



REVISTA BRASILEIRA DE PESQUISA EM TURISMO

MACCANNELL EM PERSPECTIVA: ANÁLISE CRÍTICA SOBRE A OBRA *EL TURISTA*

MACCANNELL EN PERSPECTIVA: ANÁLISIS CRÍTICO SOBRE LA OBRA *EL TURISTA*

Maximiliano Emanuel Korstanje¹

Resumo: A obra de Dean MacCannell representou uma grande contribuição aos estudos do turismo, a partir da década de 1960, por aportar conceitos na época inovadores sobre o tema da autenticidade da experiência turística. O artigo critica a obra deste sociólogo, não mediante um contraste com a evidência empírica mas indo diretamente ao núcleo teórico, buscando antecedentes na sociologia francesa e na etnometodologia estadunidense.

Palavras chave: Turismo. Autenticidade. Experiência turística. Lugar. Pós modernidade.

Resumen: A obra de Dean MacCannel fue un marco en la innovación de los estudios sobre turismo, más específicamente sobre la experiencia turística y la autenticidad. Este artículo critica esta obra no mediante un contraste con la evidencia empírica sino yendo directamente al núcleo teórico buscando los antecedentes en la sociología francesa y la etnometodología estadunidense.

Palabras clave: Turismo. Autenticidad. Experiencia turística. Lugar. Postmodernidad.

Abstract: Dean MacCannell's works on tourism experience and authenticity shed new light on tourism studies four decades ago. This article criticizes his view about tourism experience, from a theoretical perspective (not that of empirical research). French sociology and north american ethnomethodology are analyzed as the base of his polemical approach.

Keywords: Tourism. Authenticity. Tourist experience. Place. Post-modernity.

¹ Licenciado en Turismo por la Universidad de Morón, de Buenos Aires, Argentina. (2002) y candidato a Doctor en Psicología Social por la Universidad John F. Kennedy, Buenos Aires, Argentina (2008-2010). En la actualidad se desempeña como docente da Escuela Internacional en Administración Hotelera y Turística de (VATEL). Email: maxikorstanje@hotmail.com

Introducción

En los últimos cuarenta años, Dean Maccannell, sociólogo estadounidense y profesor de la Universidad de California, se ha transformado en uno de los referentes en el estudio del turismo en todo el mundo. Su libro titulado *El turista* no sólo ha sido ampliamente citado literatura especializada en el mundo anglosajón e hispánico sino que también ha puesto el énfasis en el estudio de los procesos de aculturación dados cuando se encuentran tanto huéspedes como anfitriones (DANN, 2005), (HELPBURN, 2002), (GRUNEWALD, 2002), (WICKENS, 2002), (LANE; WAITT, 2007), (HAUG *et al*, 2007), (BELHASSEN; CATON; STEWART, 2008). La teoría de la sacralización del espacio turístico fue sin dudas uno de los mayores aportes del Maccannell a la socio-antropología del turismo, no obstante adolece de cierta consistencia metodológica que intentaremos discutir en la presente pieza de trabajo.

Desde nuestro ángulo, Maccannell toma lo más polémico de Lévi-Strauss, Durkheim, Goffman y Marx presentándolo de manera convincente al lector. No obstante, omite introducir en su discusión las diferentes críticas que han caído sobre los autores de referencia. Del materialismo histórico de K. Marx y la tesis de la alienación tan criticada - con argumento - por Castoriadis, hasta la división del mundo social entre profano y sagrado de Durkheim, pasando por el estructuralismo francés de Lévi-Strauss y las críticas recibidas por parte de Douglas y Korn, Maccannell configura las bases para el estudio del espacio turístico como generador del símbolo. Por otro lado, existe una falta de diálogo entre Maccannell y Augé sobre el papel que juegan el espacio, la movilidad y el sentido que también amerita ser revisada.

La reconfiguración de la clase ociosa

La idea de considerar a los turistas como exponentes de la "clase ociosa" ha sido un producto de la mala interpretación de algunos autores que siguieron

las influencias de Maccannell. Quien haya tenido la oportunidad de leer el trabajo de Veblen se dará cuenta que éste no hace ninguna referencia a los "turistas", sino que por el contrario, Veblen (1974) focaliza en los "intelectuales" como residuos sociales de las arcaicas hordas sacerdotales que manejaron el mundo antiguo y medieval. Como intermediarios entre la voluntad de los "dioses" y la de los "reyes", los sacerdotes y chamanes se constituyeron como una "clase" que ha sabido manipular la consciencia colectiva de la población.

Para Maccannell existe, en consecuencia, una relación análoga entre la clase ociosa y los turistas modernos. En un trabajo anterior Korstanje (2008; 2009a) llamó la atención precisamente sobre este tema, además de los puntos inconclusos en la teoría sociológica que construye Maccannell en torno al turismo. Según esta perspectiva, los lineamientos versan en la siguiente dirección: 1) las culturas son comprendidas como estructuras con mayor o menor consistencia y fortaleza, 2) existen culturas fuertes y débiles, 3) el encuentro entre grupos culturalmente superiores e inferiores da lugar a la admiración y sumisión (MACCANNELL, 1988), 4) existe una desmedida tendencia a considerar las relaciones humanas como no auténticas, 5) se observa una falsa dicotomía entre el mundo industrial y el tribal, 6) se idealizan las conductas tribales considerándolas integradas y poco conflictivas sin diferencia entre el espacio privado y público, y 7) influido notablemente por Lévi-Strauss el autor confunde las limitaciones de la construcción significado/significante aplicada a la escenificación turística (MACCANNELL, 2003). En parte dogmática, en parte por inconclusa, la teoría de la autenticidad debe ser reformulada.

En una investigación de calidad trabajada con fuentes históricas, Piglia (2007) rastrea la evolución del Automóvil Club Argentino entre los años 1929-1939. La autora sugiere que la tesis de Maccannell demuestra no pocos problemas a la hora de explicar las diferencias entre lo que es una experiencia y la búsqueda de autenticidad. Sin mas, la autenticidad es una construcción

que obedece a discursos previos que comparten o no un grupo de consumidores. Cada uno de ellos, según su propia valoración, concibe la experiencia turística como auténtica o espuria (PIGLIA, 2007, p. 145).

Con este mismo argumento en mente, Pearce y Moscardo (1986) sugieren que las contribuciones de Maccannell deben ser analizadas nuevamente, desde el momento en que subestima la importancia que tiene la interacción social en los destinos turísticos. La idea de un esquema bipolar de real o irreal es una posición equivocada. La parte trasera o delantera de un escenario, depende del rol que ejerce el sujeto y no ambas pueden ser consideradas variables por sí mismas. En consecuencia, un destino puede ser fantástico o irreal de acuerdo a las relaciones de los sujetos (PEARCE; MOSCARD, 1986). Otro autor, Nogues-Pedregal (2007) advierte que Maccannell fue el responsable que gran parte de las Ciencias Sociales trivialicen los alcances de esta disciplina en la actualidad.

En efecto, el hecho de señalar al turismo como una actividad armada al consumo hedonista se refiere a la idea que no hay nada auténtico en él (NOGUES PEDREGAL, 2009, p. 47). Asimismo, para Castaño (2005) no es extraño que diversos estudios empíricos puedan refutar de raíz la tesis de Maccannell; el punto central es que, de las seis etapas sucesivas en las cuales surge la experiencia turística, sólo son validas dos de ellas. En este sentido, Cohen (1979) ha demostrado que lo real y lo representativo de lo real puede ser estudiado siguiendo solamente lineamientos más simples que los propuestos por el sociólogo estadounidense. Más allá de las críticas que puede recibir Maccannell con respecto a sus alcances, nuestra perspectiva apunta en otra dirección. A lo largo del texto, discutiremos a los diferentes autores que han coadyuvado en la construcción del marco teórico que lleva a Maccannell a sostener que los destinos turísticos son espacios de no autenticidad.

