

El antropólogo o el «extranjero familiar» sobre el terreno. Entre comodidad, incomodidad y riesgos¹

*The anthropologist or the «familiar stranger» in the field.
Comfort, discomfort and risks*

MAITÉ BOULLOSA-JOLY
Université d'Amiens, Francia

RECEPCIÓN: 29/04/2013 • ACEPTACIÓN: 26/09/2013

RESUMEN La figura del «extranjero» descrita por Goerg Simmel puede ser transferible a la posición del etnólogo sobre el terreno, quien se vuelve progresivamente el «extranjero familiar» para sus anfitriones (Simmel, 1999: 663). A través de mi experiencia de investigación, analizaré la manera en que yo me convertí en una extranjera cada vez más familiar y como me introduje progresivamente en las interrelaciones locales cuyo objetivo para mí era comprender. Ser extranjero puede representar una comodidad en ciertos contextos, pero también una incomodidad, incluso un peligro a veces cuando se usa como chivo expiatorio. ¿Pariente, turista o espía? Son diferentes estatus que tuve que asumir en contextos de observación diversificados al interior de dos pueblos del Noroeste argentino: la alta montaña, un pueblo turístico y organizaciones militantes. Después de haber analizado el estatus de extranjero familiar que puede tener el antropólogo, en este artículo haré el relato de mis «inmersiones» en estos diferentes lugares y mostrar que mi posición puede ser reveladora de las relaciones sociales que afectaban cada universo. Las imágenes fotográficas tomadas *in situ*, serán utilizadas como sujeto de análisis; ellas formalizan la mirada y la relación del investigador

1. Texto traducido desde el francés por Verónica Marchant.

con respecto al sujeto que observa (Conord, 1992; Piette, 1992). Éstas son significativas de la mirada mutua que nos dirigíamos con mis anfitriones y de la posición que me era asignada.

PALABRAS CLAVE Noroeste argentino, etnografía, metodología, fotografía, reivindicaciones de identidad, alta montaña.

ABSTRACT The figure of the «stranger» described by Georg Simmel may be transferable to the position of the ethnologist in the field, who gradually becomes the «familiar stranger» to his/her hosts (Simmel, 1999: 663). Through my research experience, I will analyse how I became an increasingly familiar stranger and how I gradually introduced myself into the local inter-relations which it was my object to understand. Being a stranger may be comfortable in certain contexts, but it may also be uncomfortable and even dangerous at times if one becomes a scapegoat. Relative, tourist or spy? These were different statuses that I had to assume in various observation contexts among the peoples of north-west Argentina: the high mountains, a tourist village and militant organisations. After analysing the status of the familiar stranger which the anthropologist may assume, in this article I will recount my «immersions» in these different places and show that my position may help to reveal the social relations which affected each universe. The photographs taken on site will be analysed; they formalise the investigator's view of and relation with the subject observed (Conord, 1992; Piette, 1992). They are significant of the mutual watchfulness between my hosts and myself, and of the position assigned to me.

KEYWORDS North-west Argentina, ethnography, methodology, photography, identity claims, high mountains.

Introducción

Mi investigación se refiere a las reivindicaciones indígenas en el Noroeste de Argentina. Dos pueblos, Amaicha y Quilmes, reivindican el estatus de comunidad indígena, desde fines de los años ochenta. Los desafíos son múltiples, pero se adentran principalmente en el marco de conflictos agrarios. Efectivamente, leyes nacionales e internacionales permiten hoy en día, a las poblaciones autóctonas, la restitución de su territorio. Es ese proceso de reafirmación de

identidad que yo analizo desde hace trece años, en mi estudio sobre la región. En este artículo volveré sobre mis primeros trabajos de terreno en el año 2000 (dos meses) y en el 2002 (un año) y sobre las posiciones distintas que pude ocupar según los entornos de observación.

Veremos que las cosas que me fueron dadas para ver, o para entender, no fueron las mismas según el modo con que era percibida. Analizaré aquí mi paso progresivo del estatus de «extranjero» al de «extranjero familiar», especialmente al interior de las familias que me hospedaron y con las cuales me fui introduciendo progresivamente en relaciones de parentesco. Pero este lugar será enseguida relativizado, pues voy a describir la manera como puede variar significativamente según los entornos observados. Yo tenía efectivamente un estatus totalmente diferente según me encontraba en entornos más o menos aislados, e implicados o no, en el fenómeno de la valorización de identidad, con un objetivo económico hacia el turismo, o político en las organizaciones indígenas militantes.²

Las imágenes fotográficas tomadas sobre el terreno serán utilizadas como sujeto de análisis; ellas formalizan la mirada y la relación del investigador con respecto al sujeto que observa (Conord, 1992; Piette, 1992). Éstas son significativas de la mirada mutua que nos dirigíamos con mis anfitriones, así como de la posición que me era asignada.

El «extranjero familiar», una figura adaptada a la posición del etnógrafo

Según la definición de Simmel, el extranjero no tiene raíz, en el sentido material y metafórico, ni en el espacio, ni desde un punto de vista del entorno social (Simmel, 1999: 663). Su intrusión en un grupo cerrado genera una síntesis de proximidad y distancia, el extranjero no posee vínculo «orgánico» con los individuos que lo rodean, ya sea este vínculo parental, local o profesional. Esta situación, según Simmel, puede traducirse por la objetividad del extranjero, este último exento de raíces en las particularidades del grupo. Él se mantiene entonces al margen con «la actitud específica de la objetividad, que no implica desprendimiento o desinterés, pero resulta más bien de la combinación particular de la proximidad y de la indiferencia» (Simmel, 1999: 665).

2. «Por su forma o su contenido, lo que se muestra y dice, teje progresivamente una historia, aquella de lugares y roles sucesivos atribuidos al observador, aquella de las estrategias teóricas de los informadores también» (Bensa, 2006: 34).

La objetividad, tal como la describe Simmel, no es de ninguna manera una ausencia de participación, sino estaríamos totalmente fuera de la relación. Es un tipo particular de participación, semejante a la objetividad de la observación teórica. Esta posición de extranjera, me ha permitido, a menudo, no tomar parte en los conflictos internos, el ser exterior y no estar implicada en las diferentes políticas locales o nacionales; ser mantenida al margen de eso y a la vez interesada. Sin embargo, mostraré a continuación, los límites de esta posición y la posible instrumentalización de esta presencia extranjera, al interior de los conflictos.

