

¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi¹

Where is the Border? Fieldwork Biases and Problems of Scale in Ethnic Structuration in Sápmi

ÁNGEL DÍAZ DE RADA

Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

RESUMEN

En este ensayo se explora un aspecto de la experiencia de campo frecuentemente ignorado en las revisiones autobiográficas de los procesos de investigación: la formación de la *sensibilidad teórica* del etnógrafo, como consecuencia de la práctica de campo. Basándose en investigación realizada en una localidad del norte de Noruega, Guovdageaidnu, considerada allí núcleo de la cultura “sami”, este ensayo presenta el proceso de reconstrucción de la sensibilidad analítica del autor: la transformación de sus prejuicios teóricos sobre las relaciones interétnicas entre “noruegos” y “samis” en herramientas analíticas dotadas de una mayor potencia interpretativa. El juicio previo de carácter teórico, fundamentado ya en este caso en el conocimiento de un cuerpo de bibliografía pertinente para un análisis de la relación interétnica alejado del esencialismo y la reificación, se presenta aquí como insuficiente, mostrando cómo el autor, con ese bagaje previo de

¹ Una primera versión de este ensayo fue presentada en el XXV Curso “Julio Caro Baroja”, organizado en octubre de 2005 por el Departamento de Antropología de España y América del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. Agradezco al profesor Fermín del Pino su invitación para participar en ese curso, y sus comentarios críticos. Este texto ha sido posible gracias a los siguientes apoyos: en 2000, recibí una ayuda del Departamento de Exteriores del Gobierno Noruego (*Utenriksdepartementet*) para el estudio de la lengua sami en la Universidad de Tromsø. Inicié el trabajo de campo en 2001. En 2002 me beneficié de una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6898) complementada con otra del Vicerrectorado de Investigación de la UNED. En 2003, el trabajo de campo fue posible gracias a una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 7092) complementada con una Ayuda del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación,

lectura, sigue aún *operando en el campo* con una sensibilidad orientada a comprender la etnicidad como una relación entre sujetos sociales dicotómicos y reificados.

Palabras clave: Etnografía, Sensibilidad teórica, Etnicidad, Relaciones interétnicas, Esencialismo, Reificación, Noruega septentrional.

SUMMARY

This essay explores an aspect of the fieldwork experience which is often neglected in autobiographic reviews of the research processes: the formation of the ethnographer's *theoretical sensibility*, as a consequence of fieldwork practice. Based upon research carried out in a town in Northern Norway, Guovdageaidnu, which is considered to be a kernel of the "saami" culture, this essay presents the process of reconstruction of the author's analytical sensibility: the transformation of his theoretical prejudices into analytic tools endowed with a greater interpretative strength. The previous theoretical judgement, in this case based on the knowledge of a bibliography relevant for an analysis of the interethnic relation far away from essentialism and reification, is presented here as insufficient. That previous readership does not prevent the author from *operating in the field* with a sensibility that is still oriented toward comprehending ethnicity as a relation between dichotomous, reified social subjects.

Key Words: Ethnography, Theoretical Sensibility, Ethnicity, Interethnic Relations, Essentialism, Reification, Northern Norway.

Cultura y Deporte (PR2003-0276). Agradezco a todas estas instituciones su generosidad. Los mapas de las figuras 3 y 4 han sido reproducidos con permiso del profesor Aage Solbakk (Universidad de Tromsø). Manuela Cantón, Cristina Sánchez Carretero, Pedro Tomé, Fernando Monge, Waltraud Müllauer-Seichter, Nuria Fernández, José María Ripalda, David Teira, Livia Jiménez Sedano y Manuel Lóring han contribuido significativamente a mejorar la versión final de este texto. Muy especialmente, agradezco a Nils Øivind Helander, Kaisa Rautio Helander, Kjell Kemi, Liv Østmo y Jorunn Eikjok sus diálogos ricos en ideas y su hospitalidad durante mi trabajo de campo en Guovdageaidnu; y a Honorio Velasco su apoyo al ocuparse de mis asuntos en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED durante mis ausencias intermitentes a lo largo de cuatro años.

También me admira que puedas dudar acerca de la relación, cuando ves que no puede radicar en un único e idéntico sujeto. La relación siempre implica a dos y ¿quién podrá dudar de que a partir de la tendencia mutua de dos se genera algún movimiento? [...]. Propiamente se dice que está en reposo aquello que subsiste por sí mismo y no necesita de ningún sujeto para existir; pero no es incongruente juzgar que aquello que existe en otro porque por sí mismo no puede existir, está en movimiento.

Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza* (siglo IX)

No está claro por qué aquello que es caracterizado como múltiple, fragmentado y fluido debería ser conceptualizado como “identidad”.

Brubaker y Cooper, “Beyond ‘Identity’” (2000)

¿CUÁNTAS PIERNAS TIENE UNA PERSONA?

Colorida boda sami en Rena

(*Østlendingen*, 3 de julio de 2005)

Kate Langsthagen

En Rena se produce el encuentro entre dos culturas, dos idiomas, dos razas y, lo primero y principal, una unión de una pareja enamorada. Es una boda en la iglesia de Åmot. Nunca antes la iglesia ha recibido tantos invitados del norte; por el lado de la novia, en la vieja iglesia de Østerdal, hay una rica colección de trajes samis.

Cada uno con su traje popular

Cuando el organista toca la marcha nupcial y se abren las puertas, entran la novia y el novio y recorren el pasillo cada uno en su traje popular. Nils Arve Lund, de Rena, vestido con el *bunad* de Østerdal, muestra orgulloso a la que será su esposa, Karen Magga Guttorm vestida con su tradicional traje sami de novia, su corona y una colorida banda como velo. Nils Arve viajó al norte siendo un soltero de Østerdøl para trabajar, y allí encontró su gran amor, en una familia (*reindrifstbygda*) dedicada al reno, Rovdok, a las afueras de Karasjok. Y después de doce años de convivencia eligieron darse el uno al otro el sí en Rena, a pesar de que viven en Karasjok.

[...]

Una gran expectación

Cuando la pareja salió de la iglesia ya como marido y mujer, ellos y su gran cortejo nupcial concitaron una gran expectación en el pueblo de Rena. Los coloridos trajes samis detuvieron la actividad de muchos comercios de Østerdal. Marchando hacia el centro, la pareja abandonó la iglesia en un coche decorado tanto con la bandera noruega como con la bandera sami, aún un poco más enamorados de lo que lo estaban cuando llegaron a la iglesia.

[...]

“Dos culturas, dos idiomas, dos razas” que se unen en matrimonio: dos grupos de parientes y allegados agrupados en dos partes de la iglesia separadas por el pasillo, cada uno a un lado de la virtual frontera étnica. Esa frontera, tal como es trazada en este artículo de prensa, pasa por entre dos grupos humanos como un río que divide las dos partes de un valle, o como la raya que separa a los estados con sus ciudadanos. Por detrás de los etnónimos de este texto —“sami”, “noruego”— quedan oscurecidas las complejidades de la vida social concreta. La novia es “sami” y el novio “noruego”, pero el artículo no señala que la novia es *también* “noruega”, como lo son la mayor parte de sus parientes que, sin embargo, hoy visten ropas “samis”, aunque no todos los días de su vida.

En el artículo final de su colección de textos *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, Harald Gaski ofrece otra imagen de la relación étnica, menos frecuente, pero algo más ajustada a la experiencia cotidiana de las personas (después de todo una no se casa todos los días): “una crianza más o menos tradicional en una sociedad noruega contemporánea —escribe Gaski— da a una persona más de dos piernas para mantenerse en pie, porque lo que uno obtiene es un arraigo y una fundamentación segura en ambas culturas; uno se encuentra con dos piernas en cada una de las dos culturas” (Gaski 1997: 200). Aún contando con la virtual existencia de “dos culturas”, esta imagen idealizada de Gaski nos ofrece otra impresión de la relación étnica: no se trata ya de una divisoria entre grupos alineados consistentemente a uno y otro lado de un espacio social, sino de una experiencia de fusión de identificaciones instalada en el interior de cada persona de carne y hueso.

Si te invitan a una boda como la que describe Kate Langsthagen en su artículo de *Østlendingen*, pero sobre todo, si lees ese artículo, puedes sacar la conclusión de que los etnónimos “sami” y “noruego” remiten a grupos sociales establemente definidos como tales y recíprocamente excluyentes, aunque susceptibles de complementariedad en su diferencia. Pero si vives durante una temporada en algún lugar del norte de Noruega con el propósito de entender mejor la dinámica étnica que, engañosamente, indican esos etnónimos, te verás confrontado una y otra vez con tu prejuicio teórico; te acabarás preguntando, como yo lo haré en este ensayo: ¿dónde está la frontera?. Y al hacerte esta pregunta agradecerás el haber destacado entre tus notas iniciales de lectura una advertencia como ésta de Vigdis Stordahl, a la que, años atrás, cuando aún creías que “sami” y “noruego” servían para mencionar a dos *grupos sociales diferenciados*, tal vez no prestaste demasiada atención: “El desarrollo general en Noruega tras la Segunda Guerra Mundial ha resultado en la integración Sami dentro del estado de bienestar noruego, y así, en la existencia de una sociedad sami mucho más diferenciada y compleja que en cualquier momento anterior” (Stordahl 1997: 150).

Ese feliz hombre con cuatro piernas que describe Harald Gaski sólo apunta, de un modo aún insuficiente, a la complejidad real del problema. El hecho es que, en el estudio de la etnicidad, romper la idea de una frontera entre *grupos sociales* no tiene por qué conducir automáticamente a ofrecer la imagen de una feliz cohabitación de identificaciones. En Sápmi, los perfiles de esta complejidad son variados. Para reconocer esta variedad es fundamental prestar atención al desarrollo del proceso de colonización por parte de los estados escandinavos y Rusia (también en su versión soviética) a lo largo de los últimos siglos. En el caso de Noruega, esa historia colonial se expresa en una sutil diferenciación geográfica. Las zonas tenidas por más auténticamente “samis”, situadas en el interior de la provincia de Finnmark, donde el número de hablantes de sami es muy importante y donde el pastoreo trashumante del reno fue y sigue siendo una importante actividad económica, experimentaron una presión colonial diferente de las zonas costeras de pesca, estratégica y económicamente más atractivas para el estado escandinavo (Cf. Pedersen 1999) (veáse las figuras 1 y 2). A lo largo del siglo XX fue haciéndose evidente que lo que allí se conoce como proceso de “norueguización” (*fornorskning, dáruidubttin*)² había desembocado en dos resultados: por una parte, una asimilación colonial al estado noruego mucho más acusada en la costa que en el interior, de la que tal vez el exponente más explícito es la pérdida generalizada del uso de la lengua sami en las poblaciones costeras; por otra parte, la formación de un estigma étnico y racial atribuido a la población considerada “sami”, especialmente acusado también en esas zonas de costa, y descrito por Harald Eidheim en su contribución al libro seminal compilado por Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Eidheim 1976).

Esa feliz imagen del hombre con cuatro piernas, esa coidentificación “sami” – “noruego” ha sido contestada con imágenes menos idílicas, regularmente basadas en datos procedentes de investigación producida en esas zonas costeras. Basándose en materiales procedentes de la zona de Kåfjord (*Gáivuotna*), Robert Paine ha criticado esa imagen de Harald Gaski, profesor de la Universidad de Tromsø (*Romsa*) nacido en Deatnu (*Tana*), esa imagen ideal del hombre con cuatro piernas, y ha ironizado sobre su claridad de ideas en torno a qué puede ser, en la vida actual, un “contexto sami” y un “contexto noruego”: las personas de Kåfjord no tienen en absoluto tan clara esa atribución, y la viven conflictivamente (Paine 2003: 312-313). Lina

² Conceptos como éste son importantes para posibles búsquedas bibliográficas por lo que ofrezco en primer lugar el equivalente en noruego y en segundo lugar en sami. En el caso de los topónimos, usaré la palabra en noruego y a continuación, entre paréntesis, la versión en sami.



Figura 1. Finnmark en Noruega.



Figura 2. Esquema de algunos de los lugares citados en el texto

Gaski ha escrito un ensayo con elocuente título: “¿Cien por cien lapón?”, en el que se discute la experiencia compleja y en muchos casos dolorosa de las identificaciones étnicas en las poblaciones de Evenes (*Evenášši*) y Skånland (*Skániit*). Al iniciar su ensayo, la autora se presenta a sí misma de este modo: “me cualifico como portadora de ambas partes, tanto sami como noruega, y pese a todo de manera incompleta en ambas partes” (Gaski 2000: 8). Así, no ya con cuatro piernas, sino con una combinatoria de cojeras. Y aún, en otro texto escrito por Astrid Sween en el anuario de Varanger (*Várjjat*) se presenta un matrimonio interétnico en el que la esposa, nacida en Deatnu (*Tana*), declara que sus padres tienen ascendencia “noruega”, “sami” y “finlandesa”, y que ella se siente capaz de “utilizar lo que desea de cada cultura” (Sween 1996: 139): ¿son, por lo tanto, seis piernas en este caso?

La base de mi trabajo de campo fue Kautokeino (*Guovdageaidnu*), un lugar situado en el interior de Finnmark donde más del noventa y cinco por ciento de la población habla sami cotidianamente; y donde comúnmente se reconoce que el proceso de norueguización ha sido incapaz de destruir la experiencia de una continuidad biográfica específicamente “sami”, incluso en comparación con otras poblaciones de esa región interior. En *Guovdageaidnu*, donde las personas son ciudadanos “noruegos”, la samicidad (*sámevuohhta*) funciona como un supuesto.

El hilo fundamental de este ensayo es el relato de mi experiencia de campo en un aspecto concreto: la transformación de mi sensibilidad analítica al abordar el estudio de la etnicidad. Este relato hará hincapié en experiencias concretas de investigación que me ayudaron a percibir mis propios prejuicios iniciales sobre lo que es, teóricamente, un espacio de relaciones interétnicas. En conjunto, esas experiencias concretas contribuyeron a cuestionar un núcleo fundamental de prejuicio: la creencia de que, para estudiar un espacio de relaciones interétnicas, es preciso *identificar los grupos étnicos* que, como grupos empíricos más o menos estructurados de personas, actúan en ese espacio. En este ensayo quiero mostrar, analíticamente, las claves que configuran ese prejuicio teórico, instalado con potentes herrajes en nuestro sentido común más íntimo. Instalado, asimismo, en el debate agonal que, a mi juicio, todo investigador de campo en un espacio interétnico debe afrontar tarde o temprano: ¿cómo dar cuenta de su información de campo sin proyectar sobre las personas que viven su propia vida imágenes de identidad inconsecuentes con esa vida? ¿cómo abordar, analíticamente, la *identidad*, cuando tus datos piden a voces una renuncia a esa categoría?

