

PARTE I

2. Territorios de la Diferencia: La Ontología Política del Turismo en Comunidades Indígenas

Edgar Salatiel Bejarano-Martínez³

RESUMEN

El presente trabajo plantea contrastar las ideas, percepciones y expectativas que tenemos como turistas modernos con algunas de las realidades que encontramos en destinos que nos parecen exóticos y hasta extraños, especialmente, aunque no de manera exclusiva, aquellos ubicados en territorios indígenas. Para ello, se pretende mostrar cómo las categorías que solemos emplear para “mirar”, y en las que basamos nuestros juicios a cerca de lo que es un buen destino, son insuficientes y hasta injustas con respecto a dichas realidades. A partir del uso de la no-ficción creativa -una mezcla entre realidad, ficción y trabajo de campo-, se plantea la necesidad de problematizar nuestra mirada a partir del uso de dos categorías: la de diferencia radical y la de ontología política. Como conclusión se señala que los territorios indígenas que han resistido al embate de la modernidad requieren de una mirada no-moderna para poderlos comprender, admirar y proteger; además que se hace necesario repensar el turismo desde estos conceptos de la “ontología” y la “diferencia” para lograr un cambio en las maneras tradicionales de concebirlo, planearlo y desarrollarlo.

Palabras clave: Territorios turísticos, Turismo indígena, Ontología Política, Diferencia Radical, Mirada del Turista.

³ Estudiante del doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas en la línea de investigación: Poder Política y Sujetos Colectivos. Profesor de planta del programa de Turismo de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. ebejarano@unicolmayor.edu.co

Territories of Difference: The Political Ontology of Tourism in Indigenous Communities

ABSTRACT

This paper aims to contrast the ideas, perceptions, and expectations we have as modern tourists with some of the realities we encounter in destinations that seem exotic or even strange, especially—though not exclusively—those located in indigenous territories. It seeks to demonstrate how the categories we usually use to “gaze” and to make our judgments on what constitutes a good destination are insufficient and even unfair regarding these realities. Using creative nonfiction—a blend of reality, fiction, and fieldwork—the paper argues the need to critically examine our perspective using two categories: radical difference and political ontology. The conclusion is that indigenous territories that have resisted the onslaught of modernity require a non-modern perspective to understand, admire, and protect them. Additionally, it is necessary to rethink tourism from these concepts of “ontology” and “difference” to achieve a change in the traditional way of conceiving, planning, and developing it.

Keywords: Touristic territories, Indigenous tourism, Political Ontology, Radical Difference, Tourist Gaze.

INTRODUCCIÓN

El turismo y específicamente el “actuar como turista” es una de las manifestaciones más contundentes de este “mundo moderno-occidental”. Tal vez sin saberlo, lo que anhelamos encontrar a través del viaje turístico es contrastar nuestra vida cotidiana con otras formas de ser y estar en el mundo: buscamos escapar de la cotidianidad hacia lugares, paisajes y experiencias fuera de lo común, que contrasten con nuestra típica y aburrida “realidad”. Miramos con nuestros lentes cotidianos esos otros lugares donde lo extraño, lo exótico, lo extraordinario se nos revela. Sin embargo, ¿cuál es el problema de esa mirada moderna del turista? ¿Permiten nuestros marcos de interpretación comprender verdaderamente lo que son esos otros “mundos” en su plena diferencia? A continuación, se intentará mostrar por qué la mirada del turista es insuficiente para captar la “diferencia

radical” en un espacio no moderno, como es el de los destinos turísticos en territorios indígenas.

Se iniciará con dos relatos no ficcionales, fruto del trabajo de campo para una investigación de tesis doctoral, pero reelaborados de manera creativa buscando proteger las identidades de los entrevistados. Luego, se presentarán algunas reflexiones sobre lo que significa la mirada del turista, basadas en la reconocida obra del sociólogo John Urry (2002), así como los conceptos de “diferencia radical” y de “ontología política”, con la intención final de mostrar, no desde un punto de vista cultural sino ontológico, en qué consisten esas diferencias y por qué se hace tan necesario el cambio de mirada en nuestras prácticas turísticas. Como conclusiones se adicionan otras reflexiones sobre la necesidad de repensar el turismo, tanto como actividad como concepto desde las categorías antes señaladas de diferencia radical y ontología política.

MATERIAL Y MÉTODOS

Este escrito es el resultado parcial de un trabajo más amplio de tesis doctoral. Durante el trabajo de campo en los departamentos de la Guajira y Amazonas se emplearon como métodos la observación directa y la entrevista. Una vez terminado el trabajo de campo se procedió a desarrollar una amplia revisión bibliográfica que permitiera contrastar lo encontrado en el terreno con las suposiciones que se tenían al inicio de la investigación. Los resultados que se muestran a continuación son una reflexión sobre dicha contrastación empleando el recurso literario de la no-ficción creativa, que Rivera Garza define como: “escrituras que viven en la zona de colindancia entre géneros, abrevando de lo que ofrece la ficción – los personajes, la trama, la atmósfera, el tono- sin desechar el apego a los hechos reales, es decir, hechos documentados...” (2023, p. 5).

RESULTADOS

Episodio 1: Perder la identidad comunitaria.

Don Leoncio Pacaya es un indígena originario de la comunidad Tikuna en el Amazonas Colombiano. Con apenas cuarenta años es padre de cinco hijos, dos de los cuales se dedican igual que él al negocio del turismo. Viven de acompañar y orientar a los turistas que visitan algunas de las reservas naturales privadas

más famosas de Leticia. Los dueños de estas reservas, extranjeros que llegaron a la región con el objetivo de estudiar la biodiversidad de la selva amazónica, pero que luego se convirtieron en grandes terratenientes, les pagan medio salario mínimo mensual por más de 12 horas de trabajo diario⁴.

Conocí a Javier Pacaya, el hijo mayor de don Leoncio, en una de las reservas más famosas de Leticia. Según me contó, mientras realizábamos una larga caminata por un reducto de selva virgen que pertenece a dicha reserva, recién había cumplido sus 18 años y llevaba trabajando en el sitio cerca de 2 años. La reserva es una de las grandes propiedades privadas que se ubican en la carretera Leticia-Tarapacá⁵, la única vía pavimentada que existe en el Amazonas Colombiano; con cerca de 500 hectáreas ofrece todo tipo de actividades a los visitantes, desde alojamiento en lujosas cabañas, literalmente construidas sobre el dosel de árboles enormes, hasta actividades de deporte extremo como canopy o kayak.