Desde esta perspectiva, Grunewald (2002) llama la atención sobre los factores que contribuyen a denominar a una artesanía o un monumento como auténtico o inauténtico. Analizando el caso de la comunidad Pataxo, el autor

arguye que la venta de artesanías que pueden ofrecer los “grupos indígenas” se encuentra vinculada por un proceso de interacción que converge en la transculturación. Sin embargo, ello no demuestra que exista espureidad. Las culturas que no se transforman con el transcurrir del tiempo o con la interacción con otros, no deben ser consideradas culturas auténticas. El autor sostiene que las artesanías de los pataxos no pueden dejar de ser llamadas “obras de arte”; en su lugar propone dos clasificaciones: a) “artes turísticas” y b) “artes étnicas”. Las primeras hacen relación a los aspectos de forma que surgen de la demanda del mercado y de las expectativas de los consumidores de esas artesanías como también las modificaciones en el arte regional de los productores. El segundo tipo está asociado a la tradición y afiliación étnica. El contacto entre los turistas y los pataxos no necesariamente contribuye a una alienación por parte “de los más primitivos” sino a una transformación (GRUNEWALD, 2002, p. 15). El proceso de turístificación en la comunidad pataxó, lejos de generar la desaparición o la fragmentación identitaria reforzó los vínculos sociales e identidad por medio, por ejemplo, del retorno a nombres en su lengua original. La lengua y la identidad a ella asociada dieron origen a una nueva forma de sentir su aboriginalidad que no tenían antes de la venta masiva de artesanías a los turistas (GRUNEWALD, 2002).

Pensar lo contrario, sería suponer (como lo ha hecho la sociología positiva) que existen grupos humanos con una cultura estructuralmente superior y grupos con una estructuración inferior. La civilización occidental en el devenir histórico materialista se ha constituido como una sociedad con una fuerte producción simbólica e icnográfica pero una débil cohesión interna. De este supuesto partían tanto Durkheim como Marx. La idea era simple y romántica a grandes rasgos: las civilizaciones occidentales en su interacción, o mejor dicho en su expansión, provocarían la desaparición de las culturas primitivas. Estas últimas por su precariedad cultural se verían fuertemente subordinadas y subsumidas a las naciones. Esta idea no sólo estuvo de moda en el pensamiento científico del siglo XIX sino que marcó los principios de la

antropología. Los primeros antropólogos tenían el deber moral de lanzarse hacia las zonas coloniales con el fin de “salvar” a estas culturas en vías de desaparición. A este proceso se lo ha denominado, “rescate cultural” y sus influencias permanecen incluso en nuestros días bajo conceptos como “patrimonio cultural”, “turismo sustentable” etc. El discurso etnocéntrico disfrazado de preocupación por lo “exótico” apuntaba en dos direcciones: a) la nostalgia europea por la desaparición que sus propios estados generan y b) una posición paternalista de protección en zonas geográficas coloniales o post-coloniales. Es precisamente esta una de las preocupaciones principales del profesor Lévi-Strauss; demostrar que la mentalidad “salvaje” es exactamente igual en su formación a la “civilizada”. No obstante, este aspecto no es apreciado por Maccannell. Como veremos a continuación, el sociólogo estadounidense prefiere focalizar en el contacto entre “superioridad” e “inferioridad” propio del pensamiento del siglo XIX.

El otro de los problemas en términos técnicos es definir realmente que se comprende por alienación e “identidad étnica”. Briones (1998) enfatizó los problemas que ha tenido la antropología en definir “raza” y “grupo étnico” entre otros. Si partimos de la base que no existe grupo humano “puro”, hablar de la pérdida de identidad sería una falacia. En efecto, un español moderno tiene influencias históricas de varios pueblos como: romanos, sajones, herulos, vándalos, musulmanes, godos, litures entre otros muchos. Un toba tiene asimismo influencias de otras muchas culturas que le precedieron. Referirse a lo “aborigen” tanto como más autóctono que lo europeo en términos científicos es erróneo. El sistema político por medio de “segmentación de linajes de Evans-Pritchard” sostenía que si dos sub-clanes (a1 y b1) provenientes de diferentes clanes maestros (a y b) entraban en conflicto, entonces cada subclan dirigía su lealtad e identidad hacia su clan maestro; a1 buscaba protección en a y b1 hacia lo propio en b. Según el autor territorio e identidad como variables en estudio se asociaban al conflicto y estructura política (EVANS-PRITCHARD, 1977).

En consecuencia, la identidad no parece un criterio estable sino circunstancial y puramente situacional. La migración masiva a América del Sur y del Norte de diferentes "grupos étnicos" se denominó "europeos" mientras que los mal llamados "indígenas" o "pueblos originarios" también conformados por cientos de grupos diferentes fueron etiquetados bajo un mismo nombre. A este proceso Briones (1998) lo llamó "indexación meta-pragmática". Toma los conceptos centrales de la tesis de "las vinculaciones mutuas" sostenidas inicialmente por Carol Smith (apud BRIONES, 1998), y arguye que tanto *raza*, *clase* y *género* son sistemas "conjugados" de creencias sobre la desigualdad y la identidad en las sociedades modernas (ancladas principalmente en suposiciones de herencia y descendencia). Fuertemente influenciada por la literatura feminista, Smith supone que estas tres categorías se han reforzado históricamente en forma recíproca por lo tanto es inútil intentar estudiarlos por separado. Específicamente, las Ciencias Sociales han tendido a abordar estos temas en forma independiente; ora por ubicarse en una posición "objetiva y neutral", ora por no asumir las desigualdades que llevan consigo estos términos. Lo cierto, para Smith es que no se ha tenido en cuenta realmente los procesos históricos que han dado origen tanto a la raza, como a la clase y al género como así tampoco la negación de estos procesos interconectados como causantes de diferencias construidas entre los individuos. Si bien, todos estos conceptos fueron creados por prácticas "colonialistas" en parte para justificar las estrategias empleadas en el manejo de la población y las demandas eventualmente surgidas desde sus entrañas; el punto central de la discusión radica en la necesidad de estudiar la alteridad como proceso de formación histórico, económico y social en vez de teorizar sobre las consecuencias y alcances de los términos semánticos utilizados en cada época (BRIONES, 1998).

Problemas de la sociología clásica

El principio de la historia, comprendido como el devenir de la “lucha de clases”, deriva en un proceso lineal capaz de agregarle valor simbólico a todas las mercancías. Partiendo de la base que un turista es “una persona real, o las personas reales son en realidad turistas”, Maccannell considera que se puede construir en torno al turista un discurso meta-pragmático. Por lo tanto, éste se constituye como la encarnación de la modernidad. Si cabe criticar a Marx, dice el autor, es por su excesivo énfasis en la estructura y su descuido del rol que juega el agente en la formación del lazo social. Misma idea confluye en la búsqueda que hace Maccannell de los trabajos comenzados por Lévi-Strauss y Durkheim. Claro ésta, incluso Maccannell lo menciona, Lévi-Strauss era completamente contrario a la construcción de una teoría que combinara las contribuciones del estructuralismo a las sociedades modernas. Precisamente, por demasiado complejas, las sociedades industriales no pueden ser comprendidas por el abordaje estructuralista. Como puede claramente observarse, Maccannell no se conforma con esta explicación y busca refugio en la teoría de Durkheim el cual casi un siglo antes fue duramente criticado por su abordaje a la religión de los Arunta en Australia. En palabras del propio autor

[...] cuando regresé a París en el período 1970-1971 para analizar mis apuntes y observaciones, me sorprendí al descubrir que mis interpretaciones se integraban en una línea de investigación iniciada por Emile Durkheim en su estudio de la religión primitiva. No me sorprendió descubrir que la teoría existente que mejor se ajustaba a mis hechos se originaba en otro campo: el de la antropología estructural (MACCANNELL, 2003, p. 4).