A la hora de percibir y analizar tal prejuicio, lo que cuenta en este ensayo es mi propio desarrollo como investigador: lo que cuenta es la persistencia de esa ofuscación *in extremis*, contando con que mi punto de parti-

da para emprender esta investigación en Sápmi³ no era en modo alguno el de un ingenuo principiante. Es decir, lo que cuenta es la siguiente toma de conciencia: ¿qué pasos *analíticos* hay que dar para empezar siquiera a leer nuestro diario de campo en una clave tal, que no prefiguremos el espacio de la etnicidad como lo hace la periodista de la colorida boda sami? La experiencia que relataré en este texto insistirá, por tanto, en la idea de que la mera aprehensión teórica de algunos supuestos dinámicos básicos, como que la etnicidad no cualifica a un grupo, sino a una relación; que la identidad es un proceso y no una estructura fija e inmanente en el sujeto; o que los agentes producen etnicidad y no a la inversa; no implica que el investigador de campo está ya *capacitado* para superar prejuicios sólidamente anclados en su persona. Se puede, como fue mi caso, tener muy claro todo eso de antemano, y sin embargo buscar obstinadamente lo contrario de lo que esos supuestos básicos predicán: grupos étnicos estructurados. El estudio de esa obstinación se presentará aquí con su beneficio *teórico*, es decir, una mirada renovada al espacio de las relaciones interétnicas que permita proseguir en el futuro con un esquema conceptual definitivamente consecuente con esos supuestos básicos. Relataré por tanto el derrumbamiento de esa *reificación*, siguiendo con ello la transparente fórmula de Gerd Baumann: “Probablemente, conocer lo que implica este término [reificación] sea el paso más importante para convertir a una persona en un científico social” (Baumann 2001: 84).

Desde que, en 1969, Fredrik Barth publicase la primera edición de su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976) hasta la formulación de sus intuiciones sobre la sociedad como un “sistema abierto de desorden” (Barth 1992: 21) puede seguirse una trayectoria de progresivo cuestionamiento de los principios interpretativos del estructural-funcionalismo, y, en particular, el que presume la existencia inmediata y transparente de los alineamientos sociales en grupos estructurados. Es claro que Barth ya vio la complejidad del asunto en 1969, y aún antes, en un ensayo de 1966 titulado *Models of Social Organization* (Barth 1966, 1976). En estos textos, Barth propuso un modelo transaccional para comprender la dinámica de las *formas sociales*, y un concepto de frontera étnica de carácter operacional: una frontera que se produce y eventualmente se reproduce en las interacciones prácticas de sujetos culturalmente diferenciados. Su gran aportación fue, sin duda, llamar la atención sobre el hecho de que, empíricamente, la frontera étnica no es una frontera territorial, externa a la acción de las personas y los grupos, sino una frontera simbólicamente atribuida en el flujo de la interac-

³ Esta palabra designa, en sami, el territorio ideal, sin fronteras y transnacional, que los que la enuncian se atribuyen a sí mismos y a quienes consideran “samis”.

ción⁴. Sin embargo, esta reformulación dinámica y transaccional del concepto de frontera pugna en su texto original con una creencia firmemente arraigada en la tradición antropológica: la creencia en la existencia de culturas diferenciadas atribuidas a grupos estructuralmente diversos. Barth nos hizo comprender que la frontera étnica no podía ser simplificada hasta el extremo de una frontera territorial, pero nos dejó seguir creyendo en la virtual existencia de fronteras actuadas y representadas en el contacto *entre* grupos étnicos: *Los grupos étnicos y sus fronteras*.

Brubaker y Cooper han indicado, por ejemplo, cómo la influencia de Barth en la investigación sobre etnicidad en África ha dejado intacta la “tendencia a subrayar la formación de fronteras más que su cruzamiento” (Brubaker y Cooper 2000: 21); y ello a pesar de que los investigadores han partido del argumento de la producción histórica y en consecuencia no-primordial de los grupos étnicos. Cuando yo acudí a Guovdageaidnu había estudiado a Barth detalladamente como parte de mi preparación teórica para el campo, y por tanto había experimentado en mi propia piel el desfase entre la expectativa de teorizar acerca de grupos étnicos estructurados y la expectativa de comprender la dinámica fluida de su estructuración. Este desfase es, seguramente, tan viejo como la antropología, y se ubica en la línea de flotación de un concepto de identidad cultural insular, que se filtra hasta los huesos de nuestra tradición disciplinar. En el ámbito específico de los estudios de etnicidad, Brackette Williams ha identificado a Ronald Cohen como uno de los pioneros en señalar a la orientación estructural-funcionalista como responsable de ese desfase (Williams 1989: 413 ss.; Cohen 1978).

Más de veinte años después de la publicación de su colección seminal de textos, Barth argumentó contra las visiones de la sociedad que “insinúan sutilmente que el estado-nación es el modelo implícito de toda forma de sociabilidad humana” (Barth 1992: 18; Cf. García 2001). Yo entiendo que esta crítica es también una honesta autocrítica. Pues, a mi juicio, es ese modelo implícito del estado-nación el que transportó al campo de la etnicidad la creencia de la frontera entre grupos dicotómicos. El trayecto de Barth que me interesa destacar aquí para introducir mis propias perplejidades durante mi trabajo de campo, puede resumirse al poner en continuidad estos dos textos:

1. Analíticamente —escribía Barth en 1969— los contenidos culturales de las dicotomías étnicas parecen ser de dos órdenes: 1) señales o signos manifiestos: los rasgos críticos que los individuos esperan descubrir y exhiben para indicar identidad y que son, por lo general, el vestido, el lengua-

⁴ Thomas Hylland Eriksen resumió en 1991 las limitaciones individualistas y ahistóricas del enfoque original de Barth (Eriksen 1991: 128-129).

je, la forma de vivienda o un general modo de vida, y 2) las *orientaciones de valores básicos*: las normas de moralidad y excelencia por las que se juzga la actuación (Barth 1976: 15. La cursiva es mía).

2. Ningún constructo o *extracto de valores o de orientaciones generalizadas de valor* producido por el analista —escribía en 1993— podrá predecir los cambios de perspectiva, la relevancia y la revocación cambiantes, que constituyen la esencia de la acción humana y su interpretación por parte de los actores y sus círculos sociales. Estos acontecimientos deben ser contemplados a través del espejo de la cultura, tal como éste es utilizado por la gente real a lo largo de su vida (Barth 1993: 44. La cursiva es mía).

Cuando viajé a Guovdageaidnu por primera vez en 2001 para estudiar la etnicidad “sami”, con un proyecto titulado: “La construcción de la pertenencia. Prácticas expresivas y apropiaciones de la identidad entre ‘samis’ y ‘noruegos’ en Guovdageaidnu (Noruega)” *yo creía* estar ya situado en una perspectiva que impide considerar la construcciones étnicas al margen de las prácticas concretas de los actores sociales, y que niega de antemano la existencia inmediatamente dada de grupos étnicos dicotómicos. Aquí recurriré a mis materiales de campo para ilustrar hasta qué punto, sin embargo, mis acciones de investigación se vieron movidas recurrentemente por ese prejuicio, y cómo las personas de Guovdageaidnu me enseñaron a poner en duda, consistentemente, la imagen de una frontera estructural, no sólo en el campo de la etnicidad, sino en muchos otros campos.

El último propósito de este ensayo, en el que perseguiré la formación de mi propia subjetividad analítica, será reflexionar sobre los órdenes de vida social que confieren *realidad* a esas imágenes étnicas problemáticamente entrelazadas: dos piernas en uno de los dos lados, dos piernas en los dos lados, cojeras, más de dos o cuatro piernas. Para ello propondré la idea de que estas imágenes conviven en diferentes escalas de práctica, y que una de las tareas fundamentales que ha de emprender nuestra disciplina en este terreno es mostrar, con el mayor detalle posible, cómo es que esas escalas se articulan en la acción y en el discurso público, y a qué clases de procesos sociales responden (Cf. Jenkins 1994, Barth 1992: 24 ss.; Eriksen 1991).

NO BUSCAS LO EXÓTICO, Y SIN EMBARGO LO BUSCAS

Di los primeros pasos en este proyecto tres años antes de publicarse mi libro *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza* (Díaz de Rada 1996). Mis trabajos de campo previos, con Francisco Cruces en el Valle del Jerte sobre el ciclo ritual (García *et al.* 1991) y el orientado a mi tesis doctoral sobre educación escolar en dos instituciones de Madrid, me habían instrui-

do en lo que por entonces se denominaba “Antropología en casa” (Jackson 1987), una antropología basada en la etnografía detallada de contextos de tu propia sociedad. Persiguiendo el análisis del trabajo burocrático sobre los vínculos sociales, que había madurado en mi investigación de contextos escolares; y alentado por lo que entonces consideraba un discurso bloqueado sobre la etnicidad y las políticas de estado en España como consecuencia de un paisaje de terrorismo y de muerte, comencé a pensar que convendría marcharse lejos, a otra parte, a un escenario de etnicidad en paz, para investigar con tranquilidad el siguiente problema: ¿bajo qué otras imágenes de contacto cultural cabe concebir la relación entre burocracia de estado, construcción etnonacional y sentidos subjetivamente vividos de la pertenencia social?

La lectura accidental de un texto de Greta Roland sobre la institucionalización en la Laponia noruega de una escuela “indígena” de estudios superiores, que llevaba por título “A University in the ‘Fourth World’: The Self-Determination of the Norwegian Saami” (Roland 1993), me ofreció una primera imagen de la por entonces ya amigable relación entre las políticas estatales de Noruega y su minoría colonial. Ahí podía haber un buen campo de estudio. Mi interés se reforzó cuando, en el Congreso de la EASA de 1994, descubrí un magnífico libro de Harald Eidheim que recogía una colección de ensayos etnográficos producidos en distintas poblaciones en Sápmi. El libro, publicado por primera vez en 1971, llevaba por título *Aspects of the Lappish Minority Situation* (Eidheim 1990). La riqueza de estos textos radicaba, a mi modo de ver, en el tratamiento abierto de la negociación de las identificaciones étnicas entre “samis” y “noruegos”, ajeno a todo maniqueísmo ideológico, un tratamiento que, según lo veía entonces, sólo podía ser posible en condiciones de auténtica paz social. En esos textos encontré una aproximación a la etnicidad inspirada en las nociones de integración, complementariedad y conflicto negociado, y no sólo en la noción de exclusión; y, lo que por entonces era para mi fundamental, alejado de toda exotización de la diversidad. Los textos de Eidheim me hablaban de una población lejana, con una lengua lejana, pero también de procesos muy similares a los que yo había estudiado en mi propia casa; una etnografía sensata, alejada de todo primordialismo espurio, de todo primitivismo y de todo nativismo.

Estos elementos de mi motivación, que podrían considerarse manifiestamente anti-exotizantes, contrastan abiertamente con mis primeras impresiones en Sápmi. En el verano de 1995 hice un viaje de vacaciones con mi compañera por Escandinavia, con el objeto de recorrer, prospectivamente, algunos emplazamientos de población “sami”. El aliciente de mi proyecto era precisamente el de encontrar una población integrada en su diferencia.

Por lo tanto, conscientemente, no esperaba hallar frontera cultural alguna entre lo que había visto en Oslo y lo que iba a ver en los emplazamientos tenidos como “auténticamente samis”⁵. Con todo, me irritó enormemente haber viajado hasta allí para no poder contemplar ninguna muestra auténtica de la “cultura sami”. A título ilustrativo, destaco aquí algunas notas de ese viaje:

Suecia. Laponia. Jokkmokk.

Esto es una zona muy turística en esta época del año, y me imagino que también en otras. Estas localidades —hasta ahora hemos parado en tres (Vilhelmina, Arvidsjaur y Jokkmokk)— tienen todo tipo de servicios, oficina de turismo y aspecto de ciudades de EEUU.

A mí me parece que por aquí el asunto de los lapones es más nominal que otra cosa, empezando por el nombre de la región sueca ‘Lappland’.

De todos modos, aparte de los nombres (una cerveza ‘de Laponia’, un ‘Hotel Laponia’ en Arvidsjaur con aspecto y comida internacionales) la presencia de ‘lo lapón’ es cada vez mayor...

Museo de Jokkmokk, donde una recepcionista que hablaba español (Y quería largarse a Perú) me ha vendido varios libros y una gramática de Lapón-Noruego [...].

El museo, montado con gran cuidado expositivo (como es habitual en estos países), con multitud de explicaciones, maquetas, maniqués, voces grabadas... va confirmando esta impresión de que Laponia es, para los visitantes y también para una parte de los propios lapones (cultivados), una mezcla de paraíso turístico con aires de explotación de la imagen del buen salvaje [“No teníamos leyes porque no nos hacían falta” —reza el folleto explicativo del museo], y una identidad cuyos indicadores externos aún están por descubrir. A ver si va a ser una identidad de conciencia...

Al repasar estos vergonzantes textos propios, repletos de prejuicios esencialistas, en los que yo devaluaba por inauténtica lo que entonces denominé como una “identidad de conciencia”, debo señalar que yo me tenía por etnógrafo relativamente experimentado. También debo insistir en que ya había leído a Barth y a Eidheim. Yo *no buscaba* un grupo humano radicalmente exótico. Yo no buscaba un grupo humano visiblemente acotado en el interior de una frontera. Y sin embargo, esos textos que acabo de mostrar indican que sí buscaba el exotismo, movido por el ancestral prejuicio antropológico de que lo auténtico se oculta detrás de alguna clase de frontera cultural *explícita*: “Los rasgos críticos que los individuos esperan descubrir y exhiben”, de los que hablaba Barth (*supra*, 1976: 15).

Esa andanada de prejuicios estuvo a punto de dar al traste con el proyecto, porque, ¿para qué me iba a ir tan lejos, a aprender dos lenguas ex-

⁵ En particular, durante aquel viaje, Inari (Ánar) en Finlandia, y Karasjok (Karášjohka) y Guovdageaidnu en Noruega.

trañas, y a sufrir las inclemencias del Ártico para estudiar *un grupo* que no era diferente de ningún otro, y que además era invisible? Tardé algún tiempo en recordar la vieja advertencia de Geertz, que conocía intelectualmente desde hacía una década: no estudiamos *grupos*, sino problemas *en grupos*; y algún tiempo más en conocer la excelente colección de ensayos de Terje Brantenberg, Janne Hansen y Henry Minde, *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government* (Brantenberg *et al.* 1995). Al leerla aprendí que la arena específica del juego etnopolítico en situaciones de colonización histórica es, precisamente, la elaboración de una conciencia reflexiva y de una expresividad que pugnan por la visibilidad pública. Como turista no vi “samis”, y ahora puedo decir que, como etnógrafo que ha producido ya el grueso de su material de campo, cada vez que hablo con un “sami” veo mucho más que un “sami”. En realidad, esta conversión, cuyos hilos teóricos desgranaré más adelante, no tiene mucho de especial, pues también esperaba que cada vez que un “sami” habla conmigo, vea algo más que un “español”.