Mientras escalábamos un árbol de más de treinta metros, Javier me comentó que, tal como su papá y su hermano menor, se sentía agradecido con el trabajo en la reserva. Gracias al precario salario recibido, entre los tres mantenían a una familia conformada por 10 personas, contando las hermanas, los abuelos y las tías solteras. La familia vive en una maloca dentro de una pequeña comunidad rural indígena llamada “San José⁶” situada cerca de la reserva, pero no cuenta con servicios públicos ni con las más mínimas comodidades con las que se suele atender a los turistas.

4 *La explotación salarial de los indígenas, no solo en el campo del turismo sino en todo tipo de actividades económicas, es un hecho más que estudiado por diversos autores tanto en Colombia como en otros países del continente: (Acero-Tinoco, 2020; Horbard, 2008; Oemichen y Maza, 2019). En el caso particular de la Amazonía colombiana, esta explotación está instaurada especialmente en las mujeres y los jóvenes que trabajan para grandes terratenientes y multinacionales que se benefician del turismo (Cfr. Manos Unidas, 2019)*

5 *La vía Leticia- Tarapacá ha sido una de las zonas en las que la mayor parte de las comunidades indígenas del trapezio amazónico colombiano han sido históricamente desterritorializadas a causa de los procesos de compra de tierras por parte de multinacionales extranjeras o de grandes capitales transnacionales que descubren el potencial de explotación económica a través del turismo y que no encuentran resistencia alguna por parte de los gobiernos locales. (Cfr. PBOT Leticia, 2022)*

6 *La comunidad San José es un asentamiento primario conformado por varias familias Tikuna que se encuentra a la altura del kilómetro 6 en el sector norte de la carretera Leticia-Tarapacá. A pesar de ser uno de los asentamientos más antiguos, ha perdido su identidad espacial como “resguardo” con evidencia de hacinamiento poblacional, carencia de servicios públicos e indisponibilidad de tierras para cultivar, aunque se preservan pequeñas chagras orientadas al monocultivo. Mantienen una forma de vida semiurbana en la que la venta de artesanías y frutas, sumado al trabajo de sus habitantes como jornaleros o empleados de servicio doméstico se configura en la principal actividad económica. (Cfr. PBOT Leticia, 2022)*

Le pregunté sobre cómo se sentía con la forma de vida que llevaban él y su familia. Me manifestó con un poco de tristeza y frustración que no se sentía bien ni en el trabajo ni en la comunidad. Creo que percibía la dificultad de no encajar culturalmente con la forma de vida de los turistas e incluso de los colonos habitantes de la zona y, además, creo que era consciente de cómo él y sus hermanos estaban perdiendo sus raíces indígenas, ya que ninguno hablaba la lengua Tikuna⁷.

Sin embargo, reveló algo sorprendente para mí. Dijo que lo más triste era perder el sentido de “ser Tikuna”; en sus palabras: “vivir una buena vida⁸: preservar los valores, conocimientos y actividades propias de mi comunidad y la convivencia armónica entre los seres de la naturaleza y el territorio”⁹. Esta visión tan extraña y lejana a la mía con respecto al significado de “ser”, me dejó profundamente conmovido y pensando en las diferencias radicales que suele haber entre las formas de existir de los seres humanos que se encuentran en un lugar como este.

Unos días después, tuve la oportunidad de conversar con don Leoncio vía WhatsApp desde su maloca. Sin energía eléctrica, casi a oscuras y con la familia reunida alrededor de una fogata me dijo: “profesor, mi hijo me comentó que usted podía ayudarnos a hacer nuestro sueño realidad, queremos tener nuestro propio negocio turístico familiar. Estamos construyendo otra maloka para alojar visitantes, pero no sabemos cómo conseguir apoyo para iniciar”. Desde ese momento he mantenido contacto constante con esta familia con la doble

⁷ Otro de los fenómenos bien conocidos que produce el turismo es el del cambio cultural profundo, llamado transculturación. La transculturación se entiende como la pérdida de la cultura tradicional de una comunidad ocasionada por la recepción, adaptación e incorporación de elementos extraños de una cultura diferente, en especial cuando está última es hegemónica o que se impone de manera violenta (Cfr. Alvarado-Ramos, et Al, 2023). Para el caso de la comunidad de San José en el Amazonas colombiano, este cambio es ocasionado por la necesidad de agradar a los turistas e incluso a los empresarios, quienes obligan a estas comunidades a cambiar las formas de vestir, hablar, comportarse y hasta pensar, para poder trabajar en las empresas del sector.

⁸ La categoría del Buen Vivir o Vivir Bien expresa un conjunto de perspectivas sudamericanas que comparten cuestionamientos radicales al desarrollo y otros componentes de la Modernidad. Es una categoría plural que incluye versiones diferentes y que expresa un cambio profundo en relación con los saberes, la naturaleza, la afectividad y la espiritualidad como apertura ontológica. Las diferentes posturas convergen en la crítica al concepto occidental de progreso y al entendimiento de una única historia lineal que debe ser imitada. (Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A., 2019)

⁹ Fragmento de entrevista realizada el 5 de abril de 2023 en la reserva vía Leticia- Tarapacá.

intención de ayudarlos y de documentar esta experiencia como parte de mi tesis doctoral¹⁰.

Episodio 2: Escapar del paraíso

Luego de varios días de travesía por algunos municipios de la costa caribe colombiana, llegamos a una tranquila ranchería en el Cabo de la Vela, corregimiento del municipio de Uribia en el departamento de la Guajira. La ranchería era un humilde lugar con no más de 20 chinchorros disponibles, un baño público mixto, una habitación que funcionaba como casillero, un restaurante y una idílica playa frente a un tranquilo mar azul turquesa.