Las atracciones turísticas, por su simbolismo, guardan cierta analogía a las religiones primitivas. En consecuencia, su tesis principal es que la expansión material e ideológica del capitalismo y de la modernidad se encuentra vinculada con la masificación del ocio y del turismo. La metodología utilizada es una combinación de la postura levistraussiana acerca de la comparación de estructuras mitológicas y la micro-sociología goffmaniana.

Estos dos elementos combinados, se transformarían para el autor, en una metodología suficiente para el estudio del turismo. Por lo tanto, en contradicción con sus críticos Cohen (1979) y Pearce-Moscardo (1986), Maccannell está interesado en una teoría que explique el turismo y la turistificación por medio del lazo y vínculo social. Desde su perspectiva, “la experiencia turística” se compone de tres elementos: a) una parte frontal montada exclusivamente para la interacción artificial entre turista y residente (a esta fase la denomina modelo), b) las emociones internas y subjetivas llamadas *influencias* tales como el miedo, la ternura y las ilusiones, y por último c) el *agente* es la confluencia entre el factor a y b. De esta manera, en el consumo turístico se alternan las expectativas creadas por la estructura, con las necesidades individuales del agente. Por ejemplo, un destino turístico funciona como escenario hipotético en la mente de los potenciales viajeros mientras que los transportes (agentes) conducen esa necesidad en una práctica concreta. La experiencia se forja en la mentalidad del viajero una vez retornado a su hogar (influencias). Sin embargo, estos parajes exóticos a pesar de estar ligados a la naturaleza, son construidos con un condicionamiento alienante que no vincula al viajero con una experiencia real. El turista no se encuentra conmovido ni por la miseria ni por los problemas de los anfitriones, sino sólo movido por su curiosidad.

En los capítulos 3 y 4, Maccannell enfatiza en el estudio del ocio urbano como una manifestación social de la alienación moderna. La emancipación que implica el turismo de la rutina del trabajo, no es una ruptura sino un nivelador que permite al trabajador estar en condiciones de ser reintegrado a la línea de montaje. Si el mundo racional del trabajo se caracteriza por una supresión sustancial de las emociones humanas, el turismo se contrapone exacerbándolas. Sin embargo, ambos mundos son parte integrante del mismo fenómeno. Tal y como se dio la escenificación del trabajo en las fabricas de automóviles del siglo XIX y XX, el turismo confabula junto a la modernidad en

detrimento de la autenticidad del vínculo (manipulando al trabajador y convirtiéndolo en un títere del consumo).

La falta de ideales religiosos (parafraseando a Durkheim y su tesis de la secularización) permite que los ciudadanos depositen en los atractivos turísticos “la fuerza de lo sagrado”. En este contexto, Maccannell al igual que Durkheim y Goffman piensan que el nativo salvaje es más auténtico que el hombre industrial. En efecto, según señala nuestro sociólogo, la vida tribal no distingue entre lo privado y público, así como tampoco obliga al salvaje a preguntarse sobre las causas de la lluvia u otro evento. El sentimiento de realidad en las sociedades industriales es más débil que en las primitivas. Finalmente, en su capítulo 9, Maccannell examina ciertos casos prácticos sobre los problemas que ha traído el desarrollo del turismo en poblaciones locales. Tras el discurso del “atraso económico” los residentes locales son impulsados a abrazar los supuestos beneficios del turismo que pregonan una reducción de la pobreza y una redistribución del ingreso más equitativa; no obstante, a pesar de ello, el turismo trae consigo desigualdad, mayor pobreza y sumisión económica para los involucrados.

Indudablemente, en una época en que los estudiosos veían en el turismo un instrumento de “progreso”, el crédito de Maccannell radica en subrayar los efectos negativos y no deseados de la actividad. Precisamente, por ser el primero en señalar estos problemas, la Academia está en deuda con las contribuciones del autor, pero esa innovación tiene un costo. En las siguientes líneas, intentaremos aunar y exponer las diferentes corrientes que han criticado a los fundamentos durkheimianos y goffmanianos.

El lazo social de Durkheim

Emile Durkheim ha sido uno de los referentes en sociología más importantes del siglo XX. Sus aportes han sido altamente valorados en diferentes campos de las Ciencias Sociales. Sin embargo, su posición con

respecto al origen de la religión ha suscitado un caluroso debate hasta nuestros días. Si bien en *La división del trabajo social*, Durkheim (1982) establece una diferencia entre lo que considera la solidaridad mecánica (propia de las sociedades primitivas) y orgánica (sociedades modernas), no será sino hasta su trabajo *Las formas elementales del parentesco* en donde éste despliega toda su genialidad teórica y analítica. En efecto, es el sujeto quien imitando el orden natural intenta replicar las relaciones humanas en el ámbito cultural en forma proyectiva. El mundo de los indígenas australianos, para él es el mas primitivo posible, por tanto sus formas religiosas son elementales en su esencia. Con el devenir de la modernidad, los europeos han evolucionado y transformado la devoción totémica en formas de nacionalismos más complejos. A su vez, Durkheim concebía la vida social de los tobríandeses en dos lógicas: la profana y la divina. Para el autor, el lazo que mantiene unida a la sociedad se explica por medio de la construcción del totemismo y consecuentemente (con éste) por la religión. El avance de la modernidad traía consigo un debilitamiento irreversible (desintegración) del vínculo social; el cual sólo podía ser regulado y contrareestado por el socialismo cuya máxima expresión se suscitaba en las incipientes uniones colectivas de trabajadores (DURKHEIM, 1982). Sin embargo, uno de los grandes problemas metodológicos que Durkheim no puede resolver es como explicar el principio de la sociedad y su relación con el individuo. Si la estructura es (por sí misma) productora de individuos, implícitamente ésta tuvo que ser en algún momento una creación individual. En otras palabras, el error fundamental de Durkheim es suponer de antemano lo que está intentando explicar (por medio de su método científico). Sin embargo, sus aportes han sido utilizados por científicos sociales de varias disciplinas tanto para el estudio de la religiosidad como también para otros procesos derivados de ésta como pueden ser los nacionalismos y otros tipos de solidaridades. Como acertadamente afirma José Prades (1998, p. 248) "los estudios de Durkheim sobre el totemismo parecen haber ejercido una

influencia considerable en los etnólogos, los sociólogos, los historiadores y los fenomenólogos de las religiones”.

Malinowski (2001) precisamente crítica esta posición en uno de sus trabajos y hace expresa mención a que los orígenes del totemismo, no se relacionan (como pensaba Durkheim) a la matriz sagrada, sino que simboliza a animales o plantas que tienen para los individuos de esa tribu algún tipo de utilidad (función). En efecto, el antropólogo anglo-polaco parece estar convencido que la solidaridad social pasa efectivamente por otro lado. Luego de una larga estadía entre los tobriandeses, el autor publica una de sus obras más celebres: *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. En ese trabajo, Malinowski intenta describir con lujo de detalles un proceso de intercambio entre lo nativos al cual denomina: *kula*. Este fenómeno como el mismo lo anticipa, parece afectar notablemente la vida social en Nueva Guinea (MALINOWSKI, 1986, p.165).