Simmel pone en evidencia otro fenómeno que pude verificar en repetidas ocasiones: «A menudo, es al extranjero que se desplaza, a quien se le hacen las revelaciones y las confesiones más sorprendentes, a quien se le entregan secretos que se suelen esconder preciadamente a los más íntimos» (Simmel, 1999: 665). Es efectivamente la ventaja de esta posición exterior del etnógrafo, el no estar implicado a largo plazo, en las interrelaciones locales. Puede aparecer que se le hagan confidencias, revelaciones sorprendentes que no se harían realmente a los no extranjeros. Es la reflexión que me hacía una colega antropóloga argentina que trabajaba en las *coplas* (cantos tradicionales en los Andes del Noroeste argentino). Ella se quejaba de la facilidad con la cual una colega alemana trabajando sobre el mismo tema, había podido recaudar un material rico que ella sólo obtenía con mucha dificultad. Por mi parte también, mi posición de extranjera, facilitó el acceso a informaciones que no habrían sido accesibles, sin esta posición exterior, que era la mía. No estar implicada en todas las interrelaciones locales o nacionales, generadoras de conflictos, facilita efectivamente las confidencias. La mirada inocente que podemos tener hacia las situaciones observadas puede ser al mismo tiempo un obstáculo para su comprensión fina (que sólo se puede hacer a largo plazo) pero también incita a nuestros informadores a querer «explicárnoslas» y, desde ahí, volver sobre sus representaciones que pueden ser muy instructivas para el investigador, haya sido éste iniciado o no.

El paso del extranjero a extranjero familiar

«Con el extranjero, sólo tenemos ciertas características en común, ‘más generales’, mientras que con personas a las cuales estamos vinculados de manera orgánica, la relación está fundada sobre una comunidad de diferencias específicas, y no de trazos puramente generales. En la medida en que las similitudes

son generales, ellas agregan al calor de una relación, la cual tornan posible» (Simmel, 1999: 666).

Esta posición de extranjero ha contribuido frecuentemente a desarrollar un fuerte sentimiento de proximidad con mis anfitriones, nuestra relación está basada sobre trazos puramente generales. Este sentimiento de proximidad fue acentuado por mi posición. El hecho de ser una joven mujer, sin hijos, lejos de su hogar, contribuyó a crear vínculos de tipo parentales en las familias que me alojaron; estas últimas desarrollaron un sentimiento protector al que debía poner límites a veces. Me era, efectivamente, difícil visitar a otros informadores sin ser sistemáticamente acompañada en las zonas aisladas, como Quilmes o la alta montaña. Recuerdo igualmente a doña Rosa, en Quilmes, prohibiéndome ir a los bailes populares del sábado en la noche. Éstos eran muy enriquecedores para mí, desde un punto de vista etnográfico, pero para ella no eran «para ser frecuentados» por una joven mujer sola y «¿qué irían a pensar?» Tenía la impresión de estar reviviendo momentos pesados de la adolescencia, en los que la rebelión era la única salida. Mi estatus de *niña*, niña sin hijos, participaba a ese sentimiento maternal hacia mí, el estatus de mujer estando vinculado al de madre (Bernand, 1992: 10).

El paso del estatus de extranjero al de «extranjero familiar» se produjo en el momento de mi regreso para mi segundo trabajo de terreno en el 2002. La hija adoptiva (*hija de crianza*) de doña Rosa había dado a luz a un hijo. Delfín, también uno de los militantes activos de la organización indígena de Quilmes. Aquellos que yo había conocido un año y medio antes habían crecido. Julio, el hijo adoptivo de doña Rosa (*hijo de crianza*) llevaba la gorra que yo le había ofrecido antes de partir, la última vez. Nuestro reencuentro generó en mis anfitriones y en mí misma el sentimiento de ser más familiares. El tiempo transcurrido, incluso sin haber estado ahí, parecía haber contribuido a profundizar nuestras relaciones. Y aquellos que me habían dirigido poco interés durante mi primera estadía, trataban ahora de memorizar mi nombre. El hecho de haber regresado, tal como lo había prometido, estableció relaciones de confianza y de intimidad más fuertes.

Las imágenes dadas que hay que ver, significativas de la posición y de la mirada del etnólogo que se integra sobre el terreno

Este paso del estatus de extranjero al de extranjero familiar aparece en las tomas de vista fotográficas que hice al momento de esos dos terrenos. En los



Imagen 1 Foto de doña Mira que posa delante de su «poste», nombre dado a las casas de piedra de la alta montaña, donde los pastores alojan varios meses en el año. Estoy lejos de ellos.

lugares aislados, poco acostumbrados a la frecuentación de turistas, como era el caso en la alta montaña o con los habitantes de Quilmes, no militantes en la organización indígena, me tomó tiempo para poder sacar mi máquina fotográfica. Debí esperar a que se instaurara una cierta confianza para no maltratar a mis anfitriones, imponiéndoles la óptica de mi máquina y entonces ahondar la distancia que nos separaba.

Fue de manera progresiva que me atreví a tomar fotos. Los primeros días la gente se ubicaba en escena, en una postura rígida con el fin de dar una «imagen digna» de ellos, según sus criterios. Se mantenían derechos, sin sonreír, sin exteriorización de sentimiento, a la imagen del pudor característico de los habitantes de esa región. Estas posturas eran autopuestas en escenas para el etnógrafo que venía a visitarlos.³

3. Así como lo pone en evidencia Pierre Bourdieu en *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, estas autopuestas en escena se encuentran fuertemente arraigadas en el uso social de la fotografía: «tomar la pose, es respetarse y pedir el respeto» (Bourdieu, 1965: 117). Para Sylvaine Conord, la imagen es resentida como aquella de sí mismo y es necesario controlar sus efectos (Conord, 1992: 98).

Es ese mismo tipo de fotos que pude tomar en los pueblos aislados, a los que fui al momento de mi primer terreno en el 2000. He aquí algunas fotos de Los Nacimientos de San Antonio donde pasé una semana:

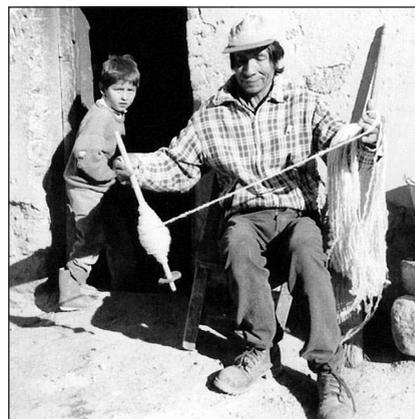


Imagen 2 Cristina en la cocina cerca de la chimenea. **Imagen 3** El patio al atardecer; miramos a don Ramón traer de vuelta el rebaño. **Imagen 4** Doña María tejiendo la lana. **Imagen 5** Don Ramón hilando la lana.