La propietaria del lugar, una mujer wayúu¹¹ cercana a los 40 años, era una consumada anfitriona. Además de estar pendiente en todo momento de las necesidades de sus huéspedes, se encargaba ella misma de cocinar, lo cual hacía con gran destreza. La amabilidad de esta mujer solo contrastaba con la forma en que trataba a “Jo’uuchon” (Juancho como le decían), un pequeño hombre mitad wayúu, mitad alijuna¹² que “trabajaba” sin cesar día y noche en la ranchería.

No reparamos en su presencia sino hasta el segundo día cuando, justo antes del amanecer, lo vimos en la faena de barrer, traer agua del mar en pesadas canecas, regar los pisos con el agua para humedecer la arena y limpiar sin cesar los improvisados baños de la ranchería. Esto lo hacía todo el día, excepto en los momentos en que se sentaba a comer apresuradamente.

Mi contacto con él fue breve pero significativo. Lo escuché cantando vallenato y no pude evitar preguntarle si era su música favorita. Me contó que en la ranchería de donde provenía, ubicada al interior de la península, se escuchaba este tipo de música todo el día. Sorprendido por mi interés, aprovechó para

¹⁰ Este texto y el que sigue hacen parte del trabajo de tesis doctoral denominado: “Ontología política de los territorios turísticos indígenas” del programa de doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

¹¹ Las comunidades Wayuu, con cerca del 150.000 miembros, son la población indígena más grande de Colombia. Se organizan en “rancherías”: conjuntos de cuatro o cinco casas que albergan familias de un mismo parentesco por línea materna en las cuales la mujer es la máxima autoridad social y económica (IWGIA, 2021)

¹² Alijuna es una expresión que significa “blanco”, “civilizado” o más exactamente, “persona no wayúu” en la lengua original de los indígenas de la Guajira. Aunque es muy común y está cada vez más aceptada la unión marital entre wayúus y alijunas, lo cierto es que se mantiene una fuerte discriminación hacia los hijos mestizos que nacen en estas uniones (Perrin, 1999)

contarme un poco de su vida: me dijo además que tenía 8 hermanos menores (casi todas mujeres), que su mamá era wayúu y su papá alijuna, que vivían en una situación de extrema pobreza, que el año anterior había prestado el servicio militar buscando huir de su situación y que trabajaba en la ranchería turística porque era el único lugar donde lo habían aceptado sin experiencia laboral.

No pude evitar preguntarle si le pagaban bien. Me confesó que su salario consistía en una hamaca para dormir y dos platos de comida al día. Le permitían un solo día de descanso a la semana y la posibilidad de que sus hermanas pequeñas vendieran manillas y mochilas tejidas a mano a los turistas. Los días de descanso acompañaba a los guías de turismo local y recibía algo de dinero, que ahorraba para comprar una radio y para algún día tener lo suficiente para *escapar de allí*.

¿Escapar del paraíso?, le pregunté buscando encontrar una sonrisa en su adusto rostro de apenas 19 años. “Si este es el paraíso, no me imagino cómo será el infierno”, me respondió. En este momento comprendí que la mirada moderna del turista sobre lo que se considera un buen destino es del todo insuficiente, tanto por la carga valorativa que comporta como por el sesgo inevitablemente moderno con el que se juzga la vida de los “otros”, los grupos humanos no-modernos.

Acerca de la mirada del turista moderno.

Según el planteamiento de John Urry, *lo que miramos los turistas* cuando hacemos turismo, o mejor, lo que buscamos contemplar o examinar cuando viajamos, es precisamente *la diferencia*. La contemplación turística varía según la sociedad por grupo social y periodo histórico, pero la contemplación, en cualquier caso, se construye en relación con lo opuesto a *la vida cotidiana*, y en el mundo moderno, específicamente en contraste con las prácticas cotidianas del hogar y del trabajo remunerado. En este sentido, “actuar como un turista es una de las características definitorias de ser moderno” (2001, p. 52)

Lo anterior puede ser consecuencia de algunas de las características básicas con las que se concibe el turismo en la actualidad: 1) El turismo presupone su opuesto: el trabajo regulado y organizado; 2) Presupone también el movimiento y permanencia de personas en lugares diferentes a aquellos en los que

habitualmente se vive, se trabaja o se estudia; 3) Los lugares contemplados buscan ofrecer rasgos contrastantes (*diferentes*) con respecto al trabajo de quien viaja; 4) Los lugares son elegidos por la promesa de placer intenso que involucre sentidos diferentes a los que habitualmente utilizamos; 5) Ver estos lugares turísticos también implica diferentes formas de amoldamiento social: buscar paisajes y experiencias fuera de lo común que contrasten con el mundo ordinario de la vida cotidiana; 6) La mirada del turista implica la recolección de signos o, en otras palabras, los turistas son siempre semióticos: se movilizan siempre buscando descubrir señales de lo “típico” y lo “tradicional”.

Así, según esta concepción, el turismo resulta de una división binaria entre lo ordinario/cotidiano y lo extraordinario. Las experiencias turísticas implican la búsqueda constante de objetos de contemplación turística que sean lo más lejanos posible a la realidad ordinaria del visitante. (Urry, 2001, p. 60)

MacCannell plantea además que la contemplación del turista puede ser tremendamente veleidosa buscando lo nuevo y diferente, por ello, cualquier cosa es potencialmente un atractivo turístico simplemente a la espera de que alguien lo señale como tal o que lo juzgue como algo que “vale la pena ver” (2018) Pero: ¿qué tiene de malo esta típica mirada moderna del turista? ¿Acaso su búsqueda no está orientada precisamente a encontrar las diferencias, lo extraordinario? ¿De qué tipo de diferencia estamos hablando cuando hacemos referencia a los binarios ordinario-extraordinario y cotidiano-excepcional? En lo que sigue, intentaré mostrar por qué la mirada del turista es insuficiente para captar la “diferencia radical” en un espacio no moderno, como es el de los destinos turísticos en territorios indígenas.

