de mujeres y niños para servir como esclavos o ser forzados a prácticas sexuales. Esto ocurre principalmente en el Sudeste de Asia, Latinoamérica, África y la Europa del Este; en el Sudeste de Asia, en especial en Tailandia, se está avanzando algo gracias a leyes más estrictas y a la represión policial sobre el tráfico ilegal de personas (WTO y UN Women, 2011: 10).

d.2 A diferencia de lo que ocurre en el resto de Latinoamérica, Ecuador, Brasil, México y Honduras registran más mujeres graduadas en *servicios* que en otras áreas.

d.3 Las únicas latinoamericanas que están al frente de una *tourist board*, ocupando el cargo de directoras ejecutivas, CEO, son de Brasil, Belice (solo una mujer) y la Guayana Francesa.

#### **4.4 Atenuar primero y paralizar después el éxodo rural o urbano**

A quienes deciden la continuidad de la comunidad y de su territorio, los jóvenes, el turismo les depara empleos y salarios o beneficios empresariales, que son sazones, coyunturas, conveniencias de tiempo y de lugar.

#### **4.5 Otras aportaciones del turismo al desarrollo local**

Enumeraremos las que creemos que diferencian mejor el turismo de otras actividades:

a) Dinamizar la sociedad entera y fomentar los equipos de liderazgo social.

- b) Realizar la conversión o reconversión productiva de la comunidad, reactivar las actividades productivas preexistentes, diversificar o especializar las nuevas y estimular que se expandan las complementariedades, sinergias y encadenamientos entre los diferentes sistemas que interactúan en el territorio comunitario.
- c) Dotar a la población de la herramienta de control de las actividades productivas: la gobernancia o gobernanza<sup>39</sup>.
- d) Tomar el conocimiento o capital humano y la propia organización<sup>40</sup> de la empresa como nuevos factores de producción.
- e) Producir riqueza para muchos.
- f) Aumentar las rentas salariales, empresariales y fiscales.
- g) Conectar a la comunidad con otras comunidades en situación análoga, a través de redes y de las aplicaciones de las tecnologías de la información y la comunicación.
- h) Estimular a la comunidad a relacionarse en un contexto sin barreras, en parte fruto de la globalización.
- i) Potenciar la naturaleza, la cultura y la protección ambiental.
- j) Dar a conocer los rasgos característicos de la identidad local, siendo rigurosos con la autenticidad y con la perfección en la ejecución; así, no habrá que avergonzarse de algunas exhibiciones folclóricas.

#### **4.6 Las tendencias actuales del mercado.**

Las comunidades locales están de enhorabuena porque el turismo en las zonas a donde aún no ha llegado el desarrollo, cotiza al alza. En todo el mundo, están de moda modalidades como las siguientes:

---

<sup>39</sup> Carlos Fuentes, académico de la lengua, que propuso la introducción en la edición de 2001 del *Diccionario de la lengua española* del término *gobernanza*, habló de *gubernancia* en su discurso ante el Senado de la República de México, pronunciado el 16 de noviembre de 1999: «Creo que no seremos excepción a la verdad que se perfila con claridad cada vez mayor. No hay globalidad que valga, sin localidad que sirva. En otras palabras, no hay participación global sana que no parta de la gobernancia local sana; y la gobernancia local necesita sectores públicos y privados fuertes y renovados. El Estado es necesario, el Estado no es superfluo. No hay economía desarrollada que no cuente hoy con un Estado no grande, sino fuerte; no propietario, sino regulador. Las protestas contra la globalización deben empezar por las soluciones locales. Contamos con capital social abundante. Lo desperdiciamos, con o sin globalidad. La globalización nos impone a todos el deber de empezar por casa y darles a nuestros propios ciudadanos una vida tan importante como la educación que reciban y la cultura que hagan valer». Se ha visto en este pensamiento reflejado el sentido de lo global, lo local y lo *glocal*.