Finalmente decidí continuar con el proyecto, fijándome en un lugar que podía ser interesante debido, precisamente, a la misma clase de prejuicios que me habían ahuyentado de los otros lugares:

Kautokeino —se lee en mis notas de aquel viaje.

Uno de los folletos turísticos explica que en Kautokeino hay unos 3000 habitantes, de los cuales el 85% habla sami, y una cierta cantidad se dedica a la cría de renos. [...] Creo que este lugar, lejos de ofrecer un aspecto ‘indígena’ —hay todo tipo de servicios y está absolutamente modernizado— podría ser ideal. Muchas casas tienen su *lávvu* (y se ve que la usan). Hablan sami, y en un rato he visto a un señor mayor que venía de comprar y a una señora que iba a tirar la basura vestidos con indumentaria sami [...]. No es muy notorio, pero al menos hay algún indicador externo.

Como se ve, aquello no me pareció aún muy “indígena”; sin embargo, parece que aprecié que Guovdageaidnu encerraría las virtudes de alguna clase de esencia cultural contenida en el frasco de la frontera étnica. O, rompiendo una lanza a mi favor, puse en práctica la única enseñanza válida que quizás nos queda, a la larga, de nuestro aprendizaje antropológico: no hagas demasiado caso de tus propios prejuicios. Ahí comencé propiamente el proceso etnográfico.

En el año 1996 me matriculé como alumno de Noruega en la Universidad Complutense de Madrid, donde recibí las clases de Erna Høybjør durante tres cursos académicos. Después, durante el invierno y la primavera de 2000, pasé cinco meses estudiando sami en la Universidad de Tromsø, donde aprendí a leer el idioma y sus rudimentos orales con las enseñanzas de Johanna Ijäs. Desde entonces no he abandonado un constante aprendi-

zaje idiomático, aunque comencé a desenvolverme en sami ya en Guovdageaidnu, durante mi primera estancia de campo en otoño de 2001. Dos estancias de campo adicionales en otoño de 2002 y en otoño de 2003 completaron el grueso del material de campo del que dispongo hoy en día. En total, conviví con las gentes de Guovdageaidnu durante once meses, e impartí clases de español en el centro universitario del que años antes había tenido noticia gracias al artículo de Greta Roland.

UNA ESCENA DOMÉSTICA

Años después de mi viaje turístico, en mi primera estancia de campo, todavía debía de estar instalado a mi pesar en mis inconfesados motivos exóticos, a juzgar por unas reflexiones escritas en mi diario sobre la inevitable decepción del etnógrafo por la pérdida de las imágenes exóticas. Karen, una alumna mía del curso de español, me invitó una noche a cenar en su casa con su familia. No era la primera vez que en Guovdageaidnu me abrían las puertas de una casa. Pero sí era la primera vez que visitaría una casa invitado por personas que no se situaban en el entorno universitario del lugar. A pesar de que por entonces llevaba varios meses hablando sami, y de que lo utilicé constantemente antes, durante y después de la cena, una de mis primeras anotaciones en el diario, resultado de esa visita, es la siguiente: “imposible determinar, en esta casa, qué es y qué no es sami”. Este comentario es indicativo de mi orientación dicotomizadora, a la busca de una samicidad sustantiva que mi dispositivo analítico pudiera ordenar con relativa facilidad. El comentario de mi diario puede resultar aún más elocuente si se piensa que también anoté lo siguiente: “para comer me han servido un delicioso guiso de ballena (“*bossu*”) y *luopmánat*”, un preparado de fresa ártica que es considerado, con razón, un postre succulento. En el interior de Finnmark, no es la carne de ballena, naturalmente, sino la de reno la marcada como “típica”. Sin embargo, la recogida de la fresa ártica durante el verano es una de las actividades más característicamente clasificada como “sami”, en el conjunto de las actividades de explotación del medio natural de la tundra que allí se conoce como *meahccástit*, ir al *meahcci*, el campo, para cazar, pescar, etcétera. También escribí:

La casa está decorada sin aparato ‘sami’. Aunque no faltan las fotos de los miembros de la familia ataviados con el *gákti*. En la percha de la entrada, cuelgan los *gávttit* de Johan⁶.

⁶ La atención selectiva hacia estos elementos explícitos de la samicidad en el ámbito doméstico se expresa también en el citado trabajo de la antropóloga Lina Gaski (2000: 1 ss.). ¿Un rasgo de la formación antropológica de nuestra sensibilidad?

Johan es el cabeza de familia, uno de los pocos habitantes de Guovdageaidnu que utiliza siempre el *gákti*, la casaca local, cuando sale a la calle. Además de ser docente en el Instituto de Enseñanza Media, Johan es un reconocido cantante de *luobti*, el canto tradicional.

Hoy no sé qué quise decir con eso de que “la casa está decorada sin aparato ‘sami’”, pero lo que sí es claro es que yo esperaba encontrar más “samidad”, o, para decirlo sin rodeos, más autenticidad étnica, en algún conjunto de objetivaciones externas. Como se ve, de una forma algo más moderada, yo continuaba instalado, años después, en el prejuicio del exotismo. Sin embargo, la familia de Johan y Karen es todo lo “sami” que puede ser una familia de Guovdageaidnu. En esa casa se habla sami, aunque ocasionalmente Karen, que aprendió sami como segunda lengua, conmuta con absoluta fluidez al noruego para dirigirse a los hijos. Johan, descendiente de una conocida familia de pastores de renos, vive hoy en día de su trabajo en la escuela estatal de enseñanza media, enseñando a los chavales, entre otras cosas, “un poco de noruego” y “un poco de sami”. Nadie dudaría en Guovdageaidnu de que no se puede ser “más sami”, valga la expresión, que los miembros de la familia de Karen y Johan. Pero ahí me encontraba yo, preguntándome qué era y qué no era “sami” en esa situación.

Como una especie de metálogo de la dicotomía implícita en mi pregunta (Cf. Bateson 1976), que nunca llegué a formularles por inadecuada, Johan habló conmigo de los estilos de enseñanza de los “pedagogos noruegos”, que, en su opinión, nunca han entendido el estilo conciliador de “los samis”. Para explicármelo, Johan me relató cómo se toman las decisiones sobre la trayectoria de las manadas de renos en la tundra: “tú no puedes saber hacia dónde vas de antemano. Según el tiempo que haga vas hacia donde crees que es mejor desplazarse; y luego, si es necesario, explicas a los otros lo que has hecho. Siempre hay un punto de acuerdo, pero tú haces y decides lo que te parece que es mejor en ese momento”. Alcanzar un punto de acuerdo puede ser necesario si tu manada ha invadido la trayectoria tradicional de otro grupo familiar de pastores; pero esa geografía de la trashumancia, que en las familias de pastores se organiza en rutas tradicionales (*jobtolagat*) y en emplazamientos sociales (*orobagat*), no es una geografía fijada de una vez por todas, y por ello el sistema de prácticas de trashumancia entra frecuentemente en conflicto con la rígida planificación territorial en *distritos*, propiciada por la moderna burocracia administrativa de la actividad (Landbruksdepartementet, 1978). Los distritos establecen fronteras territoriales que la práctica del pastoreo sólo puede considerar orientativas. Del mismo modo, según Johan (él mismo un ciudadano noruego trabajador de la escuela pública) los “pedagogos noruegos” están haciendo que nuestros chavales aprendan a pensar, cada vez más, en términos de “blanco o negro”.

Que, en la práctica, las cosas pueden ser blancas y negras, es algo que yo había puesto por escrito algunos años antes con mi colega Francisco Cruces (Díaz de Rada y Cruces 1994). Pero ahí estaba yo, preguntándome contra mi propia racionalidad por los elementos “samis” y “no samis” de lo que estaba comiendo, escuchando y sintiendo.

Mi visita a la casa de Karen y Johan dio para mucho. En mi diario tengo trece páginas de anotaciones. Allí hablamos de educación, y también mantuvimos una fructífera charla con una de las hijas de la familia, sobre los emblemas del vestuario tradicional y sobre los límites de la conversión de esos emblemas en productos para la venta turística. Karen y Johan me abrieron las puertas de su casa hospitalariamente, y me ofrecieron, en mi condición de extraño, una muestra de algunos de los temas que pueden constituir, ocasionalmente, debates públicos en la vida ordinaria de Guovdageaidnu y otras poblaciones de la región. Creo que fue al poner en orden en el diario los contenidos de esa escena doméstica cuando abandoné decisivamente el prejuicio del exotismo para pasar a valorar la enorme riqueza de materiales sobre etnicidad que Karen y Johan me habían servido junto con su deliciosa cena. Por eso escribí en el diario: “esto es mejor que el exotismo. Aquí se ven las complejidades [...] de la identidad en toda su extensión”.

Así tomé conciencia de las trampas de esta primera frontera, diríamos inmediata del trabajo de campo en un lugar distante. Tomé conciencia de que la alteridad radical no es sino una ficción improductiva; y descubrí que el valor de las personas de nuestro campo no radica en ser “otros”, sino sencillamente en que son seres humanos. Aún así, éste sólo fue el primer paso en el camino de los prejuicios del ordenado pensamiento estructural. Es verdad que allí aprendí a ver que Karen y Johan no eran ya, para mí, “samis”, sino seres humanos debatiéndose, como yo mismo, de vez en cuando, entre las múltiples escalas de sus identificaciones sociales, y eventualmente *étnicas*. Pero, como veremos a continuación, mi búsqueda de alguna clase de grupo estructurado no cesó, sino que continuó durante largo tiempo.

ARENAS MOVEDIZAS

A mi vuelta de la primera estancia de campo en Guovdageaidnu, ya en Madrid, tuve el siguiente sueño:

Era un lugar pantanoso, donde trabajaban unos científicos con bata blanca. Una especie de estación de investigación, aislada. Por alguna razón, yo había dejado una caja de libros [...] en una caseta próxima, en medio del campo, que venía a

ser un lugar más de la estación. Había llovido mucho y seguía lloviendo. El camino a la caseta estaba intransitable. Intentaba echar el pie porque me urgía coger la caja de libros, pero me hundía en el barro. Tanto me hundía que pensaba: “con el peso de la caja sobre mi cabeza —pues no puedo arrastrarla— voy a hundirme en esta ciénaga y me voy a ahogar”.

Esa sensación casi cinética de estar sobrellevando un peso en un terreno pantanoso reproducía bastante bien uno de mis estados íntimos frecuentes en Guovdageaidnu, y también la situación real de mis piernas, agotadas de caminar sobre la nieve y el hielo. Pero lo interesante de este sueño es que traduce bien mi obsesión fundamental durante esa primera parte de la investigación: el contraste entre el aséptico investigador con bata blanca, en su laboratorio aislado, y la realidad de un conocimiento que, conforme se acumula, te hunde más y más en las arenas movedizas de la vida social concreta. No es extraño por tanto que inmediatamente después de este sueño, haya anotado esta reflexión sobre el concepto de frontera, una crítica al lenguaje de los etnónimos, que, como recurso clasificatorio de los pueblos, constituye una de las piedras de asiento de nuestra disciplina:

“Sami”, “Inuit”, “Nandi”, la etnografía revela el carácter metafórico de estas etiquetas, inevitablemente generalizadoras, como una versión más de los ídolos baconianos. Como tales, constituyen un excelente ejemplo de los límites del lenguaje verbal para la expresividad teórica; los límites que el lenguaje verbal encuentra al tener que dar cuenta de la inefabilidad de los procesos sustantivos de la identidad cultural. [...] Mi impresión, en este momento, es que este problema plantea un círculo vicioso de impenetrabilidad: la tensión entre el pensamiento categorial y lo inefable, que constituye la dinámica de la poética social (Cf. Fernández y Herzfeld 1998). [...]

Por muy dinámico que sea, el campo de las identificaciones culturales y sus atribuciones recíprocas no parece funcionar como un mero establecimiento de frontera jugado a la par por sujetos situados a uno y otro lado (es decir, que no se parece, por ejemplo, a lo que sucede en un campo de tenis; o, mejor aún, a la dinámica del “fuera de juego” en un campo de fútbol).

Los materiales de campo me estaban alertando ya de que, en realidad, la relación interétnica no divide dos zonas homogéneas, demarcables e identificables con dos sujetos sociales alternos; al menos no en mi campo, y desde luego no en todas las escalas de la acción. Más que fundarse en la idea de distancia y, eventualmente, exclusión, entre “lo sami” y “lo noruego”, mis datos apuntaban hacia la idea de una comunicación constante en diversas escalas de práctica. Tanto mis reflexiones como mis sueños, movidos por la experiencia, me estaban advirtiendo de que, desde la acción cotidiana de un mundo inmediatamente vivido hasta la acción política y mediática de un mundo racionalizado de representantes, los agentes sociales ponen en juego diferentes escalas de sujeto: sujetos que, en el primero

de esos extremos, juegan a la síntesis compleja de identificaciones en curso y, en el segundo, juegan a la dicotomización de identidades ontológicas. Analíticamente, carecía ya de sentido seguir utilizando los etnónimos.