Por lo demás, Durkheim no sólo ha sido criticado por sus desaciertos metodológicos en concebir Australasia como la primitiva Europa (MALINOWSKI, 2001) sino que además ha sido acusado recientemente de manipular conscientemente las citas de Spencer y Gillen en el estudio de las tribus melanesias (SERRANO, 2000). Incluso, cuando le consultaron al etnólogo Stanner sobre la obra del profesor Durkheim, éste menciona que como sociólogo Durkheim era un excelente filósofo (PRADES, 1998). En parte, no existe evidencia empírica que demuestre las hipótesis de Durkheim con respecto al génesis y posterior secularización religiosa. Pero las fallas de Durkheim bien pueden ser llenadas con la noción de “ideología y clase” marxiana.

Problemas con la noción de ideología

Siguiendo con el argumento de la plusvalía y el fetichismo de la mercancía, la modernidad que se caracteriza por una constante fragmentación

encuentra en la visita turística una unidad coherente. Es precisamente, la "clase media" la que ha otorgado valor y símbolo a la visita turística con la finalidad de darle sentido a sus experiencias. Por supuesto, experiencias que son importadas a otros pueblos y culturas en forma hegemónica. Los turistas buscan lo "nativo" y la historia fragmentada y alienada de su sentido real. Si partimos de la base que el hombre moderno se encuentra desprovisto de sentido y tradición en su vida diaria, no es extraño que busque en "los pueblos primitivos" la esperanza perdida. Por tal motivo, es menester señalar a la experiencia turística como un ritual sagrado que coordina las disrupciones de la vida postmoderna bajo la dominación visual. De Marx, Maccannell toma su desarrollo sobre la lucha de clases y el continuum de la historia a la vez que también focaliza en la tensión que existe entre los modos de producción y las estructuras materiales. La sociedad capitalista crea su imagen sobre sí misma (ideología) y comprende el mundo por medio de ella.

No obstante, existe una parte oculta en el desarrollo marxiano, que nuevamente Maccannell olvida. Como ya ha señalado Castoriadis (2007), es imposible hablar de una tensión entre las estructuras productivas y sus modos, por cuanto la tensión implica oposición destructiva. Una olla que recibe la presión del agua hirviendo salta por los aires, y no se mantiene en conteniendo dicha fuerza. El imaginario social no es ideología, ni una mera proyección, es la sociedad misma y su reflexión sobre sí. De la misma forma, no se puede afirmar que las relaciones de producción choquen con la estructura, ya que si sucediera el sistema mismo se desintegraría; por otro lado, el marxismo clásico tiene muchos problemas para explicar (por ejemplo) porque en Inglaterra la actividad sindical en la construcción de automóviles es pro-activa mientras en Francia es pasiva. Si, como habían enseñado Marx y Maccannell, la tensión entre el sujeto y objeto es natural a todos los sistemas sociales, parecen existir condiciones culturales que predisponen de diferente manera (CASTORIADIS, 2007).

Al margen de ello, el problema central en Marx es su descuido por las formas de producción emergentes. Fillipi (1988) elabora un excelente ensayo sobre el perfil de un Marx que lejos se encontraba de la revolución que enfatiza Maccannell. En el año 1848 desde Nueva York, Marx escribe dos artículos a favor de Estados Unidos en la guerra con México por el estado de Florida. México no tendría (como país subindustrializado) oportunidades de vencer al gran gigante norteamericano. Ello demostraba, sin dudas, la exactitud y validez científica de la tesis de “la lucha de clases” y la historia. En este punto, Fillipi acusa a Marx de ser el mismo el artífice del avance capitalista y no su detractor. Maccannell insiste en que la producción del signo recae sobre el agente condicionando su forma de relación con otros. Contraria a la tesis de Castoriadis, Maccannell (2003, 43) arguye “el grupo no produce la visión del mundo, sino por el contrario, la visión del mundo produce al grupo”. Asimismo, mucho más polémico aún es comprender al capitalismo simplemente por una forma de producir. ¿Qué tienen de diferente los Estados Unidos y Rusia? Para Berger (1989), absolutamente nada, ambos son países capitalistas no por su ideología, algo científicamente poco apropiado, sino por su tendencia a la producción con orientación a resultados controlables. El control legal-racional (y no el fetichismo del signo) es el mecanismo que distingue un sistema capitalista-industrial de uno agrario (BERGER, 1989).

Limitaciones éticas del interaccionismo simbólico en Erving Goffman

En tercera instancia, Maccannell continúa con su análisis y recurre a la “dramaturgia” de Goffman para estudiar como se da el contacto en los espacios turísticos. La sociedad industrial, se presenta como demasiado móvil y compleja para que la sociología clásica de respuestas convincentes - admite Maccannell -; por ese motivo, es necesario complementar las limitaciones de la sociología de Marx y Durkheim con nuevas posturas. Anteriormente, se había mencionado que el hombre transforma el medio por el trabajo; para

Maccannell la modernidad (ahora) está convirtiendo a los hombres en bienes de consumo culturales. Estatuillas exóticas a ser consumidas por la vista y la exhibición.

En este contexto, las contribuciones de Goffman parecen más que pertinentes ya que había propuesto un modelo para estudiar las relaciones sociales. Para el lector no interiorizado en la etnometodología, Goffman proponía que la vida social debía ser estudiada en analogía a una puesta en escena teatral en donde se observan: 1) un grupo de actores que son los agentes sociales, 2) un escenario en donde los actores desempeñan su labor a la cual llamó "Front-Stage" y 3) una parte trasera similar al camarín donde el actor realmente demuestra su ser. En consecuencia, la relación social es una constante puesta en escena; ni uno ni otro demostraran sus verdaderas intenciones e intereses en cuanto a la disuasión y manipulación del otro. Como el actor cautiva a su público, los agentes intentarán impresionar al-otro (Goffman, 2004).

Por lo general, esta tendencia a concebir al hombre como "naturalmente" propenso a la no autenticidad o a la mentira conlleva la idea que el investigador una vez inserto en la comunidad a estudiar, "nunca" deba revelar los verdaderos sentimientos o intereses de la investigación, mucho menos nunca debe demostrar ni avisarle al observado que está siendo parte de un estudio científico. No huelga decir, que esta afirmación trae serios problemas de ética a los cuales Goffman no enfrenta. Por otro lado, comprender la relación social como una constante simulación es otro grave error metodológico que no explica como surge la confianza, y la cooperación entre los grupos humanos. Aquel que ha tenido la paciencia suficiente de seguir nuestro argumento, observará que Maccannell (nuevamente) olvida estos puntos y toma los aportes más polémicos de Goffman. Sin embargo, existen en la teoría de nuestro autor puntos sobresalientes que merecen mención.

Claude Lévi-Strauss y la comparación de estructuras míticas

A los turistas les es, en cierta forma, permitido observar la lógica del trabajo en otras ciudades aunque se les niega la comprensión profunda del hecho que observan. Por tanto, las experiencias turísticas se posicionan por debajo de la comprensión. Maccannell (2003, p. 91). escribe en forma textual:

[...] no conocemos las razones por las cuales las experiencias turísticas resultan ser tan superficiales. El sentido común responsabiliza a la mentalidad del turista, pero no es algo técnicamente correcto. La incapacidad del turista para comprender lo que ve es producto del arreglo estructural que lo coloca en una relación turística con un objeto social, en este caso, el trabajo. El turista se conduce como si hubiera visto los objetos que ha visitado. Es a través de la visita turística que se establece una relación con la sociedad.