<sup>40</sup> Nos referimos a la organización como gestora del *know-how*, del conocimiento fundamental de la actividad empresarial, el saber cómo.

- a) El turismo de experiencia. Ofrece experiencias inmanentes y trascendentes potencialmente transformadoras del visitante, a niveles profundos y personalísimos. La idiosincrasia de las comunidades locales las sitúa como un destino ideal para los amantes de esta modalidad. Como el turismo de experiencia «gana cada vez más espacio en el mercado turístico» (Panosso Netto et ál, 2010), está abriendo innumerables frentes.
- b) El *slow travel*. No es una forma de viajar, sino un enfoque del viaje. Es el placer de viajar y visitar un lugar lentamente, con paz, tranquilidad y cuidado del medio ambiente, sobre todo, de la atmósfera. Huye de la carretera y del espacio aéreo y se desplaza en tren, barco, bici, caballos... en medios de bajo consumo energético. La pretensión no es tanto ver varios lugares, como contemplar uno solo o poco más, efectuando una inmersión completa para conversar con los lugareños, explorar las cosas con detalle... El *slow travel* no se inclina ni por las grandes ciudades ni por las medianas, sino por las pequeñas y, más aún, por los pueblos y comunidades.
- c) El *pro-poor tourism*. Según Fernández (2003), no es un tipo de producto turístico ni un segmento específico de la demanda. Es una estrategia para el desarrollo y gestión del turismo, surgida de la combinación de los Objetivos de Desarrollo del Milenio adoptados por las Naciones Unidas en 2000 y de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible, celebrada en Johannesburgo, en 2002. El turismo, además de ser sostenible o sustentable, tiene que adoptar medidas concretas para que la riqueza generada por el sector beneficie también a la población local, sobre todo, a los pobres, a las mujeres, a los jóvenes y, en general, a todos los grupos a quienes el progreso ha marginado.

El concepto se ha extendido por los países anglófono, pero no por los hispanos. Guardan cierta semejanza los llamados *turismo justo (fair tourism)*, *turismo equitativo (equitable tourism)*, *turismo comunitario (community-based tourism)* y *turismo responsable (responsible tourism)*. El *turismo solidario (solidarity tourism)* es lo más parecido (Fernández, 2003).

Se han hecho muchas traducciones sin éxito, empezando por la literal: *turismo pro-pobres*. Luego, se han hecho otras propuestas: *turismo en pro de los pobres*, *turismo a favor de los pobres*, *turismo en favor de los pobres*, *turismo favorable a los pobres*, *turismo por los pobres*, *turismo en provecho de los pobres*, *turismo en beneficio de los pobres*... Sustituyendo a los destinatarios por el objetivo general, se ha hablado de *turismo contra la pobreza*, *turismo de lucha contra la pobreza*, *turismo para luchar contra la pobreza* o *turismo antipobreza*. Todas se rechazaron. Después vinieron *turismo benefactor*, *turismo incentivador*, *turismo enriquecedor*,

*turismo compasivo, turismo humanitario, turismo bondadoso, turismo fraternal o turismo colaborador*. En otro intento, se postulan *turismo simpatizante de los pobres, turismo amigo de los pobres, turismo con trato preferencial para los pobres, turismo de apoyo a los pobres, turismo integrador de los pobres y turismo aliado de los pobres*. Pero ninguna contó con el consenso suficiente (Fernández, 2003).

Al final, se revisaron las recomendaciones y se eligió *turismo en favor de los pobres*, que en opinión de Fernández (2003) «dice lo que tiene que decir, pero, aun manteniendo el fondo, pierde la fuerza expresiva del original». Para compensar esa pérdida, Fernández utiliza recursos tipográficos y escribe la expresión en cursiva, tratando de evitar que pase inadvertida e intentando que el *turismo en favor de los pobres* aparezca como un todo, como una noción en sí misma.