En el mismo sentido, había experimentado algunas revelaciones idiomáticas hermosas, como la que se contiene en la palabra de la lengua sami *oktavuohta*, la más frecuentemente utilizada para decir “relación”, que deriva de la palabra *okta*, uno, unidad; una concluyente imagen de la perspectiva que fui construyendo paso a paso durante mi trabajo de campo, y que encontraba también asiento en mi anterior conocimiento del trabajo de Louis Dumont: la relación entre sujetos sociales no es, necesariamente, una alternancia de opuestos (Cf. Dumont 1987⁷). También me había familiarizado con algunas concepciones de la territorialidad que no se forman sobre las nociones de frontera y fijación, como la semántica de las palabras *báiki*, lugar; o *ruoktu*, hogar. En el ámbito de la actividad del reno, *ruoktu* expresa un sitio móvil, un concepto muy cercano al “local” del que habla Geertz, basándose en Heinz Kohut, para referirse al ámbito de la experiencia próxima (Geertz 1983: 57). Así se expresa en los versos del poeta Nils Aslak Valkeapää

Mu ruoktu lea mu váimmus

Ja dát johtá mu mield

(Valkeapää 1989)

Mi hogar está en mi corazón

y migra conmigo

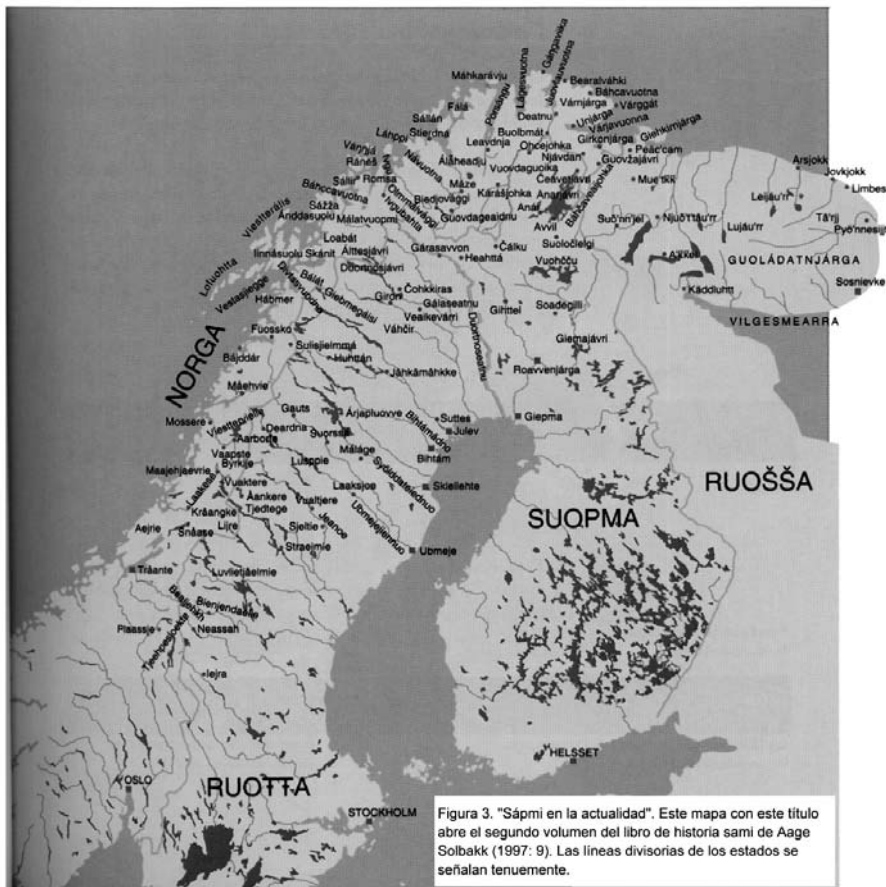
Y, no menos importante, en mi búsqueda de las claves más notorias de la etnopolítica en Sápmi, me había sorprendido ante la forma habitual de representar el territorio: un mapa sin fronteras poblado de nombres de lugares, que se extiende entre Rusia, Finlandia, Suecia y Noruega, como en el diseño que creara Hans Ragnar Mathisen en 1975 (*Sápmi*); o una región sin límites precisos: representaciones que quieren reflejar una zona de habitación, como en los mapas que se ofrecen en los libros de historia que hoy se usan en la escuela (figuras 3 y 4), y que conviven con representaciones que, como el mapa de los distritos electorales al Parlamento Sami de Noruega, muestran una división administrativa trazada a tiralíneas (figura 5). Múltiples territorios, algunos de ellos difusos, para un etnógrafo confuso, impotente ya en su laboratorio de estructuras (Cf. Díaz de Rada 2004). Con la distancia que da el tiempo, es fácil entender que esa creciente confusión encarnaba la tensión esencial de todo intento científico, que nos hace propensos a considerar definitivas antes de tiempo las “clausuras operacionales” que nos permiten ordenar provisionalmente la realidad. Hal Levine

⁷ Guido Sprenger (2004) ofrece los elementos para una crítica del holismo en Louis Dumont, con su excesiva idealización de la integración del sistema social “premoderno”. Véase también Díaz de Rada 2003: 247 ss.

ha relacionado estas clausuras con la más emblemática de las trampas clasificatorias, la reificación de un sujeto social, que conlleva “un acento doble: una magnificación de las diferencias entre los grupos y un énfasis en la homogeneidad dentro de cada grupo” (Levine 1999: 169; Cf. Díaz de Rada y Cruces 1994).

Un conjunto de experiencias de campo iluminará, en lo que resta de este ensayo, los hilos teóricos de esa reificación fundamental, que habrán de ser deshilvanados y desechados por inútiles en mi futura etnografía; esos hilos se tejen en torno a los siguientes ocho supuestos, para los que ofrezco otros tantos remedios:

- a) *exclusión social,*
- b) *oposición categorial,*
- c) *conflicto político,*



- d) existencia de grupos homogéneos en algún criterio,
- e) unidad nominal de los grupos,
- f) objetivación de los interpretantes de relación,
- g) isotopía (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes),
- h) *ethnos*.





Figura 5. División administrativa de los distritos electorales para el Parlamento Sami de Noruega. Adaptado de la página del Parlamento Sami de Noruega (<http://www.samediggi.no/artikkel.asp?MId=1&AId=259&back=1>)

a) *Exclusión social*

Antes de Navidad es común que en Noruega se celebren las llamadas *Julebord*, reuniones de compañeros de trabajo y otros tipos de asociaciones no domésticas en las que la gente come, bebe, canta, y eventualmente baila. El 15 de diciembre de 2001 fui generosamente invitado a participar en la celebración que organizaba la Escuela Sami de Estudios Superiores de Guovdageaidnu (*Sámi Állaskuvla*). La celebración, denominada en sami *juovlabeavdi* en traducción término a término de la palabra noruega, tuvo lugar “en el lado de Finlandia” (*Suomabealde*) en un pequeño hotel reservado para la ocasión. La mayor parte de los asistentes llevaban en este caso sus *gávttit*, ofreciendo un paisaje social colorido, como el que probablemente sorprendió a la periodista que cubrió la boda en Rena. La *Sámi Állaskuvla* es una de las instituciones educativas que ha contribuido decisivamente a la transformación de Guovdageaidnu en un lugar de encuentro cosmopolita de docentes de muy diversa procedencia geográfica (Cf. Díaz de Rada 2004); y, como los *gávttit* presentan diferentes diseños según la procedencia local de las personas, tuve la oportunidad de disfrutar en aquella velada de una auténtica explosión de diversidad. Sin embargo, observé diez minutos después de llegar al restaurante, era una diversidad de *gávttit*: “aquí todos son samis” menos yo, concluí. “Aquí no ha venido ningún *dáčča*”, que es como se denomina en sami a un “noruego” que no es “sami”. Y pensé maliciosamente: “obviamente, los profesores de noruega de la escuela que *no son* samis, no han venido”. Por si acaso, me di una vuelta por la sala y la recorrí con la mirada para ver si esa observación del vestuario validaba mi idea de fondo: aunque la *Sámi Állaskuvla*, una institución estatal noruega integra a los “*dáččat*” en su estructura laboral, no los integra en sus actividades extralaborales. Por supuesto, yo sabía a quién echaba en falta en concreto; y, puesto que era “*dáčča*”, debía de ir vestido con ropas ordinarias, digamos, como las que yo llevaba. En esta creencia transcurrió la cena cuando, horas después, vi que aquella persona a la que había echado en falta charlaba amigablemente, *en noruego*, en un corro de “samis”. Sin duda, no la había visto porque no esperaba verla, pero en una suerte de doble prejuicio, había un motivo aún más firme: esa persona iba ataviada, a su vez, con su *bunad*, que es el traje local que se utiliza en muchas regiones de Noruega cuando se trata de acontecimientos especiales o ceremoniales (como la boda descrita al inicio de este ensayo). Evidentemente, no se trataba de un caso de exclusión étnica, sino de algo mucho más sencillo: cada cual iba vestido como le daba la gana; y, a pesar de que la *sámevuobta*, que es como allí llaman a la samicidad, puede expresarse con intención étnica a través del vestuario, ni ésa es siempre la intención, ni esa inten-

ción implica siempre (de hecho, casi nunca lo implica) que se signifique por medio del vestuario una exclusión de identificaciones. Años después pude ver, por ejemplo, a ese mismo profesor de noruego ataviado con una prenda de *gákti* en la celebración del Día del Pueblo Sami (*Sámiálbmot-beaivi*)⁸. A juzgar por el placer que exudaba en la fiesta de Navidad ese microcosmos de “samis” hablando en noruego con un “dáčča”, yo me había inventado una frontera excluyente.

Remedio. Para intentar comprender un campo de relaciones étnicas, hay que orientar la mirada hacia las relaciones sociales que positivamente los agentes elaboran en el campo, descentrándonos así del supuesto de que el comportamiento relacional de esos agentes se conducirá, sistemáticamente, desde la premisa negativa de la exclusión del otro. La vida social concreta se expresa, más bien, en gradientes sutiles de integración que se procesan, simultáneamente, en diversos canales o escalas de práctica (Cf. Tambiah 1990): ese hombre vestido con su *bunad* era fácilmente identificable como “dáčča”, es decir, como “no-sami” tanto por su vestimenta, como por su lengua. En la escala práctica del *habla* (mediada por la lengua como artefacto clasificatorio), hubiera sido por tanto perfectamente posible y pertinente, en ese contexto, entender la situación con el filtro “*sámi*” versus “*dáčča*”; pero ese contraste, en la escala de práctica de las formas enactivas (formas activas de la interacción), lejos de propiciar un proceso excluyente habilitaba un acto fluido de comunicación entre agentes diferenciales (Cf. Díaz de Rada 2007b).

b) Oposición categorial

Dos años después, en diciembre de 2003, y ya en mi tercera estancia de campo, un amigo mío se ofreció a llevarme en coche a Alta, donde yo debía tomar el avión que me traería a Madrid a pasar unos días de vacaciones. Yo estaba por entonces terminando un texto en el que por primera vez utilizaría materiales de esta investigación. En uno de sus párrafos men-

⁸ El uso discrecional del *gákti* en Guovdageaidnu forma una amplia sección de mi diario de campo. Un ejemplo más: el 13 de febrero de 2004 se celebró la Primera Conferencia de los Jóvenes del Reno. Estaban invitados a participar en ella el señor Aslak J. Eira, líder de la Asociación Nacional Noruega de Pastores Trashumantes de Renos, y la señora Ellen Inga O. Hætta, jefa de la Oficina Estatal del Reno. Él, según el programa, ofrecería “el punto de vista de la actividad del reno”, ella “el punto de vista del Estado acerca de la actividad”. Ambos son de Guovdageaidnu y pertenecen a familias con una amplia carrera en el sector. Ambos hablaron solamente sami durante todo el evento. Él, que representaba a la actividad concebida como más específicamente “sami”, iba vestido con camisa y pantalón habituales; ella, que representaba al estado noruego, iba ataviada con un completo y colorido *gákti* de Guovdageaidnu. Ejemplos de este tipo podrían multiplicarse.

ciono algunas de las distinciones terminológicas tradicionales que expresan la diversidad interna que se recoge bajo el etnónimo general “sami”. El párrafo dice así:

Difícilmente podría ofrecerse un discurso analítico unitario acerca de “los samis”. A las antiguas distinciones, que puedo resumir muy groseramente en las oposiciones “samis de la costa” (*mearragáttis*) y del interior (*siseatnamis*), “samis trashumantes pastores de renos” (*boazosápmelaččat* / *bádjesápmelaččat* / *jobttisápmelaččat*) y “samis asentados en torno a modalidades agroganaderas estancas, la caza y la pesca” (*dálonat*) [...]; hay que añadir hoy, y desde hace décadas, un conjunto considerable de nuevas categorías de identificación... (Díaz de Rada 2004: 95).

Como tenía una invitación para discutir este texto en un seminario de la *Állaskuvla*, yo quería asegurarme de la veracidad de estas oposiciones antes de ponerlas definitivamente por escrito. No es que dudase de su validez en una determinada escala: por ejemplo, estaba acostumbrado a ver, en el ayuntamiento de Guovdageaidnu, la escenificación de los intereses contrapuestos entre los representantes políticos de los “*dálonat*” y los representantes de los “*jobttisápmelaččat*”, organizados en listas políticas formales que se someten al escrutinio electoral. Y, en el Parlamento Sami, estaba habituado a oír hablar de los “sámis del interior de Finnmark” (“*Sámit Sisfinnmárkkus*”) y los “samis de la costa” (“*Sámit mearragáttis*”), y de las políticas de protección diferencial de los derechos de unos y de otros. Pero, advertido ya por experiencia de que el campo político es, precisamente, una arena de opuestos (Cruces y Díaz de Rada 1996a), quería cerciorarme de la palabra que debía utilizar en ese texto para reflejar cómo se entiende la relación entre estas categorías en la vida ordinaria, o sea, fuera del campo especializado de la institución política. Como se ve, en el texto ha quedado la palabra “distinción”, con el añadido de que se trata de una “oposición grosera”.

Antes de dejarlo así, pregunté explícitamente a mi amigo en aquel viaje si existe en sami algún antónimo para la palabra “*mearrasápmelaš*” (“sami que habita en la costa”) y le sugerí: “tal vez su *contrario* (*vuostálas*) puede ser “*bádjesápmelaš*” (“sami pastor de renos que habita en las tierras de interior, en la tundra)”. Como sólo esperaba una constatación, me sorprendió comprobar que mi amigo no comprendía mi pregunta. Yo siempre hablaba en sami con él. Mi amigo es lingüista y por entonces enseñaba sami en la *Állaskuvla*. Así que el motivo del malentendido no podía radicar en la pregunta misma. Tuve que formularla de diferentes maneras hasta cuatro veces, aunque yo siempre incluía en la pregunta la dichosa palabra “oposición” (“*vuostálasvuobta*”), como si fuera imposible pensar una diferencia

categorial entre grupos humanos en otros términos⁹. Finalmente, mi amigo me indicó con contundencia que ambas palabras no son “opuestas”, y para que me quedase claro de una vez por todas me lo dijo en inglés: “*They are not opposite*”; y continuó: “*eaba sáhte leat dasgo lea ollu verddevuobta; leat leamašan eiseválddit ja hegemoni mat leat rábkkadan opposišuvnna*”, o sea: “no pueden serlo debido a que ha habido mucha *verddevuobta*; han sido los gobiernos y la hegemonía quienes han construido la oposición”. *Verddevuobta* designa en sami la tradicional relación de reciprocidad y asistencia mutua, a veces fundada en vínculos de parentesco, que los grupos asentados en la costa y también los grupos sedentarios del interior mantenían con los pastores trashumantes de renos. Esas categorías, en su referencia a grupos sociales concretos, establecían en el sentido común de mi interlocutor indicaciones de una diferencia social procesada a través del tejido de la participación común en una institución recíproca, pero de ninguna manera podían ser reducidas a la lógica de oposiciones categoriales que practicaban “los gobiernos y la hegemonía”.

Remedio. Poco podemos aportar a la comprensión de un campo de relaciones étnicas si lo contemplamos de una vez por todas a la luz de los esquemas categoriales de la burocracia política. Esta burocracia se expresa, paradigmáticamente, en el lenguaje de opuestos categoriales lógicamente excluyentes (por ejemplo, siglas de partidos políticos) de los que la propia burocracia política esperaba una correspondencia con prácticas sociales de exclusión [supuesto (a)]. La *participación en el otro*, que es característica de las relaciones de reciprocidad (Cf. Mauss 1979) es completamente anómala en tal procedimiento categorial¹⁰. En la escala de las prácticas de la política formal, los agentes producen oposición categorial; pero en la escala de las prácticas de la vida ordinaria es muy posible que, étnicamente diferentes, los agentes sean también copartícipes de procesos reales de identificación común.