Entender la diferencia radical

Los dos episodios anteriores revelan algunos de los problemas más relevantes relacionados con la práctica del turismo en territorios indígenas: la explotación laboral sufrida por los jóvenes en los destinos, los conflictos por la pérdida de tierras y los procesos de desterritorialización concomitantes, la pauperización de las condiciones de vida de las comunidades, los violentos procesos de pérdida cultural que sufren los pueblos a causa del colonialismo y la colonialidad¹³, la

¹³ *El colonialismo se refiere al patrón de dominación y explotación en el cual el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra población de diferente identidad. La colonialidad, por su parte, más profunda y duradera,*

presión constante por alcanzar el tan anhelado desarrollo¹⁴ y la pérdida del derecho natural de diferir (o de existir)¹⁵ según la tradición y la historia de los pueblos originarios.

También, los relatos presentados muestran cómo el contacto entre visitantes y residentes de los destinos turísticos, en especial aquellos que hacen parte de territorios indígenas, más que un episodio de “encuentro entre culturas” puede llegar a ser un verdadero “choque de mundos”. Con esto, quiero resaltar una reciente disputa entre algunos científicos sociales sobre la idea de si existe un solo mundo (la doctrina de la realidad única, dominante en la ciencia moderna), o si, por el contrario, existe un sinnúmero mundos diversos que algunos estudiosos llaman *pluriversos*. Intentaré explicar brevemente esta distinción.

El sello distintivo de la teoría social moderna, tal como lo prefiguraron Émile Durkheim y Franz Boas y que luego corroboraron Berger y Luckmann (1968) es el reconocimiento de que la realidad es un conjunto de fenómenos que podemos denominar “socialmente contruidos”. Los fenómenos socialmente contruidos son producto de contextos contingentes y convencionales, ya sean históricos, sociales, culturales o lingüísticos (p.33).

Esta forma de entender la realidad cae dentro del espectro de la ontología naturalista¹⁶ que distribuyen lo que existe entre dos grandes dominios: la naturaleza y la cultura; que a veces (pero no siempre) están en relación con un tercer dominio: el de lo suprahumano/sobrenatural (Blaser, 2009). Según este

se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno y se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, esta última sobrevive al colonialismo. (Pachón, 2023)

14 Desde una postura crítica se puede entender el desarrollo como un proceso dirigido para preparar las condiciones que se supone caracterizan a las naciones económicamente más avanzadas del mundo. Condiciones relacionadas con la industrialización, la urbanización, altas tasas de educación, tecnificación de la agricultura, y la adopción generalizada de valores y principios de la modernidad: el orden, la racionalidad y la actitud individualista, entre otras. (Escobar, 2009)

15 Existir es diferir. Tal como lo indicó Gabriel Tarde en los albores mismos de la sociología, la diferencia es el lado sustancial de las cosas, lo que les es más propio y a la vez más común... La identidad (o la similitud) es solo un accidente a menos que partamos de la idea de una identidad primordial en el origen... lo cual es prodigiosamente improbable. (Tarde, 2014, p. 69)

16 Esta es, según los planteamientos de Philippe Descola, la ontología propia de la cultura occidental. Es naturalista debido a la separación hecha desde el pensamiento cartesiano entre “cultura y naturaleza” o mejor, entre el sujeto (*res cógitans*) y la naturaleza (*res extensa*), separación que convierte a esta última en un objeto cognoscible que se encuentra fuera del individuo. (Cfr. Descola, 2012)

supuesto, si la cultura es aquello que se construye socialmente, entonces la “naturaleza” puede definirse como aquello que no lo es.

Esta forma de entender la realidad sostiene que todos los aspectos de la realidad (o al menos la mayoría) están constituidos por una serie de procesos sociales a través de los cuales surgen, en lugar de “ocurrir naturalmente”. En tal sentido, *solo existiría una única realidad en la que las diferencias entre los grupos humanos se entienden como meras diferencias culturales*. En otras palabras, desde esta postura lo que hace diferente a una sociedad de otra básicamente son las formas de representación de una única realidad: los símbolos que emplean o las creencias que construyen para tal fin. (Horton, 2015)

Por otro lado, para algunos científicos sociales críticos, centrarse exclusivamente en la construcción social de la realidad es un problema, ya que también haría falta demostrar *cómo se construye históricamente la naturaleza*, los paisajes o los bosques, así como también haría falta ocuparse de la vida social de las cosas. Para descolonizar el pensamiento, estos críticos han sugerido que debemos comenzar a deshacer la doctrina del mundo único *conceptualizando la diferencia no como epistemológica* (diferentes puntos de vista sobre una sola naturaleza) *sino más bien como ontológica*, como diferentes concepciones y representaciones de lo que es real. En consecuencia, en lugar de reducir la realidad a una singularidad (un universo) sobre el que otros tienen múltiples percepciones, los estudiosos han sugerido que podemos investigar la creación de una multitud de mundos: un mundo de muchos mundos o un pluriverso¹⁷. (Escobar, 2020).

El argumento principal para desplazar la cultura por la ontología es el siguiente: la noción de “diferencia cultural” es una aplicación de la teoría modernista: la suposición ontológica de que existe una realidad o mundo y múltiples perspectivas o representaciones culturales del mismo. Por lo tanto, cuando tratamos la diferencia como cultural estamos promoviendo sigilosamente una ontología particular: *la ontología naturalista de la euromodernidad*¹⁸.

17 *La noción de pluriverso se ha convertido en una piedra angular del pensamiento decolonial que surgió en América Latina hace poco más de dos décadas. La idea básica sobre el pluriverso es simple: hay mundos ahí fuera (y siempre los ha habido) que históricamente han sido marginados y suprimidos por una cosmología occidental y una tendencia universalizadora que reclama una posición superior para sí misma frente a esos “otros” mundos. (Escobar, 2020)*

18 *Philippe Descola quien, bajo una óptica universalista heredada del estructuralismo de*

Desde esta perspectiva, es claro que la plenitud de estos mundos y sus diferencias radicales en los modos de existir, escapan a la mirada del turista convencional moderno, occidental y colonizado. La visita turística, eso que llamamos “encuentro de culturas” es básicamente una mirada superficial en la que buscamos el reflejo de nosotros mismos. (Urry, 2001)

Si de lo que se trata es de *reconocer al otro en su otredad*, hay que conocerlo como se manifiesta y no solo como queremos verlo según nuestros marcos epistémicos occidentales. Es tal vez la única manera que nos queda de empezar a respetar la vida en todas sus manifestaciones y de romper con el dualismo que nos separó de la naturaleza desde la implantación del pensamiento cartesiano. También es una valiosa oportunidad para devolverle a la naturaleza su papel preponderante como fuerza organizadora de la vida en nuestro planeta.