- d) El turismo creativo. Los acuñadores de esta locución dan la siguiente definición: «Ofrece a los viajeros la posibilidad de desarrollar su potencial creativo participando activamente en cursos o experiencias características del lugar de su estancia» (Raymond y Richards, 2000).

En un congreso internacional organizado por la Unesco y celebrado en 2008, en Santa Fe, Nuevo México, titulado *Creative Tourism: A Global Conversation: How to Provide Unique Creative Experiences for Travelers Worldwide*, se aprobó una definición más completa: «Ofrece a los visitantes la oportunidad de desarrollar su potencial creativo a través de la participación activa en cursos y experiencias de aprendizaje que son característicos de un destino de vacaciones, en el que se llevan a cabo».

Las actividades más frecuentes son las de carácter artístico, en las que los visitantes buscan descubrir los rasgos, temperamento, carácter, etc., distintivos y propios de la sociedad de destino, por cualquiera de estas vías: el aprendizaje, la experiencia y la representación. Es esencialmente turismo cultural, una variante interactiva (social, educativa, emocional... con las gentes del lugar y con sus obras de antaño y de ogaño) que hace sentirse a los visitantes iguales que los residentes, al impregnarse de su autoestima.

Los visitantes, que suelen viajar en grupo, prefieren por lo general nuevos destinos y destinos pequeños de países emergentes, por lo que también llaman a la puerta de las comunidades locales. Sus estancias no son cortas y tienen lugar a lo largo de todo el año; su poder adquisitivo es medio-alto y alto.

Los visitantes son músicos, arquitectos, arqueólogos, antropólogos, amantes de la danza, aficionados a las artes plásticas o a las tradiciones orales...

## 5 Concepto de turismo comunitario

Delisle y Jolin (2007) dan una definición holística de turismo comunitario, bastante citada en la literatura científica en francés e inglés, en la que la hospitalidad es discriminante, *philadelphia*. Parece acorde con un pensamiento si no dominante, significativo; de ser así, supondría –a nuestro modo de ver– un baldón u oprobio a la humanidad. Dicen Delisle y Jolin (2007: 51) que el turismo comunitario otorga el mayor protagonismo al proceso de toma de decisiones de los residentes en la comunidad visitada y a la forma de gobernancia o gobernanza que permite la elección de los visitantes que ella desea recibir y de las modalidades de integración en la comunidad que esta privilegia. El turismo comunitario tiene por objetivo generar ingresos, crear empleo, reducir la pobreza y causar el impacto más pequeño sobre la cultura local y su medio ambiente. El turismo comunitario, que se apoya a menudo en el involucramiento de las mujeres, se orienta sobre todo a aportar a las comunidades una diversificación económica y a favorecer la protección del «patrimonio humano»<sup>41</sup>, natural y cultural, o a revitalizar un lugar, una comunidad y su economía por medio de la actividad turística. No son los beneficios financieros los que priman en este planteamiento, sino más bien el reforzamiento del sentido de pertenencia y orgullo entre los residentes gracias a un mejor reconocimiento de sus riquezas patrimoniales, a una recuperación de sus raíces culturales y ambientales, así como a la aportación de nuevas fuentes de ingresos para mantener o mejorar sus ventajas culturales y naturales, e igualmente sus condiciones generales de vida. Que la comunidad se encargue de su propio destino es primordial.

Preferimos otras definiciones en las que el turismo comunitario no es discriminante. Así, López-Guzmán Guzmán y Sánchez Cañizares (2009) estiman que se fundamenta en la confección de productos turísticos con la participación de la comunidad local. Constituye una estrategia para la

---

<sup>41</sup> Esta traducción nuestra literal puede ser discutible. Para nosotros, la expresión *patrimonio humano* es aberrante. No comprendemos que se pueda calificar con el adjetivo *humano* el sustantivo *patrimonio*. Ninguna de las acepciones de *patrimonio* en el *Diccionario de la lengua española* y de *patrimoine* en el *Dictionnaire de la langue française* tiene relación con la humanidad del hombre. Ahora bien, si somos benévolos, podríamos traducir literariamente *patrimoine* por *recursos*, en cuyo caso no tendríamos nada que objetar al leer *recursos humanos*.