⁹ *Vuostálasvuobta* expresa en sami “contraste”, aproximadamente en el sentido que da a esta palabra nuestra tradición estructuralista. Es interesante por sí mismo que esta idea de contraste lógico, sea denominada indistintamente a menudo en nuestra tradición con la palabra, más taxativamente excluyente, “oposición”. Como veremos en este ejemplo, la idea de contraste puede convivir en sami sin problemas con la identificación parcial de los elementos que contrastan entre sí. Baumann y Gingrich han tematizado detalladamente sutilezas de este tipo en el campo específico de las relaciones étnicas (Baumann y Gingrich 2004).

¹⁰ Y de ahí la tensión constante que en nuestros sistemas políticos existe entre los conceptos de *participación y delegación*; que se sustenta en otra de mayor calado, entre *confianza y cooperación* (Velasco *et al.* 2006).

c) *Conflicto político*

Recuerdo con sonrojo mi primera entrevista con el actual alcalde de Guovdageaidnu, que en 2002 era señalado sobre todo como un joven político muy activo, representante en el ayuntamiento del *Sámiálbmot Bellodat* (Partido del Pueblo Sami). Había ido a hablar con él sobre la organización del ayuntamiento, de la que yo poco sabía en concreto. Él era y sigue siendo militante del principal partido que en Noruega se identifica con la defensa de los derechos del “pueblo sami”. ¿Cómo podría haber evitado un etnógrafo “español”, ante ese rótulo que identificaba a su partido, el prejuicio de que estaba ante un “nacionalista”? Yo ya sabía cuando fui a verle que los líderes de la etnopolítica en Sápmi no buscan de hecho, salvo contadas excepciones, la creación de un estado independiente ni la confrontación conflictiva con el estado noruego¹¹. Este rasgo crucial de esa etnopolítica, que considero un elemento de contraste con los nacionalismos en Europa, me había conducido precisamente allí y no, por ejemplo, a Irlanda, Córcega o Cataluña. Pero la visión de un nacionalismo asentado sobre el conflicto excluyente entre proyectos de estado tira mucho; y con ella, el estereotipo de violencia política que identifica a toda forma de etnopolítica¹². Este estereotipo es enormemente influyente en nuestro imaginario teórico. Por eso, y a pesar de que fui a verle como representante *municipal* y no como líder *nacionalista*, di por supuesto en su presencia que el comité del ayuntamiento para la “igualdad” (*dásseárvu*) tendría la función de dirimir conflictos entre “los dáččat” y “los sámit”. Klemet me miró con perplejidad, y tras una especiosa justificación connotada por el cansancio que le producía tener que explicar una y otra vez ante los extraños que allí no se trata de nacionalismo, en el sentido que habitualmente entendemos esta palabra, me corrigió: el comité municipal para la igualdad “no tiene nada que ver con eso; se ocupa de controlar que no haya discriminaciones de género o de cualquier otra clase, sobre todo en el acceso a los puestos de las instituciones públicas de Guovdageaidnu”.

Es posible sostener que el ámbito de la etnicidad como organización

¹¹ En el futuro tendré ocasión de mostrar con detalle hasta qué punto la noción habitual de “nacionalismo” como etnopolítica orientada hacia el horizonte de constitución de un estado-nación es equívoca, cuando no directamente errónea, en el caso que me ocupa. Un examen de las sutilezas del concepto nuclear de *autodeterminación* en este contexto puede encontrarse en Oskal (2002).

¹² Puedo recordar aquí la portada que ilustra la edición española de uno de los libros fundamentales de nuestra historia intelectual sobre la cuestión, *Comunidades imaginadas* (Anderson 1997), en la que un niño tocado con gorra militar sujeta una ametralladora en el interior de una bandera.

sociocultural de la diversidad es inseparable del concepto más preciso de *organización etnopolítica*. Es decir que la diversidad cultural toma la forma de reflexividad étnica sólo en la medida en que adquiere alguna modalidad de acción políticamente organizada con arreglo a intereses¹³ o, al menos, alguna forma de conciencia discursiva de la diferencia entre sujetos políticos (Dietz 2003: 104). Y si la etnicidad es etnopolítica, debe serlo en alguna arena de conflicto, en el más amplio sentido de la palabra (Gluckman 1978). Pero ahí radica precisamente la cuestión: mi error ante Klemet consistió en asumir que la única modalidad de conflicto plausible debía ser el conflicto expresado en acciones excluyentes entre grupos nacionales enfrentados. Una breve exploración de algunas sutilezas ayudará a comprender hasta qué punto el reconocimiento de este prejuicio insostenible abrió mis posibilidades de análisis de una realidad mucho más compleja.

Hay contextos de etnicidad que exhiben cotidianamente una abierta fractura social que cobra cuerpo en las prácticas de la interacción; contextos como el estudiado por Saugestad en Irlanda del Norte, donde, efectivamente, los sujetos pertenecientes a grupos étnicamente definidos parecen haber cancelado en la práctica toda forma de interacción social (Saugestad 1982a, 1982b)¹⁴. Ésta no es, de ninguna manera, la situación empírica actual en Sápmi (Cf. Saugestad 1995).

Trabajar con la noción de conflicto exige allí un análisis más matizado y complejo. De un modo general, y dejando provisionalmente de lado las retóricas públicas de confrontación entre el Parlamento Sami y los agentes del estado noruego¹⁵, la expresión del conflicto, cuando aflora, cobra la forma de una *aflicción por la identificación*. Durante décadas, particularmente en los dos primeros tercios del siglo XX y en las zonas costeras, ser identificado como “sami” fue una experiencia dolorosa. Uno de los informantes de Lina Gaski relata cómo se burlaban de él en la escuela por este motivo (Gaski 2000: 69). Sin duda, era la experiencia de un estigma social (Eidheim 1976).

¹³ Aquí la referencia clásica es Cohen (1974) (Véase también Thuen 1985).

¹⁴ También hay situaciones propicias para la explosión de conflicto abierto, cuando la diferencia étnica de grupos tenidos por homogéneos se basa en la previa estructuración de las diferencias de acceso a los recursos económicos (Barth 1976, Levine 1999). La estructura actual de la redistribución en el estado noruego impide considerar este caso: la renta media es, de hecho, menor en las zonas rurales que en las urbanas; también es menor en las zonas periféricas del lejano Ártico que en las zonas centrales del sur. Pero en la actualidad no hay indicadores estables de que estos diferenciales puedan considerarse asentados en el diferencial étnico entre “samis” y “noruegos”.

¹⁵ Es importante destacar aquí que el Parlamento Sami fue instituido en 1987 como un órgano político *del* Estado noruego (un brevísimo desarrollo de este proceso puede encontrarse en español en Díaz de Rada 2007a: 44, nota 16).

Y también, en las zonas del interior de Finnmark, algunas personas que hoy tienen una edad de cincuenta a sesenta años me han relatado que en su infancia el uso de la lengua sami estaba prohibido en casa porque los padres no querían que sus hijos cargasen en el futuro con el estigma de la pertenencia a la minoría colonizada. Esta experiencia de aflicción fue formulada con gran elocuencia por Trond Thuen en un ensayo de 1985 en conexión con el concepto de “aculturación”,

cuando las personas tratan de afrontar un ambiente cambiante de restricciones y oportunidades, y al mismo tiempo tienen que resolver, de un modo u otro, *los problemas existenciales de la identificación social* (Thuen 1985: 42, cursiva mía).

En el presente, esta aflicción tiene la forma de una ambivalencia subjetiva hacia la expresión “ser sami” (Gaski 2000: 16). Y, especialmente en las zonas costeras, aunque no únicamente, tal ambivalencia tiene una acusada dimensión pública en relación con el poder de definición del ethnos de pertenencia. En palabras de Lina Gaski: “¿Qué es la auténtica cultura sami y quién la representa?” (Gaski 2000: 4)¹⁶. La posición subjetiva de esos “samis norueguizados” (“*fornorskede sameer*”, Gaski 2000: 66) se caracteriza, en primer lugar, por el sentimiento de una pérdida; en segundo lugar, por la práctica de una comparación, implícita o explícita, con modelos estándar de samicidad (sobre todo, los que aportan los habitantes de las zonas del interior, y, entre ellos, muy especialmente, los que se dedican al reno); en tercer lugar, por la consecuente formulación de un conflicto de autenticidad. Todo ello conduce a la producción de un discurso complejo en el que por una parte se afirma la deuda biográfica de la persona con “el mundo sami” (*Den samiske verden, Sámi máilbmi*), y por otra parte se relativiza el valor simbólico de los emblemas explícitos, entre ellos el uso de la lengua sami. En no pocas ocasiones, la presión hacia el uso de estos emblemas es vivida como una coerción procedente de las élites etnopolíticas y escolares. Estas personas evocan, en la entrevista etnográfica, los duros años de la norueguización: la asistencia compulsiva a una escuela noruega en la que no entendían ni palabra. Expropiados primero por el estado noruego de sus recursos de identificación cotidiana, y obligados años después por las flo-

¹⁶ Gerd Baumann se ha referido a este mismo problema en otros contextos: los agentes de la vida práctica se ven atrapados en sus identificaciones étnicas y religiosas entre dos frentes especulares de dominación simbólica: el de los estados nacionales y el de los líderes que actúan como *representantes* políticos o religiosos de las minorías (Baumann 2001: 95). En el contexto del nacionalismo Hindú, Christian Karner lo ha expresado así: “Las experiencias vividas de los actores sociales y las identidades a menudo ambiguas desafían y complican las reificaciones que cualquiera de esos discursos [representativos] buscan imponer sobre la articulación de una identidad particular” (Karner 2004: 169).

recientes élites etnopolíticas a recuperar esos recursos ya extrañados, estas personas sienten su piel como una arena de tensiones dicotomizadoras, que son constantemente objetivadas en los discursos públicos de la etnopolítica formalizada, burocratizada:

Esta dicotomización o contraste de lo noruego y lo sami conforma entre tanto dilemas para la persona, puesto que hoy en día hay muchos samis urbanos [referido a sus informantes] que sienten la pertenencia tanto a la sociedad noruega como a la sociedad sami [...]. A quien no elige entre ambas, a menudo se le coniere una especie de “falsa conciencia” y se le acusa de no ser suficientemente consciente de su herencia cultural (Gaski 2000: 96).

Pero, contra mi burdo estereotipo inicial acerca del conflicto, lo que esta aflicción muestra es precisamente un enredo de las identificaciones que se procesan en la escala de la vida concreta, práctica, local¹⁷. Y, cuanto más enrevesado es el contexto social de estas prácticas, más dicotómico parece ser el discurso burocrático que pretende representarlas. Es precisamente en esas zonas costeras, donde la fusión y confusión entre “noruego” y “sami” ha sido mayor, y donde el dolor de “ser sami” en un contexto de colonización asimiladora ha sido más flagrante; donde más explícitos tienden a hacerse los discursos burocráticos de frontera, y donde la gente llega a sentir regularmente que tales discursos vienen desde arriba. Igualmente, allí donde la confrontación entre sujetos sociales ha sido alimentada por las propuestas de los agentes especializados de la etnopolítica, el conflicto —como explícito conflicto etnonacional— ha cobrado un relieve acusado¹⁸. Y es que la etnopolítica pública, si quiere ser eficaz, no puede andarse con dilemas ni enredos: la gestión estatal de los recursos públicos exige claridad en la definición de las prestaciones, los elementos culturales, los territorios y, finalmente, los sujetos sociales: exige una definición burocrática de la identidad étnica.

Claramente, la etnopolítica sami va siendo más propensa a romper las fronteras, pero también muestra fases en las que el intercambio con el gobierno tiene el carácter de una negociación sobre prestaciones definidas. Cuando esas prestaciones tratan a su vez del control sobre los “elementos culturales”, ello puede contribuir a una comprensión estrecha de la “cultura” como estática y exótica (Thuen 1993: 252).

¹⁷ Esta idea del “enredo” es literal en el texto de Lina Gaski que vengo citando. Uno de los epígrafes se titula: “*De mangslungne identiteter*”, es decir, “Las identidades enrevesadas” (Gaski 2000: 18).

¹⁸ Trond Thuen ofrece un magnífico ejemplo centrado en las comunidades de Kåfjord (Gáivuotna) y Tana (Deatnu) a propósito de la implantación de la enseñanza en sami en las escuelas (Thuen 2003, Bjerkli y Thuen 1999).

Remedio. El examen analítico de un espacio etnopolítico exige un concepto complejo de conflicto. Primero, debe precisar las diversas formas que cobra ese conflicto en los diferentes contextos de prácticas. La hipótesis mínima es que la traducción burocrática de las pertenencias étnicas, la escala burocrática, tenderá *siempre* a percibir y definir sujetos compactos, claramente definidos, y por tanto demasiado groseros para el examen etnográfico de los agentes y sus prácticas, en la escala local (Cf. Díaz de Rada 2007a). Segundo, debe dar cuenta de los procesos de intersubjetividad concreta en cada campo de prácticas, es decir, los procesos que llevan de la objetivación pública de los emblemas de una identidad a su apropiación subjetiva, en los usos de identificación, y viceversa. Tercero, debe trabajar consecuentemente con una imagen compleja del concepto de violencia, que abarque desde las más sutiles formaciones simbólicas (no pocas veces autoinfligidas) hasta las más abiertas formaciones institucionalizadas.

d) *Grupos homogéneos en algún criterio*

Ya he contado algo de la tradicional relación conocida como *verddevuohta*. Podría decirse que, históricamente, esta relación ha venido configurando un espacio interétnico de ordenación de la diversidad interna en Sápmi. Tradicionalmente, se dice, esta relación vertebraba la diferencia, la reciprocidad y la complementariedad entre dos formas de ser “sami”: los “johttisápmelaččat”, pastores trashumantes de renos, y los “dálonat” dedicados a una mezcla de actividades agropecuarias de tipo estanco, a la caza, a la pesca y a otras explotaciones de la tundra (Berg 2003: 109 ss.). Esta relación entre grupos de “sámit”, a veces rememorada con idealización romántica (Oskal 1991) y a veces evocada para reflexionar sobre formas de racismo en el interior de la “sociedad sami” (Vest 1991) ha sufrido un interesante proceso de cambio. Este cambio consiste fundamentalmente en dos procesos. Por un lado, la global modificación de la estructura de empleo en los últimos cuarenta años, con una reducción abrupta de las posiciones productivas tradicionalmente “*dálon*”. Por otro lado, la formalización, en la segunda mitad del siglo xx, de dos listas políticas que vertebran hoy en día la principal línea de opuestos del complejo sistema político local de Guovdageaidnu: la *Guovdageainnu Dáloniid Listu* (Lista de los *Dálonat* de Guovdageaidnu) y la *Jobttisápmelaččaid Listu* (Lista de los Pastores Trashumantes de Renos de Guovdageaidnu). El resultado, descrito muy someramente, es la existencia de una polarización empírica, en la escala de las políticas municipales, entre una lista que defiende los intereses de protección de los pastos del sector de población dedicada al reno, y otra lista, integrada en general por trabajadores de servicios, que defiende el derecho de todos a practicar un conjunto de actividades de explotación tradicional de la tundra que, formalmente, se encuentran restringidas por la protección

legal de las tierras y las aguas frente al tráfico rodado (Miljøverndepartementet 1996).