En estas imágenes podemos notar la distancia entre los sujetos fotografiados y el etnógrafo. Éstas son en su mayoría tomadas desde lejos y los elementos exteriores son favorecidos: los paisajes, las actividades efectuadas, representativas de un modo de vida que yo descubría. El investigador es exterior a la imagen, espectador de escenas observadas. La poca interacción entre yo y mis anfitriones, se transluce sobre estas fotografías en que las personalidades de aquellas personas se expresan muy poco. Sin embargo, éstas están en cierta medida más contextualizadas que aquellas que pude tomar después.

Es posible constatar una inmersión en la vida local mediante las tomas de vistas más cercanas que pude hacer, poco a poco. Esta proximidad física en la imagen es significativa de mi integración en el entorno de observación: yo me acercaba a su realidad y a su intimidad. Compartiendo su cotidianeidad, mi máquina de fotos se había convertido poco a poco en un objeto familiar. Ésta era percibida, de buenas a primera, como una cosa que iba a fijar su imagen en el tiempo; entonces, traté de usarla con humor afín de desmitificar el aspecto solemne que le era otorgado. Tomé muchas fotos, mis anfitriones también tomaron fotos, hasta que la máquina fue constituyendo, cada vez menos, una barrera entre ellos y yo, y, al contrario, fue participando en nuestra relación. Sus expresiones, sus sonrisas dan testimonio de la familiaridad y de la complicidad que se pudo instaurar, rompiendo así con la imagen rígida de ellos mismos, apreciable en el primer tiempo del trabajo de terreno:



Imagen 6 Doña Mira.

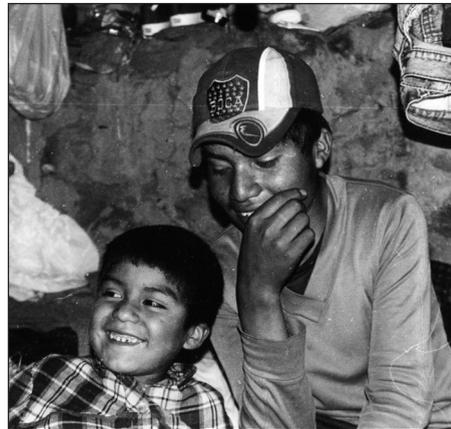


Imagen 7 Ramón y David en la recámara.

Esta tensión entre distancia y proximidad en la toma de vista es reveladora de la relación del etnógrafo y su terreno que se entromete progresivamente en la vida local e instaura, poco a poco, relaciones de complicidad con sus anfitriones.⁴ Ella ilustra el paso de extranjero al de extranjero familiar, y de fotos de viaje pasamos a fotos de relaciones. Mientras pude hacerlo, entregaba

4. Albert Piette destaca, de la misma manera, que la fotografía implica la presencia de un sujeto-fotógrafo y que ésta se expresa en la elección de las tomas de vista, del encuadre y de la distancia del objeto en «la fotografía como modo de conocimiento antropológico» (Piette, 1992).

ejemplares de esos negativos a mis anfitriones. Esto entraba en una relación de donación y de contradonación a objeto de agradecerles por acogerme e, igualmente, por permitirme fotografiarlos. Ellos serían conservados y se inscribirían en la memoria familiar en la que yo me entrometía también, por mi prolongada presencia y por la donación de esas imágenes que irían a memorizar mi paso entre ellos.

La introducción progresiva del etnólogo en relaciones de parentesco

Ya había entablado relaciones cercanas con las familias que me habían alojado la primera vez, y es a mi regreso que doña Rosa en Quilmes o Sylvia en Amaicha comenzaron a llamarme «mi niña», entrando así en relaciones de parentesco. Estas mujeres me identificaban frecuentemente con sus hijos, los cuales, debido a muchos motivos, habían migrado hacia centros urbanos, para realizar estudios en el caso de Sylvia, o en busca de trabajo en el caso de la mayoría de las mujeres del valle, como doña Rosa. Esta última solía decir frecuentemente: «como me haces pensar en mi niña, aquella que está instalada en Buenos Aires...» Por mi parte, yo sentía, tal vez, una necesidad inconsciente de ser adoptada en esas localidades, donde yo me encontraba sola y sin raíz. A esto se agregaba mi historia personal, favorable a este tipo de traspaso. Mis padres fallecieron cuando yo tenía nueve años, y tuve que adaptarme muchas veces a entornos familiares y sociales diferentes. Yo era entonces particularmente «adaptable», y esto me daba una posición totalmente indicada, de candidata a la adopción. Sin embargo, rara vez hice mención de este estado, queriendo no generar en mis anfitriones un sentimiento de lástima, especialmente en los pueblos más recónditos. Estar sin padres en este tipo de localidades donde las relaciones de parentesco son las que generan gran parte de las relaciones sociales, podría darme un estatus de niña joven perdida, que no quería por ningún motivo endosar. Entonces no se lo dije nunca a doña Rosa, por ejemplo, fingiendo tener una familia unida, no queriendo amplificar el sentimiento protector que tenía en demasía según mi consideración. Pero podemos hablar aquí de traspaso y de contratraspaso inconsciente (Devereux, 1980).

Estas relaciones de parentesco sólo pudieron establecerse al interior de las familias que no viven del turismo o que no están implicadas en las organizaciones políticas indígenas locales. La mirada dirigida hacia mí en estas situaciones era diferente, como vamos a ver a lo largo de esta reflexión, sobre las posiciones diversas que me eran asignadas según los entornos de observación.

Las múltiples posiciones del antropólogo sobre el terreno

«El terreno no es un cosa, no es un lugar, ni una categoría social, un grupo étnico o una institución. Es todo eso tal vez, según el caso, pero es primero un conjunto de relaciones personales donde ‘aprendemos cosas’. ‘Hacer terreno’ es establecer relaciones personales con gente que no se conoce de antemano, a cuyo hogar se llega un poco por irrupción [...] Las relaciones pueden ser armoniosas, amigables con algunos, conflictivas con otros [...] la entrevista es relacional, como lo es el objeto que aspira a un conocimiento de los mundos de las relaciones» (Agier, 2004: 35).

Las percepciones y las expectativas que mis anfitriones pudieron tener respecto de mí eran muy diferentes, según me encontrara en presencia de campesinos locales, de pueblerinos que vivían del turismo, o de aquellos implicados en las organizaciones indígenas locales. Desde el campesino aislado al militante indígena, mi presencia y mi estatus de observadora no tenían las mismas implicaciones. Voy a partir por los lugares más aislados para ir hacia los más integrados. Este orden no sigue la lógica cronológica de mi recorrido sobre el terreno, por el contrario, son los medios militantes con los que me encontré en un primer tiempo, para enseguida acceder a lugares más aislados. No obstante, he escogido este orden con el fin de anteponer las especificidades de la cultura local, y mostrar que todos los habitantes no están implicados en el fenómeno de la reivindicación de identidad, lo cual constituye el objeto de mi investigación.