organización interna de la comunidad. El turismo comunitario es un subsistema interconectado con otros subsistemas imprescindibles para la comunidad (por ejemplo, la educación, la salud o el medio ambiente). El turismo comunitario está hoy amparado y potenciado por la OMT y otras organizaciones internacionales. La OMT señala los objetivos del turismo comunitario, entre los cuales figuran el desarrollo socioeconómico de la comunidad local, la conservación de los recursos naturales y culturales, y la calidad del servicio que se presta al visitante.

## Conclusiones

Los éticos estudiados, Kant, Levinas y Derrida, al igual que los demás consideran que la hospitalidad pura, la *philoxenia*, sea o no turística, raya en la utopía; solo el anfitrión que acepta correr riesgos, es realmente hospitalario.

No obstante, todos coinciden en que es un deber ético, ético-religioso, jurídico o político. Algunos entienden, en contra de las convenciones, que el deber lo es tanto para el anfitrión, como para el huésped; Kant pone el ejemplo del comportamiento inhospitalario de los Estados europeos en ultramar, al convertir la visita en conquista.

El espíritu identitario aleja del *otro* (yo soy de un grupo y el otro es de otro grupo) y nos devuelve a la tribu. En la tolerancia, siempre el tolerante es el poderoso, que solo está dispuesto a ceder en lo adjetivo; por eso, encierra una actitud discriminante, característica de la *philadelphia*.

La historia de la hospitalidad de todos los pueblos está llena de comportamientos temporales distintos que van desde la *xenomanía* o pasión por el forastero, hasta la *xenophobia* o aversión al forastero, pasando por la *philoxenia* y la *philadelphia*.

Las religiones monoteístas del Libro subliman la hospitalidad y motivan a conducirse hospitalariamente. En ellas, encontrarán los estudiantes y los profesionales referencias que les hagan sentirse orgullosos de su carrera.

La hospitalidad turística es condición necesaria para desencadenar primero e incrementar después el desarrollo en cualquier comunidad local. La comunidad local que no se implique en el turismo, perderá una oportunidad de oro para crear medios de vida, regenerar su nivel de vida,

lograr el respeto de los derechos de la población local, diseñar su trayectoria, reducir su pobreza, acceder al empleo y a los salarios o beneficios empresariales consiguientes, etc.

La hospitalidad turística y, por ende, el turismo puede brotar o renacer en cualquier comunidad, siempre que se reúnan determinados requisitos. Pero la potencialidad turística no es igual en todas las comunidades.

La planeación o planificación del desarrollo local es una condición *sine qua non* para organizar a la población local y para la viabilidad del turismo comunitario.

El turismo comunitario beneficiara a toda la comunidad, pero lo más destacable es que sale en auxilio de los pobres, las mujeres y los jóvenes.

Las tendencias actuales del mercado turístico dan por ganador al turismo comunitario.

## Referencias

Aguilar Rocha, Irving Samadhi. (2012): *La casa, el sí mismo y el mundo: Un estudio a partir de Gaston Bachelard*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Augé, Marc. (2004): *Los no lugares. Espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Bermejo Higuera, José Carlos. (2011): "Hospitalidad". En *Revista Humanizar*. N.º 115. Marzo-abril. Orden de los Ministros de los Enfermos. Religiosos Camilos. Tres Cantos (Madrid): Centro de Humanización de la Salud.

Binkhorst, Esther. (2008): "Turismo de cocreación, valor añadido en escenarios turísticos". En *Journal of Tourism Research*. Vol 1. Pp: 40-51.

Blanco M., Marvin; et ál. (2008): *Guía para la elaboración del plan de desarrollo turístico de un territorio*. San José: Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (Iica), de Costa Rica; y el Programa de Desarrollo Agroindustrial Rural (Prodar).