Pero, échale a un etnógrafo un par de grupos opuestos en una escala de prácticas (en este caso, la política formal municipal) y seguramente confiará en la constitución homogénea de grupos enfrentados *en todas las demás escalas de práctica*. Confiará en esa interpretación porque, sin duda, una tal confrontación de grupos homogéneos sería deseable para colmar su voluntad estructural.

Con tal prejuicio entrevisté a uno de los líderes de una activa asociación de reciente creación la *Stuorajávri Searvi* (Asociación del Gran Lago), y a un participante de la *Kautokeino Jager og Fisker Forening* (Asociación de cazadores y pescadores de Kautokeino). A ambos les formulé el mismo prejuicio, de nuevo en la forma de un supuesto de entrevista: “no debe de haber muchos *jobttisápmelaččat* en vuestra asociación...” o bien, esperando ratificar mi prejuicio de homogeneidad estructural: “¿Hay *algún jobttisámi* en la *Stuorajávri Searvi*?”

—En nuestra asociación hay muchos —contestó Isak.

—...de los renos? ...¿pastores de renos...? —insistí.

—Sí. En nuestra asociación hay muchos pastores de renos...

—¿Hay muchos? —volví a insistir, incrédulo.

—Sí, hay aproximadamente... sí, aproximadamente, yo creo que hay en todo caso unos veinte o treinta que están trabajando en el reno [en la lista oficial de 2003 había 65 miembros inscritos en la asociación].

—Ajá, tenía el prejuicio de que no habría muchos —confesé—, pero evidentemente eso estaba completamente...

—Y el líder que tenemos —me interrumpió Isak—... Él también es un pastor de renos

—El líder...

—Sí... Es pastor de renos.

—Ajá...

—Sí —Concluyó mi interlocutor.

La respuesta fue parecida en la Asociación de Cazadores y Pescadores. La realidad cotidiana no parecía recortarse en grupos homogéneos enfrentados, ni siquiera cuando se trataba de uno de los temas asociativos que más oposición suscitaba en la escala de la política municipal. Pero es que una cosa es la política formal y otra cosa muy distinta cazar, pescar, y proteger el Gran Lago. Eso también lo hacen, y de forma destacada, los “*jobttisápmelaččat*”. Tal vez por ese motivo, en la retórica concreta de los políticos del ayuntamiento la palabra “*Dálonat*” se reserva para la denominación de la lista política, pero nadie la usa para referirse a los que utilizan la tundra fuera de la actividad del reno. Para hablar de ellos, se usan en los plenos municipales otras categorías de sujeto que no están marcadas

étnicamente, como “*geavabeaddjit*” (usuarios) o “*meabccásteaddjit*” (los que van al campo —*meabcci*— a cazar, pescar, etcétera.)

Remedio. El estudio de un campo de relaciones étnicas se ahorrará muchos devaneos si supone, *de entrada*, que cualquier campo concreto y local de prácticas entraña complejidad en cuanto a la composición empírica de sus constituyentes sociales. De manera que el juego de los etiquetados étnicos consiste en realidad en un allanamiento retórico de esa complejidad, por la vía de la identificación de grupos homogéneos que son *representados* especialmente en el campo de la política formal. Como muestra este ejemplo, ese etiquetado se practica con eficacia en la constitución misma de la representación (etno)política, ya en el nivel de las políticas municipales (Cruces y Díaz de Rada 1996b). Uno de los procesos básicos de tal allanamiento consiste en suponer, adicionalmente, la propiedad de isotopía de los constituyentes sociales (véase, más abajo, el punto (g)).

e) *Unidad nominal de los grupos*

A lo largo del proceso de investigación me estoy sirviendo de un documento muy útil para mi comprensión de los vínculos locales en Guovdageaidnu. Se trata de la obra iniciada por Adolf Steen en 1952 y continuada por Ola Aarseth *Kautokeinoslekter (Familias de Kautokeino)*. Es una exhaustiva guía de personas que se remonta a mediados del siglo XVIII y en la que se puede seguir toda la genealogía de parentesco local hasta la última edición, publicada en 1986 (Steen 1986). Se trata de una inmensa lista que, si fuera representada en forma de árbol, nos ofrecería el conjunto de parientes de cada persona nacida en Guovdageaidnu hasta esa fecha. Puesto que el sistema es bilateral, Steen decidió organizar la información por familias (*Slekter, Sogat*) designadas por el apellido paterno, dedicando cada capítulo al desarrollo en el tiempo de cada una de esas familias, con el registro de los matrimonios de todos sus integrantes. Cuando inicié mi trabajo de campo y pude darme cuenta de la utilidad de este documento, yo ya sabía que ninguna representación general de un sistema bilateral organizado en una estructura de personas vinculadas por su descendencia de un ancestro común es la llave única para entender la formación empírica de grupos sociales. La red de parentesco bilateral, la parentela, ofrece a los sujetos un criterio de vinculación, pero no obliga, por ejemplo, a un conjunto de primos, a formar un *grupo social*, a no ser que haya sistemas específicos de actividad o derecho superpuestos a la mera pertenencia nominal a la familia (Cf. Guyer 1981).

Sin embargo, si haces investigación social en Guovdageaidnu todos te advertirán de que la familia y el parentesco son decisivos para comprender la vida local. Y puedes oír que “las familias funcionan como clanes”, po-

niendo en juego sus intereses en todos los escenarios de la vida pública. Charlando con una persona de allí sobre los resultados electorales municipales de 2003, pude escuchar la siguiente explicación para comprender por qué un candidato que, a su juicio no era suficientemente competente, había sido elegido como representante: “¡No tienes más que ver su *apellido!*” Esta reducción nominal de los agrupamientos funciona en Guovdageaidnu, sin duda, como un criterio elemental de orientación en el complejo espacio social. Pero, cuando intentas comprender cómo es *en la práctica* la vida social, puedes cometer serios errores de interpretación sobre el significado real de esas denominaciones. Puedes llegar a pensar, por ejemplo, que el apellido de una persona la sitúa inmediatamente en un grupo empírico delimitado de los demás grupos con sus apellidos, pasando por alto el hecho de que, cuando alguien de allí dice “¡No tienes más que ver su apellido!”, está jugando en realidad con un detallado conocimiento implícito acerca de cómo ese apellido incide en la formación de alianzas para determinados fines concretos y sólo para determinadas escalas de práctica. Lo que está en juego en esa interpretación no es una trivial asociación de las personas a los nombres de las familias, sino el esclarecimiento de esa masa de conocimiento tácito que, en la comunicación ordinaria, se da por sobreentendida (Cf Strathern 1982, Shaw 1994).

Un ejemplo puede ilustrar una de las principales dimensiones de ese conocimiento tácito que connota a la lógica nominalista en la práctica ordinaria, y que impide representarse a la sociedad local como un conjunto de grupos estructurados de una vez por todas en el orden de los nombres de familia.

Para comprender la dinámica social local llevé a cabo una serie de entrevistas con líderes de asociaciones. Uno de los aspectos que me interesaba especialmente era saber si esas asociaciones deportivas, religiosas, de caza y pesca, musicales, etcétera, contenían el parentesco entre sus principios fundamentales de estructuración. Rutinariamente, preguntaba si entre los miembros de la asociación correspondiente alguna familia (*slekt, sobka*) se encontraba más representada que las demás. La pregunta, así formulada, era entendida inevitablemente en los términos de si, en la asociación, había algún “apellido” (*familienvn, goargu*) más frecuente; pero no invitaba a comprender el concepto de familia como un conjunto de relaciones sociales prácticas. Isak, cuando hablábamos sobre la *Stuorajávri Searvi* repondió:

—¿En relación con la familia?

—En relación con la familia, sí... —le dije—... cuando miras... los miembros dentro de la asociación... ¿hay alguna distribución según las familias...?

—La hay... Obviamente. Es natural porque aquí... en esa zona [*guovlu*, referido a la zona de residencia cercana a El Gran Lago], hay mucha gente de mi familia que son miembros de la asociación...

—Gente que se apellida X... —comenté.

—Sí, claro... naturalmente también hay parientes que no se apellidan X; todos no...

—Ajá...

—Quiero decir que también hay muchos miembros en la asociación que son del centro [del pueblo], que viven en Alta [el centro urbano de la región de Finnmark, a 120 kilómetros de Guovdageaidnu]...

—¿También en Alta?

[...]

—Y también hay otros que viven allí, en Ráisa... y... y puede que haya alguno que vive en Oslo...

No se trataba por tanto del grupo delimitado de quienes tienen el apellido X, sino de algunos parientes con el apellido X nucleados residencialmente en torno a un área precisa de la geografía local. Isak me estaba ofreciendo aquí uno de los posibles sentidos implícitos del concepto de familia, que Sunniva Skálnes ha desarrollado magistralmente en una reciente tesis doctoral sobre residencia y nucleación de parientes en Guovdageaidnu (Skálnes 2003): vivir *cerca* dice más que llevar el mismo apellido. Los nombres son una cosa; sus contextos prácticos de uso, otra cosa muy diferente. Los nombres sugieren grupos delimitados, sus contextos prácticos de uso indican dinámicas complejas de acción entre diferentes tipos de sujetos en una escala de cercanía o lejanía en relación con un núcleo local. No basta con llevar el mismo apellido, o con ser de la familia. Esas dos propiedades cobran vida, para el propósito de la *Stuorajávri Searvi*, cuando se trata de personas vinculadas a un entorno de proximidad residencial.

Remedio. En el examen de un campo étnico, no te dejes impresionar por los nombres que se refieren a sujetos sociales. En la práctica, esos nombres *orientan* a los agentes en comunicación acerca de los sujetos reales del espacio social, pero sólo para propósitos argumentales concretos. Como se ha señalado en innumerables ocasiones, el uso real de esos nombres es *indicativo*, *indexical*, y su referencia concreta sólo puede aprehenderse, en cada caso, a través del contexto comunicativo general y en relación con un mensaje concreto (Shaw 1994, Cf. Okamura 1981, Eriksen 1991). En rigor, el punto de partida semiótico debe ser considerar a esos nombres, no en su función de *substantivos* con referencia relativamente precisa, sino en su función *pronominal*, pues siempre apuntan hacia un sujeto cuyo contenido biográfico y sociocultural concreto es desbordante. Del mismo modo que “yo” apunta hacia un contenido desbordante, oscuro e incoado (Cf. Fernández 2006) y es susceptible de múltiples referencias simultáneas (Jakobson 1985¹⁹, Ricoeur 1990), así lo hace también un apellido, como nombre de familia, o cualquier otro significante con el que se pretende designar a un sujeto.

¹⁹ Debo el recuerdo de esta referencia clásica a Honorio Velasco, en una charla incidental. Él mismo no fue consciente de que me la estaba aportando para el propósito de este ensayo.

f) *Objetivación de los interpretantes de relación*

No se trata sólo de usar instrumentos conceptuales adecuados para sobreponerse al nominalismo propio de la construcción de fronteras. Se trata de reconocer también que esa construcción de fronteras puede dar al traste con la elemental tarea de comprender *el sentido de los vínculos* entre los sujetos. Nuestro lenguaje analítico nos permite objetivar relaciones entre seres humanos, pero es preciso reconocer y trabajar el problema de hasta qué punto tales objetivaciones recogen adecuadamente las complejidades de los vínculos empíricos: es fácil trazar fronteras cuando los interpretantes que usamos para codificar las relaciones se reducen a unos pocos elementos estructuralmente simples, pero entonces cabe preguntarse —como ya hiciera Barth en 1966— si esos interpretantes son operativos de hecho en la vida social de los agentes y cómo lo son. Por ejemplo, ¿puede reducirse en Guovdageaidnu el sentido social de la expresión *lagas fuolki* (“pariente cercano”) al grado de lateralidad en la red teórica de parientes? ¿Basta con decir *oambealli* (“prima”) para suponer que ya se trata de un “pariente cercano”? Cuando hablé con Helen del asunto, su respuesta fue inequívoca:

—Puede ser que mis primas (*oambealit*) parezcan como próximas... las más próximas...

—¿Todas tus primas?

—¡No todas! —exclamó— ¡Por supuesto! No, no, ¡No todas! Porque entonces la cosa se convierte en algo personal... Hay simpatía y antipatía, ¿no es así?

Hay que añadir aquí que esta respuesta no me causó en sí misma ninguna sorpresa. Hacía años que yo estaba al tanto de los problemas implicados en nuestros lenguajes analíticos (Díaz de Rada y Cruces 1994); y más años aún que había leído al Evans-Pritchard de *Los Nuer* (Evans-Pritchard 1977) y me había familiarizado con sus hipótesis sobre la dinámica de los linajes segmentarios. Lo que me sorprendió no fue, pues, la respuesta de Helen, sino mi propia pregunta. Yo esperaba, a pesar de todo, una fácil solución estructural, pues disponía de un prolijo esquema del parentesco de Helen, pero no disponía, no dispongo aún hoy en día de un instrumento conceptual igualmente potente para comprender la “simpatía”, lo que exigirá sin duda una interpretación enormemente matizada acerca de los sentidos socioculturales de la “proximidad”, y más aún de lo “local” (Cf. Geertz 1983; Díaz de Rada 2007a).