Léase, en el texto precedente, una postura ubicada en ciento ochenta grados en comparación con Barthes (1997). Si para el filósofo francés, la guía-signo determina la práctica, para Maccannell es la práctica la convergencia entre el poder del símbolo y la expectativa individual. El producto es resultado de un proceso pero a la vez se transforma en determinante de ese proceso. La propuesta estructuralista es una de las teorías antropológicas más complejas, y consideramos oportuno hacer de ello una breve explicación. Lévi-Strauss, considerado asimismo como un Durkheimiano inconstante, se encuentra preocupado por las incongruencias que Durkheim no ha podido resolver con respecto al lazo social y a la estructura de mitos. El profesor Lévi-Strauss entiende a la cultura como construcción similar al lenguaje. Si partimos de la base que el lenguaje es un intercambio de símbolos (significados y significantes), la cultura es un intercambio de mujeres. La prohibición del incesto garantiza la supervivencia del propio clan ya que lega a las propias mujeres entablando lazos de alianzas con otros grupos familiares (KORSTANJE, 2009b).

En Lévi-Strauss un mito es una clase de narración o cuento que habla de un pasado y que alude a ciertas justificaciones de conductas en el presente.

Por lo general, el mito tiene como función conciliar ciertas contradicciones u oposiciones del sistema social. Su sentido no se encuentra en los relatos o las narraciones en sí mismas, sino en la articulación que los diferentes mitos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social (mejor dicho la estructura mitológica). La hipótesis que surge de lo expuesto, lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades. En una de sus más célebres obras, Lévi Strauss (2003, p.139) sostiene:

[...] el sistema mítico y las representaciones a que dan lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más extensamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos.

La característica humana está sujeta a varias contradicciones, la función central de las estructuras mitológicas es coordinar esas incongruencias – que son de por sí irracionales interiorizándolas en el individuo.

Un ejemplo claro sobre ellas, es la relación entre la muerte humana y el concepto de trascendencia e inmortalidad (luego del deceso biológico) (LÉVI-STRAUSS, 1991; 2002). El sentido asignado al mito no se encuentra en los relatos (significado), sino en la articulación que los diferentes mitos tienen entre ellos y su vínculo con el mundo social (significante). La hipótesis que surge de lo expuesto, lleva a pensar que los mitos (en realidad) poseen estructuras semejantes en todas las sociedades. Un paciente (neurótico) que justifica sus prácticas en cuanto a un hecho pasado, simbólicamente vivido, produce un mito de la misma forma que una tribu concibe una realidad por medio de determinada leyenda (KORSTANJE, 2009c). Asimismo, las culturas de todo el planeta son plausibles de ser comparadas entre sí hasta llegar al grado de armar una “tabla periódica”. Las culturas y sus estructuras se constituyen por medio del “bricolage”, una especie de inconsciente colectivo que - azar mediante - determina las formas y la morfología de cada cultura. Cabe aclarar al lector que el inconsciente levi-straussiano no tiene relación alguna con el freudiano. En este punto, veremos que el estructuralismo

trivializa y pone en un segundo grado el papel de la adaptación y la práctica social en la conformación de la cultura.

En su análisis sobre los mitos el autor toma la estructura (no el contenido semántico) del mito helénico de Edipo con respecto al incesto y en analogía toma el mito céltico de Parsival. Esta tesis es reforzada convincentemente por un estudio brillante sobre las estructuras mito-totémicas de diferentes sociedades tribales; en todas ellas agrupadas siempre como binomio sobresale la idea de que en el hombre existe una tensión entre el mundo natural del cual evidentemente forma parte y el cultural. Sin embargo, la complejidad del pensamiento de Lévi-Strauss en algunos momentos confunde y no deja ver algunos matices incongruentes de su teoría de los cuales nos ocuparemos a continuación. En una de sus más celebres obras (*El pensamiento salvaje*), Lévi Strauss (2003, p. 139) sostiene:

[...] el sistema mítico y las representaciones a que dan lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más extensamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos.

En su tesis doctoral Korn (1973) ha llamado la atención sobre los errores que comete (involuntariamente) Lévi-Strauss en su creación de las tablas de parentesco; hecho que le cuesta la validez en las conclusiones. Además, Korn (1973) sugiere que las estructuras culturales no deben ser clasificadas, e inventariadas en cuanto a su contenido específico. En otros términos, comparar mitos por sus semejanzas, como veremos a continuación, no implica relación científica como Levi-Strauss pretende.

Según Douglas, Lévi-Strauss en este punto no sólo olvida a las prácticas dentro del propio proceso teórico estructuralista sino que subestima la posibilidad de que las semejanzas no sean una causalidad científica específica para demostrar una relación entre dos grupos humanos. Es decir, que si la tribu A se parece a la B, ello no es por una concatenación o eficacia del método estructuralista sino todo lo contrario su falencia más clara. Existen en los

grupos humanos factores ambientales que predisponen a ciertas prácticas conjuntas o atributos distintivos; en efecto, entonces la supuesta similitud entre dos grupos no habla en sí de algún tipo de relación cierta sino de una reacción paulatina del propio grupo por la adaptación en el entorno. Por ejemplo, los lapones pueden ser similares a los suecos en sus rasgos antropomórficos, pero lejos de ello, pertenecen a familias étnico-lingüísticas totalmente disímiles. En otras palabras, lo similar no implica de ninguna forma una causalidad certera entre dos fenómenos o estructuras. Con esta certera crítica, la antropóloga hiere de muerte todo el desarrollo levi-straussiano con respecto al significado y al significante (aun cuando ella caiga finalmente en lo mismo que critica) (KORSTANJE, 2009c).

Hasta aquí, hemos reseñado críticamente los puntos flojos en el desarrollo que Maccannell hace del espacio turístico. No obstante, existen otros autores (de la escuela de etnología y filosofofía francesa) que también se han ocupado del tema y ameritan una revisión. En la sección siguiente pondremos a Maccannell en diálogo con el etnólogo francés Augé y el filósofo Virilio.

El supuesto de la alienación y el vacío de sentido

Las grandes ciudades pueden ser, para algunos, lugares desconocidos a los cuales temer. Sin embargo, la ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración "memorial de un pasajero objetivado". El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporaria. La sistematización de conocer evita el reconocimiento. La búsqueda "frenética" por encontrar evita el reencuentro. En efecto, como sostiene Virilio (2007, p. 17)

[...] inversamente, cuando el descubrimiento se convierte en hábito, en acostumbamiento al espacio de los barrios, y comenzamos a orientarnos, esa visión clara desaparece para dejar lugar a una ceguera propicia al reconocimiento automático de los lugares.

En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del accidente por el accidente mismo (sea este local o global). En este punto, el accidente subvierte la condensación de presente en detrimento al pasado y la sincronización de las emociones humanas. El vértigo postmoderno vacía de sentido las prácticas preexistentes.

Al igual que Virilio, Augé no duda en que las grandes ciudades están experimentando en sus centros una gran saturación de imágenes lo cual atrae a miles de viajeros y turistas por medio del espectáculo; pero por otro lado, este proceso despersonaliza las relaciones territoriales e históricas entre los actores. En los espacios urbanos predominan el consumo, las imágenes, las redes de información, medios de difusión, y la escenificación del mundo en detrimento de las relaciones humanas y la tradición. En parte, el acercamiento despersonalizado es el que genera temor. En otras palabras, el extranjero se acerca no como invitado sino como personaje anónimo. La modernidad ha encontrado una crisis de sentido que no es otra cosa que una crisis de alteridad. Hoy la identidad se impone a la alteridad (Augé, 1998a, p. 37).

El autor acuña el término “no-lugares” para simbolizar el vaciamiento que ya hacía referencia Virilio. Para el autor “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar” (AUGÉ, 1996, p. 83). La tesis central de Augé, es que los no lugares surgen como espacios de anonimato producto de los viajes modernos en donde no hay identidad ni conocimiento del otro. Si el lugar es hogar antropológico como espacio productor de identidad, entonces un “no lugar” reconvierte la territorialidad. En palabras del propio autor, después de definir un “no lugar” como un espacio de no identidad, dice “la hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no

son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudeleriana, no integran los lugares antiguos" (AUGÉ, 1996, p. 83).