Boletín Oficial del Estado. (2011): *Ley 5/2011, de 29 de marzo, de Economía Social*. Madrid: Boletín Oficial del Estado. En línea: <http://www.boe.es/boe/dias/2011/03/30/pdfs/BOE-A-2011-5708.pdf>.

Borradori, Giovanna. (2003): *Filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus.

Borradori, Giovanna. (2000): "Two versions of continental holism: Derrida and structuralism". En *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 26. N.º4. Pp: 1-22. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

- Charpenel Elorduy, Eduardo Óscar. (2011): "Los sentimientos y el deber en la filosofía práctica de Kant". En *Open Insight. Revista de filosofía*. Vol. II. N.º 2. Pp: 5-29. Querétaro: División de Filosofía del Centro de Investigación Social Avanzada.
- Delisle, Marie-Andrée; y Jolin, Louis. (2007): *Un autre tourisme est-il possible? Éthique, acteurs, concepts, contraintes, bonnes pratiques, ressources*. Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Derrida, Jacques; y Dufourmantelle, Anne. (2006): *La hospitalidad*. Buenos Aires: De la Flor.
- Derrida, Jacques. (2001): *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Derrida, Jacques. (2000): "Abraham, el otro". En *Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*. N.º 9. Pp: 76-95. Madrid: Abada.
- Derrida, Jacques. (1999): *Manifeste pour l'hospitalité*. Grigny: Paroles d'Aube.
- Derrida, Jacques. (1998a): *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. (1998b): *Demeure: Maurice Blanchot*. París: Galilée.
- Derrida, Jacques. (1995): *Hospitalité I*. Seminario sobre la Hospitalidad, 1995-1996, sesión del 11.12.95. Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC). Archivos Derrida. DRR 179.
- Fares, Bich. (1932): *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*. París: Librairie d'Amérique et d'Orient.
- Fernández, Mayte. (2003): "Pro-poor tourism: En busca de una traducción con futuro". En *Punto y coma. Boletín de los traductores españoles de las instituciones de la Unión Europea*. N.º 79. Bruselas y Luxemburgo: Dirección General de Traducción de la Comisión Europea.
- Fernández Agis, Domingo. (2009): "Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Levinas". En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 40. Pp: 191-202. Madrid: Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Gafo Fernández, Francisco Javier. (1993): *10 palabras clave en Bioética*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Habermas, Jürgen. (2002): *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós Ibérica.
- Habermas, Jürgen. (1999): *Teoría de la acción comunicativa: Racionalidad de la acción*. Vol. I. Madrid: Taurus.
- Innerarity Grau, Daniel: (2001): *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- Kant, Immanuel. (2010): *Hacia la paz perpetua: Un proyecto filosófico*. Edición original de 1795. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, Immanuel. (2006a): *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Edición original de 1784, en forma de artículo en la revista *Berlinische Monatsschrift*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, Immanuel. (2006b): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición original de 1785. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel. (2005): *Metafísica de las costumbres*. Edición original de 1797. Madrid: Tecnos.