Recorrido de adopción del etnólogo en el cerro (Alta montaña). Un recorrido largo y sinuoso

El cerro (la alta montaña) es un lugar de difícil acceso, particularmente para un extranjero. Pude ir la primera vez al momento de mi segundo trabajo de terreno, tras varios meses tratando de encontrar contactos, con el fin de poder pasar tiempo al interior de una familia de pastores que aceptaría alojarme. A caballo, el trayecto se puede hacer durante la jornada, por senderos escarpados. Si no, se necesitan dos días de caminata con un desnivel importante. Amaicha está situada en el valle a 2000 metros; los postes⁵ de pastores pueden situarse hasta 4500 metros de altitud. Es a pie que yo subí la primera vez, en compañía de Cesario, un hombre joven, originario de Amaicha, quien subía

5. El término «poste» se refiere a las casas de piedra de los pastores en alta montaña.

regularmente a verificar el estado de su rebaño de vacas, dejado en libertad cerca de su poste en altitud.

Antes de estudiar mis relaciones con los habitantes del *cerro* (alta montaña), conviene describir someramente este lugar. Los postes de los que disponen las familias en la alta montaña les fueron traspasados de manera hereditaria y, en general, están habitados de manera temporal, como en todo sistema de trashumancia.

El hábitat en esas alturas es disperso. El sistema extensivo de producción no permite la constitución de centros de población. Los postes se sitúan a cinco kilómetros en promedio, unos de otros, aproximadamente a una hora de caminata para los más «vecinos». Al momento de mi primer periplo con Cesario, un hombre joven que subía regularmente a verificar el estado de su rebaño, dejado en libertad, nos detuvimos en dos postes a objeto de visitar unos tíos y tías instalados ahí por la temporada. Cesario les había llevado frutas, verduras, pan y otras mercaderías que no pueden procurarse a esa altura. A cambio, ellos le dieron carne, cuero y queso, producciones principales de esta zona. Esto no es más que un vistazo de la «explotación vertical de los recursos» tal cual es practicada en esta región. El concepto de «explotación vertical de los recursos», definido por John Murra, pone en evidencia la manera como los habitantes de los Andes han sabido explotar los diferentes estratos ecológicos (Murra, 1975). Este sistema funciona desde un centro, que juega el rol de centro político y administrativo hasta la periferia donde se encuentran las «islas» o poblaciones dependientes de este centro, y con el que mantienen relaciones de reciprocidad y de intercambios. Amaicha juega ese rol de centro económico, administrativo y político al que los habitantes, de esas alturas, están ligados. La mayoría de los pastores poseen vínculos con el pueblo, incluso si no viven en él; algunos disponen de un poste a mediana altura el resto del año. Los intercambios se hacen cuando algunos suben, como era el caso de Cesario aquí, o cuando los pastores bajan a Amaicha. Ellos llevan sobre su mula su carga de carne, de cuero, de lana y de queso a objeto de poder intercambiarlos por mercadería (verduras, azúcar, harina, paté, mate, etcétera). La reciprocidad y el intercambio, tanto de bienes como de servicios, eran elementos esenciales en la organización económica y social de la sociedad andina antes de la Conquista (Alberti y Mayer, 1974). Éstos están en vigor en esta región, acentuados por el contexto de crisis que conoció Argentina en el 2002.

Pude notar numerosos vínculos de parentesco, directos o por alianza, entre los habitantes que viven en los diferentes «estratos ecológicos», lo que implica

una diversidad de la producción y de los recursos al interior del amplio grupo de parentesco. El *parentesco* (los vínculos de parentesco, ampliados) es, en efecto, la base de los vínculos de reciprocidad y de intercambio, característicos de las sociedades andinas. Este modelo de diferenciación y de diversificación del capital doméstico fue, además, puesto en evidencia por Alejandro Isla para Amaicha (Isla, 2002: 162). Él muestra que en la familia ampliada, la mayoría de los ámbitos de producción son cubiertos (ganadería, agricultura) y tienen acceso a diferentes recursos monetarios por los medios indirectos de las migraciones, y la voluntad de que, al menos, uno de los miembros de la familia disponga de un empleo público.

Es haciendo «la ronda de los postes» con Cesario, que conocí a doña Mira, una de sus tías donde dormimos, en medio de nuestros dos días de caminata.

Le pregunté si podía regresar y si ella me hospedaría. Ella aceptó. Enseguida, retomamos el camino y nos quedamos una semana en el poste de Cesario.

Algunas semanas más tarde, cuando doña Mira bajó a Amaicha para abastecerse de provisiones y, al mismo tiempo, visitar a su marido enfermo, que se había quedado en el pueblo, ella organizó mi viaje. Encontraron para mí una mula, y partimos juntas por los senderos montañosos y escarpados. Ella debe haber tenido 70 años en aquella época y es ella quien me tomó bajo su protección los primeros tiempos.

En un principio, me quedé quince días en su hogar, y enseguida regresé repetidas veces por estadías más o menos largas, habiendo podido establecer contactos con los criadores de esta zona y habiendo encontrado los medios para volver con otros, aprovechando sus idas y venidas periódicas entre el pueblo y las alturas. Poco a poco, doña Mira me llamó «mi niña» y se sintió responsable de mí, un poco, como doña Rosa en Quilmes o Sylvia en Amaicha.

La representación del «occidental»: una figura salida de una serie norteamericana

Pasé dos meses y medio en esas alturas, por períodos de dos a tres semanas. Yo era un objeto de estudio para mis anfitriones, así como ellos lo eran para mí. Mis actitudes o mis reacciones sorprendían y se prestaban muchas veces para la risa. Me pude dar cuenta que el ridículo no mataba, pero cansaba mucho. Era observada, tal como yo podía observarlos, lo que desemboca en los propósitos de Devereux acerca del hecho de que la observación del sujeto por el observador tiene por complemento la contraobservación del observador

por el sujeto (Devereux, 1980: 375). Era una situación en la que cada uno es simultáneamente observador por sí mismo y sujeto por el otro. Mi piel blanca y mi cabello «rubio» (que sin embargo es castaño, pero respecto de los lugareños yo era rubia) eran elementos de fascinación. Las representaciones que ellos se hacían de mi mundo, eran frecuentemente estereotipadas, muchos me imaginaban viviendo en un mundo a imagen de las series norteamericanas, tipo *Beverly Hills*. Una vida fácil, hecha de lujo y de peripecias. Vemos ahí la importancia de los medios de comunicación y de los medios en el imaginario así como en la representación del otro (García Canclini, 1992; Appadurai, 2001: 319). Recuerdo haber explicado largamente a Mariela, una joven mujer con quien me alojé cierto tiempo, que la vida no era tan simple para todo el mundo en Europa. La cesantía, la precariedad existían también allá, y que por mi parte no siempre había sido fácil. Ella me respondió entonces que, efectivamente, ella solía bien darse cuenta que en las series norteamericanas, incluso los ricos tenían sus problemas. Comprendí entonces que era inútil insistir. Así como ciertos visitantes tienen sus representaciones del indígena —lo que hace el objeto de mi tesis (Boullosa Joly, 2006)— ellos también tenían sus representaciones del occidental, las cuales eran difíciles de contradecir.