Entre los elementos analíticos que forman un no lugar se encuentran: a) una saturación de sentido de hechos presentes producto de la sobre-modernidad, b) la superabundancia espacial del presente, producida por los medios de transporte y la comunicación, c) la exacerbación del ego provocado por el universo de la territorialidad. En resumen, la condensación de presente olvida la historia, los lazos sociales y propia identidad del viajero quien a su vez, se convierte en un portador de la sobremodernidad. El anonimato, de aquellos quienes transitan por un no lugar que puede ser una ruta, un aeropuerto o una terminal de buses, desarticulan los procesos de vínculo con el territorio. En este contexto, las fobias y los temores a viajar no serían otra cosa más que reacciones equilibrantes por el exceso de anonimato. No obstante, la postura y el desarrollo del autor parecen insuficientes en cierto sentido por tres motivos principales. En primer lugar, su retórica y su método hacen en ciertos párrafos al texto sumamente ambiguo y confuso. Segundo, el autor no puede precisar cuales son las causas que generan un no lugar como así tampoco los contextos específicos por los cuales un lugar se convierte en un no lugar. Por último, si se parte del supuesto inicial que existen ciertos procesos macro-estructurales generadores de no lugares como ser la sobre modernidad y los viajes, no queda del todo claro cual es el papel subjetivo del hombre en ese proceso. Si un lugar, puede ser convertido o reconvertido en no lugar por la interpretación del sentido de ese tiempo y espacio, entonces como explicar aquellos procesos donde se produce el efecto contrario: las muertes en las rutas que construyen sentido para los deudos, las huelgas laborales en las terminales aeroportuarias, el recuerdo de un inmigrante que retorna después de muchos años, y el festejo de miles de personas tras un triunfo deportivo (entre otros muchos) (KORSTANJE, 2006). Por último, asumir que existen espacios desprovistos de sentido implica despojar de derechos y responsabilidades a quienes habitan en él. En efecto, en Latinoamérica como

en otras partes del mundo, los llamados no-lugares son un refugio para ciudadanos sin hogar. Si la ecuación apunta a señalar que el lugar es definido en cuanto a la práctica social circunscripta en el territorio, el hábito y la tradición, en tanto se puede afirmar que los espacios son productores de personas. Partiendo de dicha premisa, entonces los no-lugares son generadores de no personas. El discurso de la postmodernidad como vaciadora de los lugares funciona como una herramienta de legitimación política más que una tesis científica.

Antropología de lugar y viaje imposible

Sobre este último punto, Augé (1998a, p. 15) se va a referir en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* cuando sugiere:

[...] lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene la misma condición a los ojos del pasajero que ocasionalmente pasa por él y a los ojos de aquel que trabaja en ese lugar todos los días.

Augé divide la historia como forma de registro de los hechos empíricos pasados de la historia experimentada y rememorada simbólicamente, cuya construcción persigue las dinámicas propias del grupo. En toda sociedad coexiste un movimiento tendiente a “la historia pasada” preocupado por la tradición y otro a “la historia futura” orientado hacia lo que va a venir. En este contexto, la modernidad actúa reduciendo las lejanías, los espacios y modificando las formas de alteridad. El otro, ya no es un ser “lejano, exótico y diferente”, sino que se encuentra - real o imaginariamente - cercano integrado a un mundo más amplio. Por otro lado, la (post)modernidad “crea pasado inmediato” en forma desenfrenada; en otras palabras, todos los días se viven acontecimientos pasados e históricos que desdibujan la línea divisoria entre actualidad e historia. El vínculo o la relación es el criterio por el cual Augé diferencia un lugar de aquello que no lo es. El autor considera dos ejes analíticos en cuanto a las representaciones de la modernidad: a) el binomio

lugar y no lugar, y b) modernidad y sobre-modernidad. En este sentido, un espacio empírico puede ser comprendido como un “no lugar” cuando carece de vínculo e historia común. Por tanto, el traspaso de uno a otro estará marcado por la simbolización subjetiva. La sobre-modernidad se distingue de la modernidad por tres factores claves: una aceleración de los hechos históricos (condensación de presente), un encogimiento del espacio y una individualización de las referencias comunes.

A la reflexividad cognitiva que caracterizaba la vida de los siglos anteriores se le ha reemplazado por una reflexividad estética que rechaza de plano todo tiempo cronológico y cálculo utilitario. Una de las características de la modernidad es el vaciamiento progresivo de sentido de los espacios y el declive de las relaciones sociales. Al capitalismo industrial organizado se le sucede un capitalismo desorganizado que no conoce de jerarquías sino de redes de intercambio de servicios abstractos entre el centro y la periferia. Para Lash y Urry (1998), mientras el símbolo se constituye como una versión privada del espacio cuyas características son jerárquicas y estructurales, la alegoría bucea por la hermenéutica y la reflexividad estética. Ello rompe con la idea romántica de la comunidad (*gemeinschaft*) para instaurar un espacio que se produce constantemente así mismo. Sin embargo, ello no significa un vaciamiento total sino una nueva reconfiguración que se determina por el declinar del lazo social. El poder de la imagen hace su aparición en la vida social del sujeto subordinando todas sus instituciones y desdibujando los alcances del espacio cartesiano. La tesis central de los autores es que:

[...] en Occidente, en el curso de los siglos XIX y XX, se estableció una reflexividad acerca del valor de ambientes físicos y sociales diversos; segundo, que esta reflexividad se basa en parte en juicios estéticos y nace de la proliferación de formas múltiples de movilidad real y simulada; tercero, que esta movilidad contribuyó a vigorizar una postura cosmopolita que se afirma: una capacidad de experimentar y discriminar naturalezas y sociedades con diversa historia y geográfica, y de exponerse a ellas; y cuarto, que la organización social del viaje y el turismo ha facilitado y estructurado ese cosmopolitismo (LASH; URRY, 1998, p. 344).

Mismo argumento puede observarse en Maccannell quien afirma que el turismo se articula como una estructura ideológica cuyo fin es la expansión de la sociedad moderna. Las relaciones laborales son cada vez más impersonales y frías, a la vez que gran parte de la vida emocional del sujeto es relegada a la esfera del ocio, y sobre todo a la industria de los viajes y el turismo. Esta especie de burbuja se presenta como una realidad ilusoria que atrae y transporta temporalmente al sujeto hacia un destino basado en la fantasía y la irrealdad.

El acto de realizar una visita turística es, entre las alternativas ociosas, el que mejor se adapta para que el turista participe en una relación con la totalidad social moderna. En cuanto trabajador, la relación del individuo con su sociedad es parcial y limitada, asegurada por una frágil ética laboral y restringida a una posición única entre los millones que conforman la división del trabajo. Como turista, en cambio, el individuo puede entrar en el drama universal de la modernidad (MACCANNELL, 2003, p. 10).

Al igual que Augé, Maccannell sostiene la tesis de la alienación propia de la lógica post-moderna. En efecto, el turismo y el ocio moderno se constituyen como compartimentos en donde los sujetos pueden expresar sus emociones "reprimidas" en la vida social y laboral diaria. El sociólogo estadounidense, considera "a la visita turística" como un ritual que intenta recuperar en una experiencia que se presenta como "única" los diferentes fragmentos de la modernidad. Los viajeros buscan una autenticidad que los ayude a vencer la alienación de la cual son producto, pero lejos de eso, el turismo los subsume en una realidad fabricada a medida (en un viaje imposible). La experiencia turística, una vez retornado, está caracterizada por la reafirmación de los estereotipos previos antes de la partida. En este sentido, el papel de la tradición en la industria cultura moderna juega "un papel servil" con respecto a los caprichos nostálgicos de los turistas que deben ser satisfechos. En consecuencia, el vínculo entre visitante y visitado se torna impersonal, frágil e ritualizado (MACCANNELL, 2003, p. 80-83).