¿Qué significa mirar los territorios turísticos desde la Ontología Política?

El término Ontología Política -OP- fue acuñado por el antropólogo Mario Blaser (2009), y posteriormente desarrollado por Escobar (2015, 2020), De la Cadena (2010), y De la Cadena y Blaser (2018). El término surge de la ecología política, un campo interdisciplinario crítico dentro de los estudios ambientales que explora la co-constitución entre naturaleza y sociedad. De la Cadena y Blaser proporcionan una primera definición de ontología política: “[es el] imaginario de una política de la realidad y un campo que se sitúa donde la economía política y la ecología política, formuladas con ideas de naturaleza y crecimiento económico, son insuficientes (a veces incluso incapaces) para pensar antagonismos que, por ejemplo, involucran cosas como montañas y bosques que emergen como recursos a través de algunas prácticas, pero también como personas a través de otras prácticas” (2018, p. 10).

La OP tiene una posición epistemológica que propone dos puntos principales: 1) evitar la suposición de que la realidad está “allá afuera”, y 2) que “la realidad

Lévi-Strauss (Lavazza, 2016), realiza un análisis comparado sobre los diferentes modos de vínculo entre humanos y no humanos, llegando a problematizar la ruptura tradicional de occidente entre naturaleza y cultura. Tomado como base sus estudios sobre comunidades amazónicas y una extensa bibliografía de estudios de caso en muchas latitudes del planeta, plantea que en los esquemas de experiencia de todos los seres humanos (incluyendo la cultura occidental) intervienen dos factores que conforman las diferentes ontologías: las diferencias y semejanzas entre la exterioridad (las formas y la materialidad de los seres, el fisicalismo) y su interioridad (las características internas del ser). De este análisis propone cuatro modelos resultantes: Animismo, Naturalismo, Totemismo y Analogismo. (Cfr. Descola, 2012)

siempre está en proceso de construcción a través de la dinámica de relaciones de conjuntos híbridos” (De la Cadena & Blaser, 2018). En otras palabras, la ontología no está enteramente dentro ni fuera de las personas; no somos observadores neutrales que miran el mundo desde lejos, sino que estamos ubicados dentro de la materialidad. La materia existe junto con nuestra comprensión de ella y debemos lidiar con ambas. Este enfoque de las ontologías une las experiencias de materialidad con el significado, permitiéndonos lidiar con experiencias y comprensiones múltiples, cambiantes y coexistentes.

La ontología política rompe deliberadamente con el ámbito epistémico moderno-occidental, desafiando el multiculturalismo (un mundo, con muchas formas de ser y pensar en él) y la pluralidad epistémica (un mundo, con muchas formas de entenderlo). Se trata de una ruptura estratégica para evitar imponer un punto de vista ontológico último con respecto al cual se evalúan todos los demás (y con respecto al cual muchos terminan pareciendo parciales, problemáticos, mal informados o incluso absurdos). En otras palabras, la OP propone relacionarse con muchos mundos, muchas maneras de ser y pensar dentro de esos mundos y muchas maneras de entenderlos.

También, según Blaser (2013), el término “ontología política” connota dos significados interrelacionados. Por un lado, se refiere a la política involucrada en *las prácticas que dan forma a un mundo* u ontología particular. Por otro lado, se refiere a un campo de estudio que *se centra en los conflictos* que surgen cuando diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por sostener su propia existencia mientras interactúan y se mezclan entre sí. Asimismo, el término pretende implicar simultáneamente una cierta sensibilidad política, un espacio problemático y una modalidad de análisis o crítica: 1) La sensibilidad política puede describirse como un compromiso con el pluriverso –el despliegue de mundos parcialmente conectados– frente al empobrecimiento que implica el universalismo y el proyecto de un mundo común. 2) Es un espacio problemático que puede caracterizarse como la dinámica a través de la cual diferentes mundos u ontologías surgen y se sostienen incluso cuando interactúan, interfieren y se mezclan entre sí. Los mundos están parcialmente conectados porque no están aislados unos de otros y no tienen límites claros. 3) Una modalidad crítica de análisis ya que la OP se preocupa por la creación de realidad, con un especial cuidado sobre la propia participación de quien investiga, en la creación de realidad.

Aclarar el concepto de OP es clave para comprender cómo su uso en la mirada que hacemos de los territorios nos catapulta a nuevas comprensiones que son imposibles de lograr con los lentes modernos y eurocéntricos con los que solemos ver la realidad.

Ahora, es también importante aclarar el concepto de “territorio”, con la idea de que al hacerlo converger con el de Ontología Política se pueda llegar a una nueva potente categoría: la de “ontología política de los territorios”. Esta nueva categoría puede ayudarnos en la comprensión de los procesos mediante los cuales se crean nuevos mundos (pluriversos), los conflictos que surgen entre estos nuevos mundos y otros existentes al interactuar y entrelazarse con otros mundos, y las prácticas políticas territoriales y comunales que defienden las formas de existencia en estos mundos, específicamente en los denominados “territorios turísticos”.

Tradicionalmente, el territorio se entiende como una construcción social e histórica, marcada por la flexibilidad de los flujos demográficos y de las necesidades humanas: “la creación de territorios es un proceso de apropiación del espacio por los pobladores y en ese proceso los seres humanos no solamente construyen los lugares, sino que se construyen y se reconocen a sí mismos, tomando distancias de los otros” (Useche, 2008, p. 93). Esta noción tradicional no es suficiente para explicar el habitar humano y mucho menos las complejas relaciones que se dan en el ámbito del turismo entre seres humanos y seres no-humanos como la naturaleza, los animales y los objetos producto de la labor y el trabajo.

Los territorios se construyen a partir de los espacios, pero no solo en su dimensión física sino en su forma simbólica, como producción de sentido, como posibilidad de existencia y como nichos para la vida. Tal como señala Useche: “El territorio es entonces la apropiación subjetiva, social y cultural del espacio/tiempo. Habitar esos lugares implica una acción social, que se manifiesta de manera concreta en movimientos de construcción y destrucción de formas de vida, en formas específicas de apropiación de la naturaleza y de uso de los recursos intelectuales e institucionales creados por la humanidad” (2008, p. 102).