- Kant, Immanuel. (2004): *Antropología en sentido pragmático*. Edición original de 1798. Madrid: Alianza.
- Kant, Immanuel. (2003): *La paz perpetua*. Edición original de 1795. Buenos Aires: Biblioteca Virtual Universal. En línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf>
- Kant, Immanuel. (2002): *Lecciones de ética*. Apuntes dictados por Kant en sus clases universitarias entre 1775 y 1781. Edición original de 1924 [no es error]. Barcelona: Crítica.
- Levinas, Emmanuel. (1993): *Entre nosotros, ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- Levinas, Emmanuel. (1991): *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Levinas, Emmanuel. (1974): *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI Editores.
- Levinas, Emmanuel. (1961): *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme.
- Lickorish, Leonard J.; et ál. (1994): *Desarrollo de destinos turísticos*. México: Diana.
- López-Guzmán Guzmán, Tomás J.; y Sánchez Cañizares, Sandra María. (2009): “Turismo comunitario y generación de riqueza en países en vías de desarrollo. Un estudio de caso en El Salvador”. En *Revesco, Revista de Estudios Cooperativos*. N.º 99. Pp: 85-103. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Malishev, Mijail. (2004): “La ética del deber”. En *La Colmena*. N.44. Octubre-diciembre. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Márquez Domínguez, Juan Antonio. (2011). “Metodología del desarrollo local. Estrategias e instrumentos”. En *VIII Coloquio de desarrollo local. Desarrollo local en tiempos de crisis: ¿El retorno a los recursos endógenos?* Baeza: Universidad Internacional de Andalucía.
- Ministerio de Industria, Comercio y Turismo; y Federación Española de Municipios y Provincias. (2008): *Modelos de gestión turística local. Principios y prácticas*. Elaborado por ROS Development & Planning S. L. Madrid: Federación Española de Municipios y Provincia; y Secretaría General de Turismo. En línea: <http://www.femp.es/files/566-679-archivo/Manual.pdf>
- Montandon, Alain; et ál. (2004): *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*. París: Bayard.
- Morales Morgado, Héctor Freddy. (2006): “Turismo comunitario: Una nueva alternativa de desarrollo indígena”. En *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*. Edición dedicada a Etnicidad y pueblos indígenas. Antropólogos Iberoamericanos en Red. Vol. 1. N.º 2. Pp: 249-264. Barcelona. Universitat de Barcelona.
- Mouasso, Ruth. (1999): *Élaboration du processus de plan de développement touristique du littoral touristique du Cameroun*. Québec: Université du Québec.
- Navia Hoyos, Mateo. (2009): “Epílogo al libro de Alberto Sucasas. Levinas, lectura de un palimpsesto”. En *Δαίμων, Daímon. Revista Internacional de Filosofía*. N.º 46. Murcia: Universidad de Murcia.
- Panosso Netto, Alexandre; Gaeta, Cecilia; et ál. (2010): *Turismo de experiência*. Sao Paulo: Senac.

- Parent, Sylvie; Klein, Juan-Luis; y Jolin, Louis. (2009): "Le développement communautaire local et le tourisme communautaire: Une analyse conceptuelle comparative". En *Essachess*. Vol. 2. N.º 4. Pp: 73-89 Montpellier: Université Paul Valéry.
- Pérez, Daniel Omar. (2007): "Os significados dos conceitos de hospitalidade em Kant e a problemática do estrangeiro". En *Revista Philosophica*. N.º 31. I semestre. Pp: 43-53. Valparaíso: Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- Pitt-Rivers, Julian. (1983): "La loi de l'hospitalité". En *Anthropologie de l'honneur: la mésaventure de Sichem*. Pp: 153-174. Paris: Le Sycomore.
- Raymond, Crispin; y Richards, Greg. (2000): "Creative Tourism". En *Atlas Newsletter of November*. Nueva Zelanda.
- Real Academia Española. (2001): *Diccionario de la lengua española*. Vigésima segunda edición. En línea: <http://buscon.rae.es/draeI/>.
- Ronnby, Alf. (1994): *Mobilizing Local Communities*. Mitthögskolan, Suecia: Mid Sweden University.
- Rustom, Cristián. (2012): *El cosmopolitismo (in)cumplido de Kant: Inmigración y Modernidad Poscolonial*. Tesis doctoral. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica.
- Sanchís Palacio, Joan Ramón. (1999): "Las estrategias de desarrollo local: Aproximación metodológica desde una perspectiva socio-económica e integral". En *Dirección y Organización. Revista de Ingeniería de Organización*. N.º 29. Pp: 147-160. Madrid: Cepade, Universidad Politécnica de Madrid.
- Santana Turégano, Manuel Ángel. (2003): *Formas de desarrollo turístico, redes y situación de empleo. El caso de Maspalomas (Gran Canaria)*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Secretaría de Turismo, Sectur. (2004): *Manual para la gestión del desarrollo turístico municipal*. México: Sectur. En línea: [http://www.cdi.gob.mx/ecoturismo/docs/desarrollo\\_turistico\\_municipal.pdf](http://www.cdi.gob.mx/ecoturismo/docs/desarrollo_turistico_municipal.pdf).
- Sogayar, Roberta Leme; y Rejowski, Mirian. (2011): "Abordaje teórico-conceptual de la hospitalidad y sus contribuciones a la educación superior en turismo". En *Estudios y Perspectivas*. Vol. 20. N.º 6. Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos.
- Sucasas Peón, Juan Alberto (1999): "Pensamiento judío contemporáneo: Una introducción". En *Diálogo Filosófico*. N.º 43. Pp: 4-26. Colmenar Viejo (Madrid): Encuentro Ediciones.
- Sucasas Peón, Juan Alberto (2006): *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Buenos Aires: Lilmod.
- Tomillo Noguero, Félix. (2011): "La hospitalidad en la antigua Grecia: de La Odisea a Las Leyes". En *Homo viator. Revista hermenéutica del viaje, la hospitalidad y el ocio*. N.º 1. México: Sección de Estudios de Posgrado e Investigación de la Escuela Superior de Turismo, del Instituto Politécnico Nacional. En línea: [http://www.academia.edu/3454620/Revista\\_Homo\\_Viator\\_1](http://www.academia.edu/3454620/Revista_Homo_Viator_1)
- Tomillo Noguero, Félix. (1993): "Las grandes religiones, la Biblia y el turismo". En *Actas del XXIX Congreso Nacional de Escuelas de Turismo, de Anestur*. Pp: 1-53. La Coruña: Centro Español de Nuevas Profesiones.