Remedio. Quien tenga curiosidad por la estructuración concreta de un campo étnico, hará bien en retrasar al máximo el cierre categorial acerca de las vinculaciones sociales. No debe, pues, apresurarse en suponer que una palabra referida a un *vínculo*, establece de una vez por todas una significación precisa de la rela-

ción humana de que se trate. Si esto es cierto para el signo “*lagas fuolkt*” (“pariente cercano”), ¿cómo no ha de serlo para la expresión “*sámi servodat*” (“sociedad sami”)? Puesto que nuestra ciencia discurre a través de la objetivación de los interpretantes de relación, tarde o temprano habremos de cerrar estos sentidos. Pero el remedio para el prejuicio derivado de la prisa es esperar: explorar con el mayor detalle posible, en cada escala de prácticas, cuál es, en concreto, la forma de los vínculos.

g) *Isotopía (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes)*

En mi afán por encontrar algo estable en la lógica de los agrupamientos sociales de Guovdageaidnu, acudí varias veces a conversar con Alf Isak Keskitalo, quien, durante mis estancias de campo, ocupaba la posición de Jefe del Museo Sami Municipal. Alf Isak es autor de unos de mis libros de cabecera para esta investigación *Guovdageainnu suobkangirji / Kautokeino sognebok* (Keskitalo 1998), un recorrido histórico por la sociedad de Guovdageaidnu escrito con gran detalle documental y con una fina sensibilidad antropológica. Nunca he creído que los denominados “informantes clave” sirvan de mucho cuando vas a buscar en ellos la solución a problemas de conocimiento que no puedes resolver tú mismo con una buena triangulación de fuentes. Pero, más que un “informante clave”, Alf Isak se comportó conmigo como un colega muy bien informado; a lo mejor, pensé yo, en su propia indagación de la sociedad de Guovdageaidnu, había ya encontrado la piedra filosofal de la estructura de parientes y sus relaciones con la política local. Veamos este fragmento de entrevista, mantenida durante mi tercera estancia en 2003:

—Estoy en esa fase en la que... tengo un problema para encontrar una visión global acerca de cómo son los diferentes grupos en el interior de cada familia... en los principales apellidos en Guovdageaidnu: Por ejemplo, si piensas en Hætta, Sara, Eira, Gaup...

—Sí... —Alf Isak esperaba pacientemente la formulación de mi “problema”.

—Triunf... Desde luego que no se trata de que sean [grupos] excluyentes, sino solamente de saber cuáles son los principales grupos internos, en el interior de estas grandes familias, por ejemplo, [¿qué grupos hay en el interior de la familia] Hætta...?

Ante la magnitud de la cuestión, Alf Isak se tomó una larga pausa. Finalmente dijo:

—Hætta es muy importante... porque ahí hay muchos...

—Sí... —dije yo, con impaciencia.

—Los Hætta *son* muchos —y se detuvo de nuevo—. Y como son muchos, también hay muchas relaciones internas...

—Ajá...

—Cuando los apellidos son pequeños (*smávvit goarggut*)... Entonces hay menos gente, y entonces, en el interior no hay tantas relaciones internas...

—Ajá...

Bien —me dije— una buena introducción. Ahora, con el libro de las familias en la mano, me empezará a decir qué apellidos y grupos de parientes forman los principales grupos políticos... Es preciso señalar que era la cuarta vez que hablaba con Alf Isak de estos temas durante mis tres estancias de campo, y que por entonces yo ya había iniciado un estudio de detalle sobre las relaciones de parientes y el campo político. O sea que, según mi conocimiento del momento, yo estaba formulando preguntas precisas y adecuadas.

—Puede decirse —continuó— que existe la posibilidad de que esas relaciones vayan hacia fuera... hacia otro sitio. Si se trata de un apellido grande, entonces existe la posibilidad de que muchas relaciones...

—Vayan hacia adentro... —sugerí, dándome cuenta ya de que la unidad de reflexión de Alf Isak era la *relación* no el *grupo*.

—Eso, hacia adentro.

—Ajá, pero, por ejemplo, en Guovdageaidnu, si piensas en el apellido Hætta...

—insistí.

—Sí.

—¿Cuántos grupos internos son explícitos? eh... sí, ¿cuántos grupos internos hay en ese apellido?

—Sí... —Alf Isak se detuvo de nuevo, pero esta vez parecía no comprender mi pregunta. Así que la volví a formular:

—¿Cuántos grupos se encuentran en ese apellido, que sean grupos explícitos...?

¿Tres? ¿Cuatro? ¿Cinco grupos?

—¿Qué clase de grupos? —preguntó— ¿Cualquier clase de grupos... internos? — Como estábamos hablando de la política local de partidos creí que no habría duda del objeto de la conversación, y consideré que Alf Isak estaba, simplemente, pensando en voz alta.

—¡Eso! —insistí— grupos internos...

—¿Qué es eso? —preguntó Alf Isak de pronto.

—¿Qué es eso?

—Sí...

—¡Ése es mi problema! —exclamé, desesperado.

—Ya...

Volví a comenzar de nuevo:

—Por ejemplo, veamos un apellido, Hætta... Entonces, debe de haber Hættas que sean *johttisápmelaččat*, otros que sean *dálonat*, y así...

—Sí, Mmmm, Sííí... Eso es muy difícil de decir por que todos ellos están relacionados por el parentesco, así que se encuentran Hættas tanto en el reno como... [...] entre los *dálonat*... y por supuesto los hay que se dedican a la política... pero esos Hættas que se dedican a la política también pueden contarse tanto entre los que trabajan en el reno como entre los *dálonat* —Alf Isak sonrió— Así que es difícil decir... Una parte de los Hættas son políticos... Pero hay algunos que se dedican más intensivamente a la política que otros que también están en la familia Hætta... Y lo mismo pasa entre los Sara, una parte de ellos se dedican más intensivamente a la política que otros... [...] Y por supuesto, aunque alguna per-

sona lleve el apellido Hætta, eso no significa que vaya a apoyar a un alcalde que también lleve ese apellido.

—Ajá... —Creo que en ese punto empecé a entenderme a mí mismo. Mi indagación estaba evidentemente mal orientada desde el punto de partida.

Alf Isak continuó:

—¡Hay tantos! Ese Hætta puede tener un punto de vista político completamente diferente del de ese alcalde...

—Ya —En este momento yo ya comencé a reírme abiertamente.

—...ese alcalde que también se llama Hætta. Así que no es automático en ese sentido... Tú mismo lo sabrás, si consideras a todo los Pereiras que viven en Madrid...

—Sí —contesté, resistiéndome a la idea de que una sociedad de tres mil habitantes como la de Guovdageaidnu pudiera ser comparable a mi ciudad natal, con cinco millones²⁰.

Todo quedó claro a partir de ahí; y, como suele suceder en el proceso etnográfico, todo era ahora mucho más complejo. En el discurso ordinario de las gentes de Guovdageaidnu, la política local funciona “como en clanes”. Pero, incluso cuando los criterios de identificación social de las personas sugieren, en el discurso nativo ordinario, un campo social isotópico, o sea, la existencia de agrupamientos de sujetos que comparten paquetes de propiedades conjuntamente, como tener un apellido, formar parte de un partido, ostentar una identidad étnica, etcétera, la indagación empírica en la formación de relaciones concretas muestra obstinadamente que la característica dominante de esas propiedades es la *relacionabilidad* y no el aislamiento; y que la propiedad fundamental de los alineamientos categoriales resultantes es su *inestabilidad* y su condición eminentemente situacional, o, en su caso, histórica.

Esto no quiere decir necesariamente que el establecimiento de relaciones en el campo político de Guovdageaidnu sea completamente caótico, a la luz del parentesco. La figura 6 muestra cómo, a lo largo de tres generaciones, los descendientes políticamente activos en una red familiar (los descendientes de [1]), trabajan de forma general (aunque no exclusivamente) para el partido laborista, y tienden a contraer matrimonio generalmente (aunque no exclusivamente) con personas de la lista de los *Johttisápmelaččat*,

²⁰ Pedro Tomé me ha señalado con acierto que la orientación de esta entrevista incluyó otros prejuicios quizá más básicos que el de la búsqueda de grupos isotópicos en el campo de la política y el parentesco. En particular, la indagación sobre esta hipotética relación isotópica puede ser deudora del supuesto de que las pequeñas sociedades funcionarían de un modo más esquemático en la distribución de sus relaciones que las sociedades demográficamente mayores; un supuesto completamente infundado. Para un enfoque de investigación previo que tomó por objeto a una sociedad de unos 140.000 habitantes, y en el que no partimos de tal supuesto, véase Cruces y Díaz de Rada 1996a.

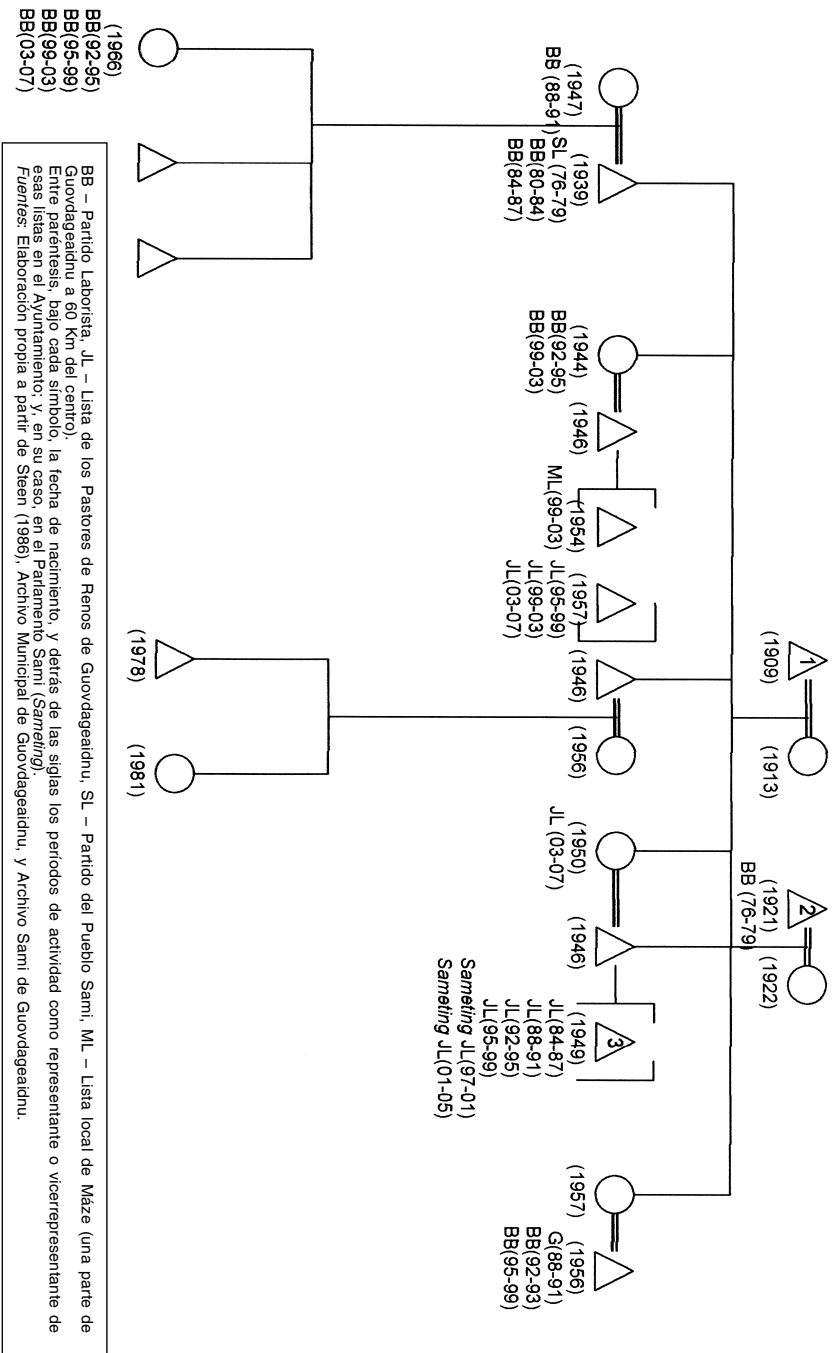


Figura 6. Descendientes políticamente activos (representantes o vicerrepresentantes) en una red familiar de Guovdageaidnu.

uno de cuyos miembros prominentes [3] es, a su vez, hijo de un miembro de partido laborista [2]. Pero lo esencial es que ninguna de estas personas entendería ni pondría en práctica la relación entre parentesco y política como si se tratase de una relación isotópica; como si los que comparten apellido (e incluso padre) tuvieran que compartir también una misma identidad política, estable y estructurada. Usando el lenguaje analítico de Brubaker y Cooper, estas personas comparten *atributos comunes* en el espacio clasificatorio de la política local, y se encuentran claramente *relacionadas* en un tejido social para algunos propósitos. Pero ello no significa que formen un *grupo* solidario, distintivo y delimitado *en todas sus escalas de práctica* (Cf. Brubaker y Cooper 2000: 20). Lo que quiere decir esto es, simplemente, que las atribuciones de una “identidad” de cualquier clase a los sujetos de un campo social concreto no pueden tomarse como *premisas* del juego social, sino en todo caso y con toda la prudencia necesaria, como *propiedades derivadas* de sus acciones locales en alguna escala de acción (Cf. Brubaker y Cooper 2000: 28)²¹.

Por otra parte, yo perseguía en el campo una isotopía entre relaciones de parentesco y pertenencia a partidos basándome en un prejuicio claramente etnocéntrico del que tomé conciencia muy avanzado ya mi trabajo de campo, gracias precisamente al comentario de uno de los políticos representados en esa figura 6: “En Guovdageaidnu, puede suceder que los parientes se sitúen en diferentes partidos políticos para diversificar sus opciones de influencia”. O sea, que allí no es la política la que estructura al parentesco (como podría pensar un etnógrafo procedente de una sociedad en la que, sólo aparentemente, ambas esferas se encuentran disociadas), sino que es el parentesco el que estructura a la política. Hasta entonces yo sólo había imaginado que dos hermanos en diferentes partidos políticos estarían enfrentados categorialmente, y eventualmente separados conflictivamente; ahora debía empezar a pensar que esos dos hermanos podían estar cooperando complementariamente en un mismo tejido de intereses familiares. El partido, como institución burocrática tendente a trazar *estratégicamente* fronteras sociales excluyentes, opera en Guovdageaidnu muy probablemente, sometido al código mucho más *táctico* del parentesco (Cf. De Certeau 1979, Bourdieu 1987), en el que, si bien es relativamente fácil predecir, positiva-

²¹ Gunther Dietz ha explicado convincentemente cómo la Introducción de Barth a *Los grupos étnicos y sus fronteras* pudo dar lugar a la confusión entre las operaciones de categorización de los agentes y la formación de grupos empíricos, al citar este texto: “En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth 1976: 15, citado en Dietz 2003: 86)

mente, que habrá una vinculación activa, para diversos propósitos, entre los miembros del mismo grupo doméstico; es prácticamente imposible precisar, negativamente, quién será *excluido* de esa esfera de pertenencia. Las fronteras pasan más claramente por entre los partidos que por entre las familias o las redes de parientes.

Así pues, si se trata de construir un discurso analítico empíricamente válido, yo ya no puedo ver a mis sujetos como “Hættas”, “Miembros del partido laborista”, o, como ya hemos avanzado en otro punto, como “samis”, sin especificar en cada caso, en qué escala de prácticas estas atribuciones de identidad son operativas, y en relación con qué dinámica institucional concreta. Se trata aquí de una limitación fundamental de nuestro lenguaje analítico disponible: ¿cómo hablar de los *sujetos* sin sujetarlos excesivamente a nuestros prejuicios identitarios? Más aún, ¿no será que la creencia misma en la identidad, entendida analíticamente como estabilización de un sujeto, limita radicalmente nuestra comprensión de lo que las personas hacen cuando actúan en sus diversas escalas de práctica e identificación? (Brubaker y Cooper 2000, García 2001: 27).