Es poco a poco que una cierta confianza se fue instaurando. Tuve la impresión de estar pasando mis pruebas, resistiendo bien a la altura, por ejemplo. Estábamos a 4.500 metros, y el hecho de no sufrir por ello era para algunos un signo de buena aceptación de la Pachamama,⁶ la madre tierra, con respecto a mí.

Tener una buena resistencia física, el hecho de no quejarme, incluso tras haber pasado varios días a caballo o caminando, apreciar los platos que me cocinaban en base a carne, a maíz y a papas y aceptar que se rieran de mí sin ofenderme, me permitió igualmente ser bien aceptada.

A fuerza de respeto, de humildad y de paciencia de las cuales el etnógrafo debe hacer prueba, incluso en las situaciones más difíciles, pude acceder a partes de su vida cotidiana inaccesibles en general para los extranjeros. Pero esta zona era poco frecuentada por extranjeros. Un día Cesario vino acompañado de una turista holandesa. Me di cuenta, algunos meses más tarde, que esta niña joven muy rubia se había convertido, según la tradición oral local, en la maravillosa aparición de un ángel con cabellos blancos.

6. La Pachamama, llamada también «madre tierra», es una divinidad de origen prehispanica que interviene en la relación de los campesinos andinos con la naturaleza; ésta viene a ser maestra de la fertilidad.

Mi integración fue entonces, progresiva, muy diferente, por ejemplo, a la que pude conocer en Amaicha, un pueblo mucho más acostumbrado a recibir gente del exterior. En los primeros momentos, no tenía acceso a la cocina, me servían de comer afuera, ciertamente en señal de respeto, pero eso me daba un sentimiento pesado de haber sido puesta al margen. Los postes son constituidos de varias casas pequeñas en piedra, una puede ser la recámara, otra el cuarto trastero, y otra la cocina. La cocina es una pieza aparte. La chimenea está siempre prendida y se encuentra generalmente en el suelo, al centro de la habitación. Las mujeres pasan largas horas cocinando y es en torno a ese fuego que se desarrollan los diferentes momentos de la vida familiar, donde se va a comer, a descansar, a calentarse, a tomar el mate. Cuando pude comer mis comidas, naturalmente con ellos en la cocina, me sentí un poco más integrada. Pasaba del estatus de extranjera al de extranjera familiar, pudiendo compartir con más simplicidad su vida cotidiana.

El parto de Nelly para una introducción progresiva del etnólogo en relaciones de parentesco

El parto de Nelly, la hija de doña Mira, representó un momento fuerte de esa experiencia de terreno sobre el plano etnográfico. Contribuyó de igual modo a redefinir mi lugar al interior del grupo.

Los habitantes de las comarcas aisladas en Argentina son, hoy en día, obligados oficialmente a acudir a la maternidad para dar a luz. Pero Nelly se resistía. Ella tenía que ir a Santa María, la ciudad vecina de Amaicha (diez a doce horas en caballo), sin embargo no fue. Le pregunté más tarde por qué había preferido dar a luz ahí, en vez de ir a la maternidad, pues implícitamente era lo que había escogido. Me respondió que el personal médico no las trataba muy bien, y algunas historias circulaban a propósito de intercambios de bebés en las maternidades. Esta anécdota cristaliza en cierta medida las relaciones que puede mantener la gente del *cerro* con el mundo urbano. Ello es significativo también del tipo de tratamiento del que pueden ser víctimas, en lugares en donde, se supone, deben ser tomados en cuenta.

Nelly dio a luz, entonces, en el poste de doña Mira, un día en que nadie se lo esperaba. Se llamó a la vecina, Flora, quien ya había tenido hijos y había ayudado algunas veces a mujeres en situaciones similares. También me llamaron a mí... la elección que había sido hecha de mi persona, me parecía poco legítima, y es que nunca había asistido a un parto. Les dije, pero ellos insistieron, tal

vez para ellos yo debía representar una figura de la occidental tranquilizadora en este contexto. Aunque poco tranquila, estaba honrada de tal seña de confianza, y acompañé a Nelly en sus horas de labor y de sufrimiento silenciosos. Estábamos en el pequeño poste en piedra, a 4.000 metros de altura. El suelo era de tierra batida, ella estaba instalada sobre una cama, encima de una piel de oveja, con frazadas de lana para protegerla del frío. Esto contrastaba con el universo aséptico de las maternidades que había podido visitar hasta ahora. Todo el mundo se encomendaba a Dios, y yo también para la ocasión. Las velas estaban prendidas en la otra habitación, en honor a San José, el santo del día en el calendario. Los hombres presentes, reunidos en la cocina, vinieron repetidas veces para colocar a Nelly sobre un cobertor, y sujetando las extremidades, la hacían rodar suavemente hacia los lados, en el cobertor. Aprendí enseguida que esta técnica, la *manteada*, era utilizada con el fin de detener una mala posición del feto. Todo se desarrolló bien, contrariamente a su parto anterior en que Nelly había perdido su hijo porque la mujer que lo había traído al mundo estaba sola y se le cayó el bebé al momento de cortarle el cordón umbilical. Esta vez era yo quien lo sujetaba. Doña Mira decidió que se llamaría José, el nombre del santo del día quien había, ciertamente, respondido a nuestras oraciones.