- Torralba Roselló, Francesc. (2006): “Del amor líquido y otras paradojas. La solidaridad”. En *Forum Libertas. Noticias de actualidad en España*. Diario digital: <http://www.forumlibertas.com/>
- Torralba Roselló, Francesc. (2003): *Sobre la hospitalidad. Extraños y vulnerables como tú*. Madrid: Editorial PPC, Orden Hospitalaria de San Juan de Dios.
- Trigo, Luiz Gonzaga Godoi. (2013): *A Viagem. Caminho e experiencia*. Sao Paulo: Aleph.
- Truyol y Serra, Antonio. (1998): “Presentación”. En Kant, Immanuel: *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos. En línea: [http://www.geocities.ws/nayit8k/biblioteca/kant\\_paz\\_perpetua.pdf](http://www.geocities.ws/nayit8k/biblioteca/kant_paz_perpetua.pdf)
- Vargas Martínez, Elva Esther; Castillo Nechar, Marcelino; y Zizumbo Villarreal, Lilia. (2011): “Turismo y sustentabilidad. Una reflexión epistemológica”. En *Estudios y Perspectivas en Turismo*. Vol. 20. N.º 3. Pp: 706-721. Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos.
- Vaux, Roland de. (1992): *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos. (1997): “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”. En *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 16. Pp: 91-117. Madrid: Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- Violier, Phillippe. (2008): *Tourisme et développement local*. París: Editions Belin.
- World Tourism Organization, WTO; y United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women, UN Women. (2011): *Global Report on Women in Tourism 2010*. Madrid: WTO y UN Women. En línea: <http://www.e-unwto.org/content/j133q0/fulltext.pdf>.
- World Tourism Organization, WTO. (1993): *Tourism the year 2000 and beyond qualitative aspects*. Madrid: WTO.
- Wurzburger, Rebecca; Aageson, Tom; Pattakos, Alex; y Pratt, Sabrina. (2008): *Creative Tourism: A Global Conversation: How to Provide Unique Creative Experiences for Travelers Worldwide*. Santa Fe, Nuevo México: Unesco.

Recebido em novembro 2013.

Aprovado em dezembro 2013.