Al hacer un análisis de la manera en que el territorio ha evolucionado como realidad y como concepto, el geógrafo Milton Santos encuentra que a lo largo de la historia humana ha habido una constante alteración de su significado debido a los procesos económicos que lo configuran. En tal sentido, propone tres grandes momentos en el desarrollo del territorio en nuestra sociedad: Un primer momento surgió y sigue apareciendo en las comunidades aisladas y está ligado a la idea de *la territorialidad*, es decir, al sentimiento de pertenecer, de ser parte de, de dominar, de exclusividad, de dominio, de soberanía; podríamos decir que de allí se desprende el concepto clásico de territorio entendido como un espacio geográfico que es dominado por un grupo humano y el cual, a su vez, determina su identidad. En un segundo momento, el territorio fue asimilado a la idea de *Estado-Nación*, derivado de la epistemología geográfica europea; en este momento no solo se configuraron estados territoriales sino especialmente una forma de ser, una identidad: “la producción histórica de la ciudadanía, junto a la afirmación de los derechos individuales y su garantía”. En un tercer momento, el periodo en el que estamos, el territorio se encuentra sometido a un campo multilateral de fuerzas en el que hay una distribución súper/hiper desigual de esfuerzos, donde se impone una rapidez de cambios y una inestabilidad a todo nivel promovida por los *procesos de globalización y de internacionalización* absoluta. Este momento es llamado por Santos “el territorio nacional de la economía internacional” (Santos, 2000, pp. 89-90)

Este tercer momento configura dos modelos de territorio enfrentados: Un “*territorio vertical*” que acoge los elementos de la modernidad presente y que está ligado a la globalización y a la modernización, que depende de normas racionales, implacables, verticales, jerárquicas, que vienen de “arriba” y de “afuera” y que buscan dismantelar las tradiciones y las relaciones de reciprocidad propias de los territorios no modernizados. Por otro lado, un “*territorio horizontal*” que es el mundo de la continuidad, de la vecindad y de lo cotidiano; un territorio en el que hay otra división del trabajo que es plástica, que se recrea horizontalmente, existencialmente y que tiene como fundamento la vida, las personas, lo local; territorios que están destinados a contrarrestar (resistir) el papel de la verticalidad de la globalización (p. 90).

Por su parte, para Arturo Escobar, el interés por el tema del territorio surge en América Latina a finales de los 80’s y comienzos de los 90’s del siglo XX, gracias

a las luchas de los grupos sociales indígenas, campesinos y afrodescendientes quienes buscan resignificar el debate sobre tierras y territorios en el continente con el lema “*no queremos tierras, queremos territorio*”. Estos grupos empiezan a movilizarse formulando posturas de avanzada sobre temas como el estado, el poder y la naturaleza. Según él, en el caso concreto de las comunidades negras del pacífico sur de Colombia, el movimiento denominado Proceso de Comunidades Negras -PCN- se define el territorio como “un espacio colectivo, compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (Escobar, 2012, p. 88). Estas definiciones son reinterpretadas por Escobar para plantear que el territorio “es tanto material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su “cosmovisión” u “ontología” (p. 91).

Los rasgos que diferencian este concepto de territorio con respecto al concepto tradicional son:

- Este territorio no es equivalente a la noción de tierra del discurso campesinista de las últimas décadas del siglo XX.
- Tampoco corresponde a la concepción moderna de territorio dentro de la perspectiva del estado-nación.
- El territorio no se ve en términos de “propiedad” (aunque se reconoce la propiedad colectiva), sino de *apropiación efectiva mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas, rituales, etc.*
- El territorio no tiene fronteras fijas sino entramados porosos con otros territorios aledaños.
- El territorio no obedece a una espacialidad cartesiana o euclidiana y mucho menos liberal, no es una entidad inerte que pueda ser medida, adjudicada en propiedad privada, transferida entre “individuos” o intervenida a voluntad incluso para su destrucción.
- El territorio es un espacio-tiempo vital que incluye las interrelaciones con el mundo natural y este mundo natural es parte constitutiva del territorio.

- Lo que en la lógica occidental denominamos espacios materiales que constituyen el territorio, tales como las montañas o lagos, en esta noción de territorio son concebidos como entidades vivas, son espacios animados, son entidades sintientes inmersas en las relaciones sociales.
- Las comunidades contenidas en estos territorios no están centradas exclusivamente en los humanos, incluyen a los no-humanos (animales, montañas, espíritus) como constitutivos de él, lo que expande el terreno de la política a los no-humanos.

De esta manera, la Ontología Política de los Territorios Turísticos es una nueva perspectiva tanto de análisis de las prácticas que dan forma a esos pluriversos en los que se realizan actividades turísticas, como de compromiso político con el despliegue y mantenimiento de las diferencias radicales de esos otros mundos, con un cuidado especial sobre el papel que cumple quien investiga o interviene en estos territorios con la creación de realidad.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

Repensar el turismo desde la Ontología Política y la Diferencia Radical

Proponer un nuevo tipo de turismo exige un cambio de paradigma con respecto a las maneras tradicionales en que ha sido concebido, planificado y desarrollado. De hecho, en un momento de crisis ocasionado por la pandemia del COVID 19, la Organización de Naciones Unidas a través de su organismo especializado en el campo del turismo, la OMT, propuso como lema para la celebración del día mundial del turismo 2022: “Repensar el turismo”, proyectando como debates clave: ¿hacia dónde va el turismo?, ¿a dónde queremos ir?, y ¿cómo vamos a llegar allí? (OMT, 2022)

Repensar el turismo desde Ontología Política de los Territorios presupone cambios profundos y alternativos relacionados con:

Repensar la propia epistemología del turismo, pero ya no en clave disciplinar como fenómeno estudiado por compartimientos aislados de las diferentes ciencias sociales (economía del turismo, sociología del turismo, geografía del turismo, antropología social del turismo, etc.) sino como un campo de estudio emergente en un intento por visibilizar aquello que no está siendo tenido en cuenta por las ciencias sociales. Pensarlo en clave de postdisciplina. Significa aplicarle la

crítica, la ficción y la experimentación en todos sus aspectos relacionales: la vida, la cultura, el territorio, la política, el poder, los sujetos colectivos que lo conforman, es decir, pensarlo como verdadera posibilidad desde las “ontologías de la diversidad” y las “políticas de la diferencia”.