En un trabajo titulado *Lugares de encuentro vacíos*, Maccannell sugiere que el turista a diferencia del migrante consume espacios que son localizables pero a la vez genera lugares de encuentro que se vacían de tradición y sentido. Alternando nociones psicoanalíticas con principios existencialistas en base a la culpa, el autor sostiene que la modernidad se ha construido sobre las bases de las sociedades salvajes bajo la lógica de la expoliación y la dominación. Esta represión del principio de placer en combinación de la destrucción de lo natural convergen en una retirada hacia la artificialidad del signo y la imagen (MACCANNELL, 2007).

Lo expuesto hasta ahora lleva a preguntarnos ¿Por qué el turismo debe ser considerado un mecanismo de alineación o porque es menos autentico que una barra de chocolate o que un film?. También para Augé, el turismo se transforma en un viaje imposible porque determina la actividad por medio de imágenes previas. El etnólogo francés dirige su crítica hacia las “formas estereotipadas” de viaje que genera el turismo, ficcionalizando el mundo y creando personas en espectáculos. En este sentido, “el viaje imposible es ese viaje que nunca haremos más. Ese viaje que habría podido hacernos descubrir nuevos paisajes y nuevos hombres, que habría podido abrirnos el espacio a nuevos encuentros” (AUGÉ, 1998b, p. 15). En efecto, las compañías turísticas “cuadriculan la tierra”, creando diversos recorridos, formas de estadías en espacios reservados para el no contacto.

La accesibilidad a los destinos turísticos, como ser una playa, está supeditada a las diferencias y desigualdades propias de la sociedad; pero en esos escenarios la imaginación y la memoria se funden bajo ciertos recuerdos en donde uno pasa el tiempo, y el tiempo transcurrido sólo se recupera allí. En los pasajes sucesivos, el autor advierte:

[...] hubo un tiempo en el que lo real se distinguía claramente de la ficción, un tiempo en el que se podía infundir miedo contando historias aun sabiendo que uno las inventaba, un tiempo en el que iba a uno a lugares especiales y bien delimitados (parques de atracciones, ferias, teatros, cinematógrafos) en los que la ficción copiaba a la realidad. En nuestros días, insensiblemente, se está

produciendo lo inverso: lo real copia a la ficción. El menor monumento de la más pequeña aldea se ilumina para parecer una escenografía (AUGÉ, 1998b, p. 57-58).

Los factores que coadyuvan en la escenificación son el turismo seguido del crecimiento de las imágenes, la ecología, la lucha de clases y la demografía entre otros. La privacidad está puesta al servicio del no conflicto, o mejor dicho, al de la segregación entre los diferentes grupos: los ricos viven en sus residencias, alejados de los pobres; los ancianos reclusos a geriátricos aislados de sus familias etc. Los centros turísticos (ficcionalizados) serán el futuro del mundo real. En esta tesis, Augé invierte el sentido del verdadero viaje, del viaje turístico continuo. Si la modernidad creaba sentido de pertenencia, y el viaje adquiría un sentido relacional entre los hombres; el turismo y la sobre-modernidad se recluyen sobre lo falso. Por tanto, se comprende al turismo como un proceso de ficcionalización del viaje (auténtico) y de la creación de "otredad".

En consecuencia, el recluso descansa sobre el firme suelo de lo real y todo viaje implica un miedo natural. Las representaciones orquestadas permiten desligarse del miedo al otro, que no es más que el miedo a viajar. El turista encarna ese otro ficcionalizado, representado estereotípicamente mientras que el inmigrante golpea la puerta de la realidad como otro cercano no contemplado por la sobre-modernidad. Tanto en la descripción de los no lugares, como en el viaje imposible, el autor relata su impresión de lo aparente, de aquello precisamente que sus ojos captan. Se trata de "una ideología de la mirada" (en sus propios términos) que llega al conocimiento por todos los órganos sensitivos (experiencia).

No obstante, la construcción de Augé con respecto al viaje y al turismo requiere también ser sometida ante los ojos de la crítica por varios motivos que se exponen a continuación. Más específicamente, existe una confusión entre lo aparente y lo subyacente. La tendencia del autor a considerar lo aparente como subyacente y viceversa, no permite una clara lectura del problema. Además, no queda claro el motivo por el cual la "sobresaturación de

imagen" debe influir sobre los individuos disminuyendo sus vínculos relacionales, o mejor dicho, como la imagen desdibuja la historia y la memoria. Por otro lado, si bien se reconoce en Augé una influencia notable de De Certeau (2007) y la construcción de un "otro" no vinculado a la proximidad geográfica, la realidad es que De Certeau no está preocupado por el espacio (secularizado) sino por el espacio religioso, la vida como metáfora del viaje espiritual y el sentido de la trascendencia.

En el sentido expuesto, la hermenéutica se establece como una herramienta o una técnica de conocimiento filosófico (explicación sobre el como) pero no postula ni invierte la naturaleza propia del mismo (explicación sobre el que). El viaje es viaje, la imagen es imagen y el sueño es sueño para la hermenéutica. Como acertadamente, criticara Belting en su trabajo sobre la imagen:

[...] la producción de lo imaginario está supeditada a un proceso social, por ello la ficción no ocupa necesariamente el lugar de lo imaginario. El propio Augé, quien afirma esto, tiene que admitir que una imagen no puede ser otra cosa que una imagen. El poder que recibe vive únicamente del poder que nosotros el otorgamos. Este nosotros, sin embargo, no es en modo alguno tan anónimo como para que el yo se extinga de él (BELTING, 2007, p. 102).

Belting le replica a Augé, que la virtualidad de una imagen no depende del anonimato ni del vínculo, sino del sentido social puesto sobre el objeto. Una de las contribuciones de Augé versa en el poder de la imagen para confeccionar los escenarios imaginativos en los que el sujeto está inserto durante el viaje (predisposición). Al imaginar el nuevo destino, se ponen en juego construcciones pictóricas y semánticas previas provenientes de la literatura, el cine, la imagen, y los medios masivos de comunicación entre otros tantos. En realidad, no significa que el turismo genere ficcionalización del mundo y falta de relación, sino que su inicio coincide con una construcción impuesta de antemano. Ese es precisamente el punto que asemeja los aportes de Augé con Maccannell. La estructura social tiende a replicar sus estereotipos, roles y funciones por medio de la imposición del ocio y el juego (HUIZINGA,

1968). El turismo, como un subtipo del ocio, también contribuye a la reestructuración del orden discursivo vigente.

Conclusiones

La apropiación simbólica del territorio corresponde con aquello que los antropólogos llaman proceso de *mito-poiesis* o en términos malinowskianos: "mitos de origen". Los mitos de origen legitiman la fundación primera e insertan los valores de los padres fundadores con respecto a un espacio y a las prácticas que se suscitan en él. Afirmar que existen lugares desprovistos de sentido no sólo es erróneo ya que desafía los principios básicos de la antropología social sino que además es peligroso. Como señala Wright (2005) todo lugar se encuentra provisto de tradición y sentido. La discusión sobre si la postmodernidad ha generado un declive en las relaciones sociales aumentando o reforzando el proceso de individuación que tan bien estudiaran los sociólogos clásicos aún sigue siendo un tema polémico. Al margen de ello, el presente artículo o pieza de revisión ha focalizado en los aspectos criticables que encierra la obra de Maccannell: *El Turista*.