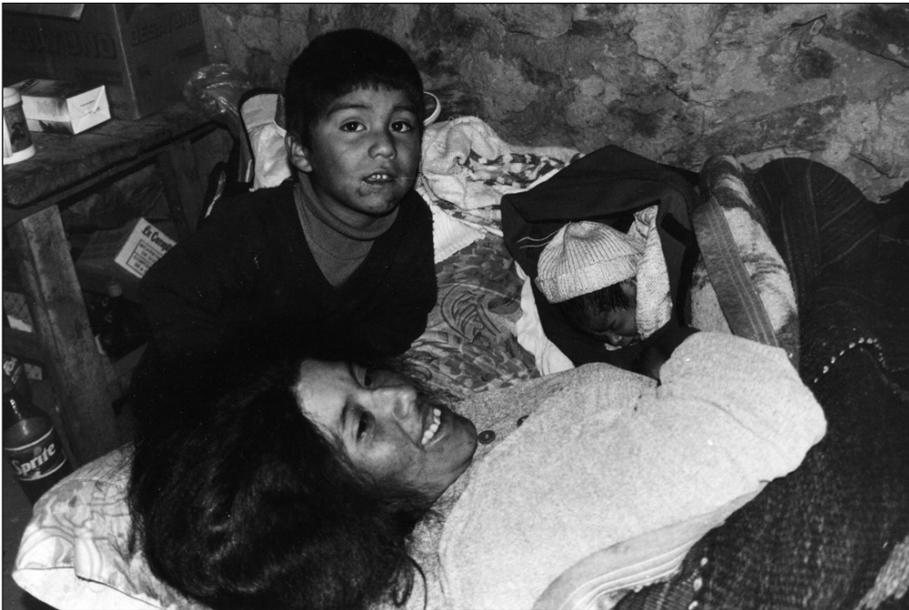


Imagen 8 Foto de Nelly, tres días después

Al otro día, doña Mira me dio algunos géneros para que yo fabricara ropas para el pequeño José, lo que traté de hacer lo mejor posible. Este parto contribuyó a darme un sentimiento de participación al interior del grupo cuya demanda, esta vez, venía de su parte. Éste contribuyó a entablar relaciones de tipo familiar con doña Mira, más allá de la relación «madre/hija» que habíamos implícitamente establecido. Me sentía ahora en parte responsable del porvenir de su nieto. Por consiguiente, siempre velé, incluso estando en Amai-cha, para que no le faltara nada, ni ropa, ni leche, pues Nelly había hecho una infección que le impedía alimentarlo.

El silencio: un modo de comunicación incómodo para el etnógrafo

En mis diferentes estadías, en esos lugares situados entre cielo y tierras, fui testigo de escenas que me parecieron extrañas. Visitas que habían hecho varias horas de caminata para llegar –frecuentemente con objetivos diversos: buscar un animal, enterarse del estado de alguna persona enferma, etcétera– permanecían allí, en torno al fuego, durante una hora o dos, pero en silencio. Yo los veía intercambiar informaciones elementales acerca de la salud de la familia, el tiempo, pero en silencio. Este tipo de hábito contrastaba radicalmente con el lado muy voluble de los habitantes, de los centros urbanos como Buenos Aires o Tucumán. En un primer momento, me sentía muy incómoda, temiendo que este silencio hubiera estado ligado a mi presencia. Al comprender que era la manera habitual de comportarse, pude resolverlo. En oposición a ello, yo me quedaba con la impresión de ser muy conversadora con mis preguntas. Sobre la marcha aprendí a callarme y a formular preguntas sólo cuando éstas me parecieran importantes. Y aprendí a no temer más el silencio, considerándolo igualmente como una manera de estar juntos.

En este contexto, la práctica de la entrevista no era facilitada. Hice una o dos tentativas con doña Mira y su hija, Nelly, las personas con las que tenía más cercanía, pero sin éxito, sólo pude registrar algunas frases. El silencio en una cinta no suele ser satisfactorio para el etnógrafo, aunque puede parecer interesante, en un análisis más amplio del modo de comunicación de la sociedad que observa.

En estas zonas aisladas, la presencia de extranjeros era desacostumbrada. El compartimento «turista» o «etnólogo» no existía. Yo fui percibida desde diferentes ángulos, mi posición evolucionaba con el tiempo. La integración se hizo, pero lentamente, mediante el acceso a la cocina primero, y después con el

compartir la vida cotidiana con más simplicidad. Me fui introduciendo progresivamente al interior de las relaciones de parentesco que afectan esta sociedad, primero como hija de doña Mira, enseguida como madrina implícita de José, el niño de cuya llegada al mundo, fui partícipe.

Una clienta a Amaicha

Un extranjero de tipo particular: el europeo, la encarnación del «primer mundo»

En este pueblo, algo más urbanizado, tuve la suerte de ser muy bien recibida. Mi posición era diferente de aquella que podía tener en los pueblos de alta montaña, pues la presencia de gente del exterior era más familiar. Mi estatus divergía según los contextos, pero a modo general era percibida como alguien que viene del «primer mundo», una expresión que se hizo popular bajo el mandato de Menem quien, antes de la crisis, les aseguraba a los argentinos que iban a entrar en el «primer mundo» a imagen de Europa o de Estados Unidos.

Cuando el extranjero es de un país diferente, en este caso de un continente diferente, sus características individuales no son percibidas: sólo se fija la atención en su origen extranjero, el cual comparte o puede compartir con muchos otros (Simmel, 1999: 667).

Los extranjeros no son siempre considerados como individuos, sino como extranjeros de un tipo particular: en lo que se refiere a ellos, el elemento distancia no es menos general que el elemento de proximidad del que hicimos mención anteriormente (Simmel, 1999: 667). En efecto, tuve muchas veces el sentimiento de no ser reconocida en mi individualidad, sino en lo que yo podía representar, es decir Europa o Estados Unidos para aquellos que tenían una idea menos precisa de la geografía.

El antropólogo, ¿un turista que se eterniza?

Amaicha es un lugar frecuentado por gente del exterior, turistas especialmente en período estival. Esto ha contribuido a darme el estatus de turista en un primer momento, después, de turista que se eterniza enseguida al interior de este pueblo. Incluso al término de ocho meses, ciertos habitantes, aquellos que me conocían poco y me creían perdida cuando buscaba un lugar específico, me dirigían automáticamente hacia la escuela Amauta, lugar de encuentro por excelencia de un cierto tipo de turismo en busca de diversidad cultural. Es una etiqueta siempre difícil de aceptar, ya seamos etnólogo o no, porque todos



Imágenes 9 y 10 Fiesta en la escuela Amauta muy frecuentada por visitantes de tipo particular, con mochila y en búsqueda de una vida alternativa, comúnmente llamados «hippies» en el lugar.

alimentamos la esperanza de no ser un turista como todo el mundo (Winquin, 1996: 203). Finalmente lo tomé cual objeto en sí, sobre todo porque el fenómeno turístico participa en la redefinición de identidad de esos pueblos.

«Una clienta que paga bien»

Tomé realmente conciencia de mi condición de turista un día en el que estaba pelando papas con Lucila, la mamá de Balbin, el presidente de la fundación Amauta. Hacía más o menos dos meses que yo vivía en parte con ellos, arrendándoles una pieza situada en el recinto de la escuela Amauta. Ese día evocábamos las diferentes visitas que habían estado las semanas anteriores, y me sorprendió mucho que ella las definiera en términos de buenas o malas «clientas». Particularmente, una niña joven originaria de San Miguel de Tucumán que parecía realmente formar parte de la familia. Además, ésta alojaba regularmente a Balbin, cuando este último tenía que ir a la ciudad por problemas de salud. El hecho de que Lucila hable de ella en términos de «buena clienta que paga bien» me hizo inmediatamente relativizar, de modo violento, mi posición en el seno de la familia.