Repensar el turismo en clave de postdesarrollo, es decir, proyectarlo a una nueva era en la que el desarrollo ya no sea el principio organizador central de su actividad. Una revaloración de las culturas vernáculas, la necesidad de depender menos de los conocimientos de expertos y más de los intentos de la gente común de construir mundos más humanos, así como cultural y ecológicamente sostenibles, tomar en serio los movimientos sociales y movilizaciones de base como el fundamento para acercarse a su comprensión (Escobar, 2012). Generar un nuevo entendimiento en cuanto a cómo funciona el turismo y cómo se transforma al margen del desarrollo: la impugnación del desarrollo en espacios locales; la reconceptualización de movimientos sociales desde la perspectiva de redes y articulaciones locales/globales; un nuevo acercamiento entre economía política y análisis cultural en lo que concierne a asuntos de desarrollo; investigar la forma en que, por ejemplo, los pueblos indígenas se posicionan críticamente ‘en el camino del desarrollo’, la forma en que elaboran ‘**planes de vida**’ que responden tanto a los procesos modernos/globales como a lógicas culturales basadas-en-lugar. (Blaser, 2004).

Repensar el turismo al margen o desde el exterior de la globalización, ya no como proyecto universal de realización de la modernidad, sino como precisamente como alternativas al universalismo, es decir como multiplicidad. Esto significa pensarlo no desde un afuera ontológico, sino desde un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico: el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación (el otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza) (Escobar 2015). Significa la rearticulación de los designios globales propios de la globalización por y *desde historias locales*; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde la perspectiva de lo subalterno y con el remapeo de la diferencia colonial hacia una cultura de alcance mundial. Esto incluye, por supuesto, **pensar el turismo desde Latinoamérica**, o mejor, desde Abya Yala, en el entendido que esta región del mundo es privilegiada desde el punto de

vista epistemológico por ser precisamente “el otro” colonial desde el cual pensar la y pensarse como diferencia. Esta perspectiva abre la posibilidad de pensar en «otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad» que se edificarían en la relación «mundialización/cultura», centrada en las historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados, transformando así también las historias locales que los crean (Escobar, 2020)

Repensar el turismo como pluriverso, es decir, en clave de la lucha sin precedentes en torno a los **derechos de la naturaleza** y la definición del **desarrollo en términos de Buen Vivir**, bienestar integral y colectivo o del **Vivir Sabroso**, filosofía de vida de las comunidades afrocolombianas y afrodescendientes (Lozano & Copete, 2019), unido a cuestiones ontológicas, es decir, la creación de nuevas realidades enactuando potencialmente la idea de avanzar hacia un pluriverso, en el sentido de crear las condiciones para la coexistencia de múltiples mundos interconectados (Escobar & Chaparro, 2020).

La idea de abogar por un turismo anclado en los **discursos de la transición** que tienen una visión de la Tierra como un todo viviente siempre emergente (Raskin, 2006). La necesidad de desplazar el turismo hacia economías post-carbono o post-combustibles fósiles. Para Vandana Shiva (2018), la clave de la transición ‘del petróleo al suelo’ (*from oil to soil*) –de un paradigma mecánico-industrial centrado en los mercados globalizados a uno centrado en la gente y el planeta, que ella llama democracia de la tierra– se encuentra en las estrategias de re-localización, es decir, la construcción de sistemas descentralizados de energía y producción de alimentos orgánicos basados en la biodiversidad y apoyados en formas de democracia directa, el conocimiento basado-en-lugar, las economías locales, y la preservación de los suelos y la integridad ecológica.

Lo anterior también significa **diseñar la transición del turismo** desde los ejes propuestos por Escobar (2019):

- a. El turismo como medio o instrumento privilegiado para la recomunalización de la vida social.
- b. El turismo como alternativa efectiva para el reforzamiento de las economías locales.

c. El turismo como vía para la relocalización de las actividades sociales, productivas y culturales.

b. El turismo como ejemplo de desracialización, descolonización y despatriarcalización de las relaciones sociales entre los pueblos.

e. El turismo como un campo fértil para terraformar (re-terruñar) la vida en las ciudades.

e. El turismo como construcción de entramados alternativos e iniciativas transformadoras, entramados autoorganizados “tejedores de la urdimbre de la vida”.