Existen dos formas de criticar una teoría; la primera y la más simple es con datos contrastantes; la segunda y la más difícil, examinando minuciosamente el núcleo mismo de la teoría. Hemos tomado el segundo camino analizando críticamente la obra clásica de Maccannell. No obstante, ¿cómo una proposición con tantas objeciones ha sido tan difundida en el campo del turismo y la hotelería transformando a Maccannell casi en un héroe mítico?. Responder a esta cuestión no ha de ser una tarea sencilla. Quizás, el autor ha sabido combinar partes discordantes de construcciones y teorías que al investigador en turismo le son ajenas; y por ese motivo su tesis ha sido ampliamente difundida sin ningún reparo. Evidentemente, al lector ajeno a la literatura sociológica o antropológica les casi imposible comprender "el estructuralismo francés" o la función del "bricolage en el pensamiento salvaje"

sin una guía. Por lo tanto, muchos de los supuestos que Maccannell elabora en su trabajo son asumidos bajo la lógica del “como sí” fueran correctos. Nuestro aporte en la materia ha intentado desmitificar, o por lo menos, explicar porque la obra *El turista* debe ser puesta en perspectiva.

Referencias

- AUGÉ, M. *Los no lugares: espacios de anonimato*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- _____. *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998a.
- _____. *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998b.
- AZEREDO-GRUNEWALD, R. Artes turísticas e autenticidade cultural. *Veredas, Revista Científica de Turismo*. año 1, n. 1, p. 7-21, 2002.
- AZEREDO-GRUNEWALD, R. Tourism and cultural revival. *Annals of Tourism Research*. v. 29, n. 4, p. 1004-1021, 2002.
- BELHASSEN, Y; CATON, K AND STEWART, P. The search for authenticity in the pilgrim experience. *Annals of Tourism Research*. v. 35, n. 3, p. 668-689, 2008.
- BELTING, H. *Antropología de la imagen*. Buenos Aires, editorial Katz, 2007.
- BARTHES, R. *Mitologías*. México, Ediciones Siglo XXI, 1997.
- BERGER, P. *La Revolución capitalista: cincuenta proposiciones sobre la prosperidad, la igualdad y la libertad*. Barcelona, Península, 1989.
- BRIONES, C. *La alteridad del cuarto mundo: una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.
- CASTAÑO, J.M. *Social Psychology of Travels and Tourism*. Madrid, Thomson Ed, 2005.
- CASTORIADIS, C. *The imaginary institution of society*. Buenos Aires, Ensayo Tusquets, 2007.
- CERTEAU, M. de. *El lugar del otro*. Buenos Aires, Editorial Katz, 2007.
- COHEN, E. Rethinking the Sociology of Tourism. *Annals of Tourism Research*, Vol. 9: 403-428, 1979.
- DANN, G. The theoretical State of the State-of-the-Art in the Sociology and Anthropology of Tourism. *Tourism Analysis*. v. 10, p. 3-15, 2005.

- DOUGLAS, M. Animales anómalos y metáforas animales. In: _____. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. Clasificado como comestible". In: _____. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- _____. La broma cósmica. In: _____. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa, 1996.
- DURKHEIM, E. *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E-E. *Los Nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977.
- FILLIPI, A. *Institutions and ideologies in the process of Latin American independence*. Buenos Aires, Alianza, 1988.
- GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2004.
- HAUG, B et al. Little Norway in Spain. *Annals of Tourism Research*. v. 34, n. 1, p. 202-222, 2007.
- HELPBURN, S. Tourist forms in life Nepal. *Annals of Tourism Research*. v. 29, n. 3, p. 611-630, 2002.
- HUIZINGA, J. *Homo ludens*. Buenos Aires, Eméce, 1968.
- KORN, F. *Elementary structures re-considered – Levi Strauss on Kinship*. Berkeley, University of California, 1973.
- KORSTANJE, M. Barthes-Maccannell: una posición teórica ideologizante. *Turydes: Revista de Investigación en Turismo y Desarrollo Local*. v. 2, n. 4, 2008. Disponible en <http://www.eumed.net/rev/turydes/04/mk.htm>.
- KORSTANJE, M. Re-thinking contributions of Dean Maccannell: a new theory of Leisure Class under debate. *Antrocom: online Journal of Anthropology*. v. 5, n. 1, 2009a. Disponible en www.antrocom.net.
- KORSTANJE, M. Interpretando el génesis del descanso: una aproximación a los mitos y rituales del turismo". *Revista Pasos, revista de turismo y Patrimonio Cultural*. v. 7, n. 6, 2009b. Disponible en www.pasosonline.org.
- KORSTANJE, M. Estructuralismo y transferencia: relaciones entre la antropología cultural y la teoría psicoanalítica. *Psikeba: Revista de Psicoanálisis y Estudios Culturales*. n. 9, 2009c. Disponible en www.psikeba.com/articulos2/mk.
- LANE, R AND WAITT, G. Inalienable places. *Annals of Tourism Research*. v. 34, n. 1, p. 105-121, 2007
- LASH, S.; URRY, J. *Economías de signo y espacio: sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires, Amorrortu, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Barcelona, Paidós, 1992.

- LÉVI-STRAUSS, C. *Las Formas Elementales del Parentesco*. Madrid, Paidós, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mito y significado*. Madrid, Editorial Alianza, 2002.
- LÉVI-STRAUSS, C. *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- MACCANNELL, D. Turismo e identidad cultural. In: TODOROV, T. *El cruzamiento entre culturas*. Madrid, Ediciones Jucar, 1988.
- MACCANNELL, D. *El Turista: una nueva teoría de la clase ociosa*. Barcelona, Melusina Ed., 2003.
- MACCANNELL, D. *Lugares de Encuentro Vacío*. Barcelona, Melusina Ed, 2007.
- MALINOWSKI, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1986.
- MALINOWSKI, B. La relación de las creencias primitivas con las formas de organización social. En BOSSERT, F. (comp.). *De la función al significado; escritos de antropología social*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001.
- NOGUES PEDREGAL, A. M. Genealogy of troublesome relationship between anthropology and tourism. *Pasos*. v. 7, n. 1, p. 43-56, 2009.
- PEARCE, P. L.; MOSCARDI, G. The concept of authenticity in tourism experiences. *Australian and New Zealand Journal of Sociology*. v. 22, p. 121-132, 1985.
- PIGLIA, M. Ciudades de Lona: El Automóvil Club Argentino y la construcción de los campings como lugares turísticos en la entreguerra (1926-1939). In: ZUSMAN, P.; LOIS, C.; CASTRO, H. (Comp.). *Viajes y Geografías*. Buenos Aires, Prometeo, p. 131-148, 2007.
- PRADES, J. A. *Lo sagrado: del mundo arcaico a la modernidad*. Madrid, Ediciones Península, 1998.
- SERRANO, A. E. Las fuentes de información que utilizó Emile Durkheim para sustentar la teoría de la función social. *Razón y palabra*. v. 18, 2000. Disponible en www.razonypalabra.org.mx.
- VIRILIO, P. *Ciudad pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, libros el Zorzal, 2007.
- VEBLEN, T. *La clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- WICKENS, E. The sacred and profane - a tourist typology. *Annals of Tourism Research*. v. 29, n. 3, p. 834-851, 2002.
- WRIGHT, P. El espacio utópico de la antropología: una visión desde la Cruz del Sur. *Cuadernos: Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*. n. 16, p. 191-204, 1995.

Artigo recebido em novembro de 2009.

Aprovado para publicação em novembro de 2009.