Comprendí, entonces, que estábamos en el corazón de relaciones comerciales, acentuadas por el fenómeno turístico. Sin embargo, comprendí también que éstas no excluían relaciones afectivas de tipo amistoso. Retrospectivamente, me doy cuenta que Lucila es la única mujer que me alojó de manera duradera, que no me llamó «mi niña». Sin embargo, nos entendíamos muy bien; era

representativo del hecho de que yo no entraba en un vínculo de parentesco al seno de la familia. Como ella estaba acostumbrada a la venida de «turistas que se eternizan», yo no representaba una figura extranjera en el paisaje familiar.

Esta posición de turista que me era asignada tuvo la ventaja de haberme permitido circular en toda libertad, sin suscitar gran curiosidad por parte de los lugareños. Se trataba ahí de aquella libertad del extranjero «que no es retenido por ninguna especie de compromiso susceptible de hacerlo emitir prejuicios acerca de lo que percibe, de lo que comprende o de su evaluación de la información» (Simmel, 1999: 665). Pero esta libertad no era siempre posible de preservar en aquellos pueblos atravesados por conflictos políticos internos.

El trabajo de terreno en una arena atravesada por conflictos

El antropólogo, ¿turista o espía?

Mi voluntad era permanecer neutral en los diferentes conflictos del pueblo y mantener la «objetividad del extranjero». Pero yo insistía en informarme, afín de comprender los retos políticos locales. El hecho de interesarme en ello tornaba mi presencia en sospechosa y cuestionaba el estatus de turista que me había sido otorgado.

Tal fue el caso al momento de una reunión del «Consejo de Ancianos». Esta entidad política había sido implementada hacía poco tiempo por oposición al Cacique Pastrana, sospechoso de malversación de fondos en Amaicha. El hecho de haber asistido desestabilizó a algunos, especialmente a los que no me conocían. Sin embargo, fue Pablo Nora quien me había introducido, aquel que había impulsado la creación de ese Consejo Originario de Amaicha; él había seguido estudios brillantes y se había recibido de abogado. Ejercía en Buenos Aires y consagraba gran parte de su vida a la lucha por los derechos de los pueblos autóctonos. Tenía entonces el lugar de líder al interior del grupo, y tuve la suerte de que hubiera sido él quien me presentara. Él explicó que yo era francesa y que estaba haciendo un trabajo sobre Amaicha y que, para esto, yo necesitaba estar informada acerca de lo que allí pasaba. Al final de la reunión, una mujer de edad avanzada tomó la palabra y dijo que había traidores en la asamblea y que le parecía que alguna gente no tenía razón para estar allí.

Respecto de los «traidores», comprendería más tarde, ella hacía alusión a los aliados de Héctor Cruz, quienes jugaron un rol ambiguo al interior del Consejo de Ancianos. Pero me preguntaba si acaso esto no estaba destinado

para mí también. En relación a aquellos «que no tenían razón para estar allí», me sentí involucrada. Este sentimiento estaba ciertamente acentuado por el hecho de que yo misma no me sentía en mi lugar en aquel sitio de «conspiración política». Pero, el frecuentarlos era muy enriquecedor desde un punto de vista etnográfico respecto de los desafíos de las reivindicaciones indígenas de hoy en día, y me parecía importante asistir.

Después de la reunión, otra mujer de edad avanzada se acercó a mí, diciéndome que tenían la suerte de tener una hermosa francesa como yo entre ellos. Estas dos actitudes opuestas me parecen representativas de los sentimientos de atracción, o por el contrario, de desconfianza que puede inspirar el extranjero. Mi presencia en los medios politizados era, sin embargo, propicia para darme un estatus de espía.

¿Espía o revolucionaria?

La libertad del extranjero comprende muchos peligros. En las revoluciones de todo tipo, el partido atacado ha denunciado a provocadores externos que actúan por intermedio de emisarios o de agitadores (Simmel, 1999: 665). La presencia del extranjero en esos momentos de crisis o de revuelta política puede ser efectivamente instrumentalizada. Me ha sucedido de constatarlo a mis expensas. En Ancajuli y Chasquivil, zonas de alta montaña donde los habitantes están en toma por conflictos agrarios, se organizan en «comunidad indígena». Su objetivo es ser comprendidos en su lucha por sus tierras contra los *terrateñientes*, los cuales ejercen, para muchos, una relación cargada de dominación.

Pasé tres semanas en aquella región situada sobre la otra ladera de la montaña junto a Amaicha. El hecho de que ellos se organizaran en comunidad indígena me parecía muy interesante: la observación de la génesis de un movimiento siendo propicia para develar las problemáticas y los mecanismos. Yo quería especialmente comprender cuáles eran las representaciones del indio de parte de los habitantes de aquellas zonas aisladas, que habían sido llevados, en ese contexto político, a reconocerse como tales.

Yo vivía donde unos parientes de doña Mira, instalados en Ancajuli, e iba de poste en poste, introducida por una de las niñas jóvenes de la casa, quien era la que me presentaba. Yo explicaba que estaba haciendo un trabajo, a objeto de conocer mejor el modo de vida de la región y les preguntaba si podía, eventualmente, tener una entrevista con ellos. No todos aceptaron pero algunos que ya me había visto, y sabiendo que estaba muy vinculada con ciertas

familias locales, me abrieron su puerta. Yo formulaba preguntas acerca de su modo de vida, acerca de la historia de su región y les pedía enseguida que me hablaran de los indios, lo que sabían, lo que pensaban y si se sentían ellos mismos indios. Algunos me respondieron libremente, otros me daba sólo un poco de información al respecto, sospechando que yo pudiera estar al servicio de los *terratenientes*, sus adversarios en esta lucha por las tierras. Yo me encontraba confrontada por el hecho de que el discurso posee procedimientos de «exclusión» y de «interdictos». Michel Foucault, en *L'ordre du discours*, deja en evidencia que al interior mismo del discurso no se tiene el derecho de decir todo, no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que «sólo importa quién no puede hablar de cualquier cosa» (Foucault, 1971: 11). Algunos me oponían, entonces, un silencio cargado de sentido, en cuanto a las problemáticas de la condición de indio en este contexto de conflicto agrario.