Repensar el significado del turismo sostenible o para decirlo de una manera más cercana a la realidad, el problema del desarrollo sostenible del turismo. Este es un tema especialmente relevante en este momento en el que parece que el discurso de la sostenibilidad ha capturado y permeado totalmente la manera de pensar, planificar y desarrollar el turismo en todas partes. Vale la pena recordar que el concepto de “desarrollo sostenible”, o “sustentable”, aparece en condiciones históricas muy específicas. Es parte de un proceso más amplio, que Escobar llama de “problematización de la relación entre naturaleza y sociedad, motivada por el carácter destructivo del desarrollo y la degradación ambiental a escala mundial” (Escobar, 1995). Si hacemos una breve revisión retrospectiva sobre el discurso del desarrollo sostenible en el turismo, podemos encontrar cómo la naturaleza es vista fundamentalmente como un recurso limitado que puede ser poseído y debe ser explotado para el beneficio monetario. Desde esta perspectiva, el ambiente representa una visión de la naturaleza de acuerdo con el sistema urbano-industrial: todo lo que es indispensable para este sistema deviene en parte del ambiente. Lo que circula no es la vida, sino materias primas, productos industriales, contaminantes, recursos. La naturaleza es reducida a un ser inerte, a un mero apéndice del ambiente. En este discurso liberal del ecodesarrollo no hay duda de que el crecimiento económico es necesario para erradicar la pobreza. (Escobar, 2012). Como se piensa que la pobreza es tanto causa como efecto de los problemas ambientales, el crecimiento económico se hace necesario para eliminar la pobreza, con el objetivo, a su vez, de proteger el ambiente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Acero Tinoco, E. C. (2018). Turismo, patrimonio y comunidades indígenas. *Turismo y Sociedad*, 22, 213–233. <https://doi.org/10.18601/01207555.n22.11>
- Alcaldía de Leticia Amazonas (2022). Plan Básico de Ordenamiento Territorial Leticia-Amazonas. https://drive.google.com/drive/folders/1IJ8ixwFan_Ltg-MTI2qbGe3hvNE1avZ4
- Alvarado-Ramos, E. N.; Gallegos-Alvarado, S. & Alvarado- Ramos, N. (2023). El turismo como factor de transculturación en la población de la parroquia Chiguilpe. *Polo del Conocimiento: Revista científico-profesional*, 8(10), 701-717.
- Berger, P. L., Luckmann, T., & Zuleta, S. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of people in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current anthropology*, 54(5), 547-568. DOI: 10.1086/672270
- Blaser, M. (2009). Political Ontology: Cultural Studies without ‘cultures? *Cultural Studies*, 23(5–6), 873–896. <https://doi.org/10.1080/09502380903208023>
- Blaser, M. (2004). “Life Projects. Indigenous People’s Agency and Development.” En: Mario Blaser, Harvey Feit y Glenn McRae (eds), *In the Way of Development. Indigenous Peoples, Life Projects, and Globalization*, 28-42. Londres: ZED Books. IDRC ISBN I 55250 004 7
- De la Cadena, M., & Blaser, M. (Eds.). (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press. ISBN: 9781478004318
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics.” *Cultural anthropology*, 25(2), 334-370. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu. 624 p. ISBN: 9789505183500.
- Escobar, A. (2020). *Pluriversal politics: The real and the possible*. Duke University Press. ISBN: 978-1-4780-0846-0
- Escobar, A., & Chaparro, M. (2020). Divergencias, alternativas y transiciones de los modelos y las comunicaciones para el buen vivir. *Chasqui* (13901079), 144, 19–36. <https://doi-org.crai-ustadigital.usantotomas.edu.co/10.16921/chasqui.v0i144.4375>

- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio.” *Cuadernos de Antropología Social*, 41, 25–38. ISSN 1850-275x (en línea)
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Medellín: Ediciones Unaula. ISBN: 978-958-8869-14-8
- Escobar, A. (2009). *Antropología y desarrollo*. Maguaré, (14), 42-73.: <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>
- Escobar, A. (1995). *El desarrollo sostenible: diálogo de discursos*. *Ecología política*, (9), 7-25.
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas -IWGIA- (2021). Entre Colombia y Venezuela: los wayúu frente a la pobreza, la sequía, el despojo y la violencia. En línea: <https://www.iwgia.org/es/noticias/4578-entre-colombia-y-venezuela-los-way%C3%BAu-frente-a-la-pobreza,-la-sequ%C3%ADa,-el-despojo-y-la-violencia.html>
- Horbath, J. (2008). La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*, pp. 25-52.
- Horton, J. (2015). *The ontological turn*. Manuscrito inédito. [https://www.academia.edu/6292081/The OntologicalTurn](https://www.academia.edu/6292081/The_OntologicalTurn).
- Kothari, A., Salleh, A., Escobar, A., Demaria, F., & Acosta, A. (2019). *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*. Editorial Abya-Yala. ISBN: 978-84-9888-884-3
- Lavazza, H. (2016). Más allá de la naturaleza y la cultura. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (27), 0-0. ISSN 0329-2142 // ISSNe 1851-9814
- MacCannell, D. (2018). El poder simbólico de la atracción turística. *Vía [Online]*, 13 | 2018, publicado en línea el 1 de septiembre de 2018, consultado el 2 de septiembre de 2024. URL: <http://journals.openedition.org/viatourism/2779>; DOI: <https://doi.org/10.4000/viatourism.2779>
- Manos Unidas (2019). Ser indígena es sinónimo de explotación y discriminación. En Línea: <https://www.manosunidas.org/noticia/ser-indigena-es-sinonimo-explotacion-discriminacion> Consultado 1 sep-2024.
- Oehmichen, C., & Maza, F. D. L. (2019). Turismo, pueblos indígenas y patrimonio cultural en México y Chile. *PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, vol. 17, núm. 1, pp. 53-64. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2019.17.004>

- Organización Mundial del Turismo – OMT- (2002). Día mundial del turismo 2022. Repensar el turismo: nota conceptual. WTO En línea: <https://webunwto.s3.eu-west-1.amazonaws.com/s3fs-public/2022-07/dia-mundial-turismo-2022-nota-conceptual.pdf>
- Pachón, Damián (2023). El Grupo Modernidad/Colonialidad o las teorías decoloniales latinoamericanas. Superar el complejo de hijo de puta. Para una introducción al pensamiento decolonial: fuentes, categorías y debates, 85-124.
- Perrin, M. (1999). Creaciones míticas y representación del mundo: el hombre blanco en la simbología Guajiro. *Antropológica*, 72: 41-60.
- Raskin, P. Et Al. (2006). La gran transición: la promesa y la atracción del futuro. CEPAL
- Rivera Garza, C. (2023, Junio). Nadie escribe en soledad. *Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/cristina-rivera-garza-no-ficcion-nadie-escribe-en-soledad/>
- Santos, M. (2000). El territorio: un agregado de espacios banales. *Boletín de estudios geográficos de la Universidad Nacional de Cuyo*, (96), 87-96.
- Shiva, V. (2018). Development, ecology, and women. In *Living with Contradictions* (pp. 658-666). Routledge. eBook ISBN: 9780429499142
- Tarde, G. (2014). *Monadología y sociología*. Buenos Aires. Cactus. ISBN: 978-987-21000-6-3.
- Urry, J. (2001). La mirada del turista. *Turismo y patrimonio*, (3), 51-66. DOI: <https://doi.org/10.24265/turpatrim.2001.n3.03>
- Useche, O. (2008). Los nuevos sentidos del desarrollo. Bogotá: Ediciones Uniminuto. ISBN: 978-958-8165-42-4