Aprendí al momento de esa estadía que una reunión tendría lugar y que alguien del exterior llegaría a ayudarlos en su organización. Esta reunión tenía un carácter clandestino, y no logré saber más al respecto. De regreso en Amaicha, me di cuenta que mi presencia en este contexto conflictivo con carácter «revolucionario», había sido instrumentalizada. Un amigo que vivía en Tucumán, pero que conocía muy bien la alta montaña pues era responsable de instalaciones de antenas para la radio, me llamó de emergencia. Una de las *terratenientes* lo había llamado por teléfono a objeto de saber más acerca de mí. Ella sospechaba que yo había alzado la gente contra ella y que había fomentado una «reunión secreta», reunión de la que sólo supe que tendría lugar. Algunos habitantes le habrían reportado que yo era el «agente externo» con el fin de distraer el foco de la verdadera reunión, la cual desgraciadamente se realizó sin mí. Esta mujer había llamado a la embajada solicitando información acerca de la calidad de mi estadía y se había informado sobre las modalidades de una eventual expulsión del país. Sus relaciones en las esferas políticas podían justificar los peores temores. En esta situación, me fue asignado un rol de elemento perturbador que sobrepasaba ampliamente el objetivo de mi investigación. Sólo logré sentir más violentamente la soledad ligada a mi estatus de extranjera, así como también el peligro que eso podía representar.

Conclusiones

Tal como lo describe muy bien Michel Agier en *La sagesse de l'ethnologue*, el trabajo de terreno es, ante todo, una experiencia relacional (Agier, 2004: 35).

Es entonces importante analizarlo con el fin de alcanzar al máximo la objetividad deseada en un trabajo de carácter científico.

Analiqué aquí mi paso progresivo de un estatus de extranjero al de «extranjero familiar» tal como lo describe Simmel (Simmel, 1999). Teniendo sólo puntos comunes generales para compartir con mis anfitriones, vi la comodidad que esto podía representar. Efectivamente, al no estar implicada en las interrelaciones locales que pudieran ser generadoras de divisiones, sobre todo al momento de mis primeras indagaciones, pude así tener acceso a confidencias a veces sorprendentes, que mis informadores no habrían entregado a sus cercanos. Mi posición, mezcla de proximidad, de distancia y de neutralidad, podía efectivamente darme una ventaja, un poco como nos confiaríamos a un psicoanalista que nos escucha, sin por eso estar implicado directamente en nuestra vida cotidiana.

Hemos visto, sin embargo, que la relación de proximidad que se puede tener con el extranjero es susceptible de transformarse en distancia, según las situaciones. La intimidad que se había creado con algunos en los inicios, se transformó enseguida en distancia en el contexto terrible de crisis que atravesaba Argentina en el 2002. El rencor hacia el FMI y Occidente, se volvía cada día más palpable y yo encarnaba, muy a pesar mío, el extranjero que venía del «primer mundo». Es así, entonces, que podemos hablar de la comodidad de esta posición de extranjería, que en ciertos casos puede transformarse en un problema cuando se encarna otro sitio hostil, incluso dañino. Hemos visto también que la presencia del extranjero en los momentos de crisis o de revuelta política podía igualmente ser instrumentalizada. Ese fue mi caso al momento de mi investigación en un lugar donde los habitantes luchaban contra los propietarios de las tierras y se estaban organizando en «comunidad indígena» con el fin de poder reivindicar derechos sobre el territorio. Ellos aprovecharon mi breve presencia para instrumentalizarla y asignarme la responsabilidad de esos movimientos de contestación en los que, sin embargo, yo no había participado. Como dice Simmel, la libertad del extranjero comprende muchos peligros, entre éstos servir de chivo expiatorio. Al describir estos aspectos diferentes del estatus de extranjero, también describí las múltiples posiciones que pude tener en el terreno. Mostré que las percepciones y las esperas que mis anfitriones pudieron haber tenido respecto de mí, eran muy diferentes según me encontraba en presencia de campesinos locales, de pueblerinos viviendo del turismo, o de aquellos implicados en las organizaciones indígenas locales. En las zonas aisladas, como en la alta montaña, la presencia de extranjeros era insólita, y

es así como fui percibida bajo diferentes ángulos para finalmente introducirme al interior de las relaciones de parentesco prioritarias en esta sociedad de tipo «tradicional». Mi estatus era muy diferente en el pueblo un poco más urbanizado de Amaicha. La frecuentación turística ha contribuido a darme un estatus de turista. Estuve en el corazón de las relaciones de comercio en las cuales mi presencia se inscribió. Por el contrario, mi presencia era mucho más delicada en los contextos de revueltas políticas. Estuve en el corazón de conflictos, y como vimos, mi presencia estuvo a veces instrumentalizada por unos y otros, haciéndome sentir aún más violentamente el estatus precario y vulnerable del extranjero lejos de sus redes sociales y familiares.

La descripción de esos estatus diferentes que me eran asignados, según los entornos de observación, me permitió analizar su organización social específica. Hablar de mí me permitió, entonces, hablar de los otros y mostrar que la manera en la que era percibida era reveladora de las relaciones sociales que afectan estos diversos medios de observación.

Referencias

- AGIER, Michel (2004). *La sagesse de l'ethnologue*. París: L'Œil Neuf Éditions.
- ALBERTI, Giorgio y Mayer ENRIQUE (compiladores) (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- APPADURAI, Arjun (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la colonisation*. París: Payot & Rivages.
- BERNARD, Carmen (1992). *Pindilig. Un village des Andes équatorienne*. París: Editions du CNRS.
- BOULLOSA-JOLY, Maité (2006). *Re-devenir Indien en Argentine. Amaicha et Quilmes à l'aube du XXIème siècle*. Tesis doctoral. EHESS.
- BOURDIEU, Pierre (1965). *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. París: Les Editions de Minuit.
- CONORD, Sylvaine (2000). On va t'apprendre à faire des affaires. Echanges et négoce entre une anthropologue-photographe et des juives tunisiennes de Belleville. En *Journal des Anthropologues*, 80-81: 91-117.
- DEVEREUX, Georges (1980). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. París: Flammarion.
- FOUCAULT, Michel (1971). *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. París: Gallimard.

- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1992). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- ISLA, Alejandro (2002). *Los usos políticos de la identidad. Indigenismo y Estado*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias.
- MURRA, John V. (1988) «El Aymara libre de ayer». En Xavier Albó (comp.), *Raíces de América. El mundo Aymara* (pp. 51-73). Madrid: Alianza.
- PIETTE, Albert (1992). «La photographie comme mode de connaissance anthropologique». *Terrain*, 18: 129-136.
- SIMMEL, Georg (1999). «Excursus sur l'étranger». En Georg Simmel, *Sociologie. Etudes sur les formes de socialization* (pp. 663-668). París: PUF.
- . (1992). *Le conflit*, Saulxures: Circé.

Sobre la autora

MAITÉ BOULLOSA-JOLY pertenece a la Université d'Amiens, Francia. Su correo electrónico es <maite.boullosa@wanadoo.fr>.