Remedio. Para adecuar la mirada etnográfica a los procesos de estructuración de un espacio étnico (y, a este respecto, de cualquier espacio social), es preciso partir del supuesto de que las propiedades que caracterizan a los sujetos sociales no funcionan en paquetes estables. Probado que todos los miembros de un supuesto grupo homogéneo A^{22} comparten demostradamente el atributo x (por ejemplo, *ser de una misma familia*), es casi seguro que no compartirán mecánicamente otro u otros atributos y, z, \dots , (por ejemplo, *pertenecer a un partido político, a una iglesia, etcétera*). Naturalmente, es posible que el material empírico falsee esta hipótesis. Pero si hacemos etnografía no debemos partir de la hipótesis contraria, y muy especialmente en el caso del estudio de la etnicidad. Si asumimos de entrada que compartir un etnónimo (por ejemplo, “noruego”, “español”, “sami”) en algunas escalas (particularmente, en los discursos y documentos de estado) es concurrente con un conjunto estable de atribuciones sociales, el resultado se produce ya antes de todo intento de comprensión analítica: se llama “fundamentalismo cultural” (Stolcke 1995).

h) *Ethnos*

El 6 de febrero se celebra el Día del Pueblo Sami, *Sámiálbmot Beavi*. Asistí en mi última estancia de campo a la mayor parte de los actos públicos celebrados en Guovdageaidnu. El estatus oficial de esta fiesta es algo confuso. Día inequívocamente festivo en poblaciones como Guovdageaidnu y Kárášjohka, y en instituciones como el Parlamento Sami, se mantiene sin

²² En el caso de que pueda atribuírsele tal homogeneidad (véase el punto (d) *supra*).

embargo laborable en el calendario oficial noruego. Los niños deben, por tanto, asistir a la escuela, pero la escuela ha adaptado su actividad a la celebración plena del día festivo. A las once de la mañana estaba yo, a treinta grados bajo cero en un día transparente de invierno, en el patio de la escuela infantil, donde iba a celebrarse al aire libre uno de los acontecimientos vertebrales del día. Una multitud de niños y algunos padres y maestros se habían congregado para izar la bandera sami, cantar el himno y escuchar el discurso tradicional del alcalde. Los emblemas del *ethnos* iban a cobrar vida. Después de haber experimentado una falsación constante de mis prejuicios estructurales a lo largo de los años, ya sólo me sorprendió a medias comprobar que el director del canto del himno, en sami, sería Terje Aho, un maestro de la escuela, él mismo —pensé yo— “un dáčča”. Pero aún me sorprendió lo suficiente como para preguntarme cómo debía describir una realidad étnica en la que uno de los maestros de ceremonias del Día del Pueblo, no pertenecía —bajo mi prejuicio— a ese “pueblo”. Ese “dáčča” acababa de desplegar más de dos piernas.

Yo había hablado con él unas semanas antes, en su condición de director de un coro muy activo, el *Dimitri Joavku*, que es, en sí mismo, un ejemplo notable de integración social. En él comparten espacio personas nacidas en Guovdageaidnu con un número muy significativo de personas procedentes de otros lugares, inmigrantes laborales, como el propio Terje, con un repertorio musical en el que la música vocal tradicional (*luohti*) tiene un gran protagonismo. Cuando interpretan esa música, “samis” y “no samis” cantan en sami; aunque unos y otros también cantan en noruego, y en otros idiomas, cuando el repertorio lo pide. Cuando releo la entrevista que tuve con Terje encuentro un prodigio de torpeza etnográfica: incapacitado por un esquema de la etnicidad, que, por muy dinámico que se presente, confía en que los sujetos se definirán tarde o temprano por su pertenencia a algún *ethnos*, mostré reiteradamente mi insensibilidad hacia un discurso asentado en la experiencia de pertenencias complejas, en las que la noción misma de etnicidad es constantemente puesta en entredicho. Terje debió de comprender parte de esta incapacidad, cuando ante la enésima pregunta sobre si el coro cantaba “música sami o no” se limitó a responder, dándome una auténtica lección metodológica, “¿pero has oído nuestra música?”. La había oído, pero seguramente no la había escuchado.

Ahora queda la tarea de interpretar mis materiales desde esa escucha; la tarea de articular un espacio teórico sobre la etnicidad que pueda partir de la evidencia empírica de una vida social que suena en la forma de un canto polifónico.

Remedio. Para analizar adecuadamente un espacio étnico no basta con que sepas, intelectualmente, que has de mirar a las relaciones y no a los sujetos reificados,

definidos por el engañoso etnónimo (“*sámi*”, “*norsk*”). Tampoco basta con que sepas, intelectualmente, que esos etnónimos son símbolos construidos histórica y contextualmente. Además debes afinar tu sensibilidad hasta ser capaz de *sentir* que el espacio de los diferenciales étnicos que procesan los agentes se sitúa en un vasto espacio de diferenciales de toda especie [socioprofesionales, de edad y generacionales, de género, lingüísticos, familiares, políticos... (Cf. Díaz de Rada 2007b)]. Nunca accederás a la comprensión de las formas específicas de la *diferencia étnica* si no comienzas por ver y escuchar la vida social como un vasto entramado de formas de diferencia. Tejida en ese entramado, la etnicidad, contra lo que predica a diario la prensa y otros medios de comunicación, contra lo que predica tu pasaporte, sólo es un proceso *parcial*, probablemente diminuto, que camina a trompicones reuniendo los pedazos de realidad que, en la vida práctica, le dan *cuerpo expresivo* (cf. Weber 1984, Segunda parte, Sección IV). Un proceso que, además, se ve connotado diferencialmente según la escala de acción práctica de que se trate. Por eso es posible ver a un hipotético “*dáčča*” oficiando el canto del himno sami en Guovdageaidnu: porque el ethnos, en la práctica, no es de una sola pieza. No comprenderás la estructuración de un espacio étnico si sólo vas a buscar etnicidad; o si crees que la etnicidad es, de antemano, la forma fundamental de la diferencia. “Idealmente —escribió Trond Thuen en 1985— deberíamos aproximarnos al estudio de tales relaciones sin prejuicio alguno en cuanto a la existencia de grupos étnicos en un área, o, al menos, sin ideas preconcebidas acerca del carácter y el alcance de tales relaciones” (Thuen 1985: 37).

PROBLEMAS DE ESCALA

Como ser humano *debo* ser alguien; como antropólogo *debo* entender que la condición de “ser alguien” opera en un espacio abierto y relativamente indeterminado de relaciones prácticas: un espacio complejo. Sólo de este modo puedo llegar a interpretar qué significa “ser”, y para qué, en cada sociedad concreta. En este relato he querido ilustrar cómo mi experiencia de campo ha abierto la ventana a esa complejidad. El trabajo de campo ha sido un recurso fundamental para la transformación de mi sensibilidad analítica: un trayecto que media entre un conjunto de supuestos teóricos, señalados aquí como prejuicios, y un conjunto de remedios para neutralizar esos prejuicios. Obviamente, esos remedios constituyen nuevos prejuicios para futuras aproximaciones analíticas. No puede ser de otra manera. El conjunto de remedios que he postulado en este ensayo resume mi actual equipaje conceptual acerca de la etnicidad, mi argumento básico para la etnografía por venir.

Este argumento no implica la simple difuminación o disolución de las definiciones de los sujetos en la corriente de las situaciones de acción (Cf. Okamura 1981, Eriksen 1991, Díaz de Rada 2004). Hay escalas de realidad, generalmente fraguadas en asociaciones burocráticas como los partidos o los

estados, en las que las definiciones identitarias operan fijando históricamente criterios de *sujeto*. Estas instituciones burocráticas definen y fijan claramente sus fronteras y sus territorios estratégicos de manera dicotómica. Tales fijaciones establecen categorías de sujeto que se superponen a las prácticas concretas de identificación, por medio de las cuales las personas de carne y hueso *buscan e incoan*, en sus esferas de relaciones complejas, sus sentidos del ser (Cf. Fernández 2006, Jenkins 1994)²³. En general, cuanto más distante es la mirada institucional hacia un campo de relaciones sociales, cuanto menos local es y más acabada es su panopsis, más nítidas aparecen las fronteras étnicas, como en la mirada aérea que nos ofrecen los mapas o en el extrañamiento temporal que practica la historia escrita. Las fronteras se difuminan cuando te acercas a las prácticas concretas, al entorno próximo de las relaciones locales, a la memoria biográfica. De lejos, la etnicidad aparenta ser un nítido juego de signos estables y categorías clasificatorias; de cerca, la etnicidad se nos presenta como un proceso simbólico complejo, abierto, de sujetos incoados. Mostrar cómo esos diversos órdenes de estabilidad e incoación, de clausura y apertura, se articulan en el juego social y en la práctica de las instituciones es mi tarea futura.

Los remedios que he propuesto en este ensayo tampoco están ahí para impugnar las sensibilidades identitarias concretas de los agentes por la vía de una ingenua acusación de artificialismo. No se trata de “privar a nadie de la ‘identidad’ como herramienta política, o de socavar la legitimidad que conlleva realizar llamamientos políticos en términos identitarios” (Brubaker y Cooper 2000: 34; Cf. Briggs 1996). En su vinculación biográfica, y por tanto *vivida*, con determinados sistemas expertos, y en particular con las instituciones escolares y políticas, y en su formación en las esferas de pertenencia íntimas, como la familia o la amistad, los agentes construyen sus particulares relatos de coherencia, y, con arreglo a estos relatos, apelan eventualmente a sus derechos a la “identidad”. Nuestra tarea como antropólogos es, en este caso, comprender analíticamente cómo se forman esos relatos de coherencia en las diversas escalas articuladas de la acción y qué formas diversas del ser alumbran.

Esto exige un cambio de lente ontológica. La construcción teórica de

²³ El examen que Bjørn Bjerkli y Trond Thuen (1999) realizaron de la articulación de discursos locales y etnonacionales en un caso judicial, que sancionó al estado con la devolución de una tierras a sus nativos de Kåfjord (Gáivuotna), revela que cuando la institución burocrática, como en este caso judicial, trabaja sobre escalas de sujeto concreto y de práctica productiva concreta, es capaz de prestar atención a las complejidades también concretas de la vida práctica. No así cuando, como habitualmente es el caso de las instituciones políticas y escolares, la burocracia trabaja con definiciones genéricas de sujetos, deslocalizados de sus prácticas ordinarias (Cf. Díaz de Rada 2007a).

sujetos sociales que se constituyen como un “uno” y un “otro” es tan aguda en nuestra tradición intelectual que se hace presente incluso cuando los autores intentan partir de una visión compleja del espacio étnico. En mi opinión, éste es también el caso de Gerd Baumann, cuando percibe dos límites en la gestión comunicativamente negociable de la diferencia étnica: el de la implosión de toda gramática de identidad y alteridad cuando explota la violencia; y el de su cancelación por la vía del amor platónico: es decir, la identidad plena entre el amante y el amado torna ya innecesaria cualquier comunicación entre diferentes (Baumann 2004: 42). Pero en el caso del amor queda un amplio margen aún sin explorar a partir de la contribución de Baumann y Gingrich (2004): el de la relación amorosa empírica (nunca tan platónica), la confianza entre agentes concretos (Cf. Velasco *et al.* 2006), por la cual uno y otro son metáforas incompletas el uno del otro, parcialmente identificados el uno con el otro, de manera que ni uno ni otro se consideran, *precisamente ahí*, totalmente, uno y otro: sujetos liminales, transformistas, que tan pronto pueden llegar a abandonarse el uno en el otro, como abandonar el uno al otro, defraudarlo, traicionarlo. He intentado anticipar esta relación empírica siquiera tentativamente, en Sápmi, mi querido campo de pruebas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANDERSON, B. 1997. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTH, F. 1966. *Models of Social Organization*. Glasgow: Royal Anthropological Institute, Occasional Paper nº 23.
- . 1976 [1969]. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1992. “Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies”, en A. Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*: 17-33. Londres: Routledge.
- . 1993. “Are Values Real? The Enigma of Naturalism in the Anthropological Imputation of Values”, en M. Hechter, L. Nadel y R. E. Michod (eds.), *The Origin of Values*: 31-46. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- BATESON, G., 1976. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- BAUMANN, G. 2001. *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.
- . 2004. “Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach”, en G. Baumann y A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*: 18-50. New York: Berghahn.
- . y A. GINGRICH (eds.). 2004. *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York: Berghahn.
- BERG, B. A. (coord.). 2003. *Sámi kulturoabppu*. Nesbru: Vett & Vitten.

- BJERKLI, B. y T. THUEN. 1999. "Lokalt eller nasjonalt? Divergerende diskurser om legitimering av rettigheter". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 10: 179-192.
- BOURDIEU, P. 1987. "De la regla a las estrategias", en *Cosas dichas*: 67-82. Barcelona: Gedisa.
- BRANTENBERG, T., J. HANSEN y H. MINDE. 1993. *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*. Tromsø: Centre for Sámi Studies.
- BRIGGS, Ch. L., 1996. "The Politics of Discursive Authority in Research on the 'Invention of Tradition'". *Cultural Anthropology* 11 (4): 435-469.
- BRUBAKER, R. y F. COOPER. 2000. "Beyond 'Identity'". *Theory and Society* 29: 1-47.
- COHEN, A. 1974. "The Lesson of Ethnicity", en A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity*: ix-xxiii. Londres: Tavistock.
- COHEN, R. 1978. "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology". *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403.
- CRUCES, F. y Á. DÍAZ DE RADA. 1996a. *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*. Madrid: UNED.
- . 1996b. "Symbolic and Political Representation. The Meeting as a *mise en scène* of the Electoral Link", en Å. Boholm (ed.), *Political Ritual*: 94-125 Gotemburgo (Suecia): IASSA.
- DE CERTEAU, M. 1979. *L'invention du quotidien, I: Arts de faire*. París: Union Générale d'éditions.
- DÍAZ DE RADA, Á. 1996. *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2003. "Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LVIII (1): 237-262.
- . 2004. "El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización", en L. Díaz G. Viana (coord.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*: 77-102. Madrid: CSIC.
- . 2007a. "School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual Obstacles to Doing Ethnography in Schools". *Social Anthropology* 15,2: 205-222.
- . 2007b. "Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela". *Revista de Antropología Social*. 16: 117-118.
- . y F. CRUCES. 1994. "The Mysteries of Incarnation. Some Problems to Do with the Analytic Language of Practice", en K. Hastrup y P. Hervik (eds.), *Social Experience and Anthropological Knowledge*: 101-120. Londres: Routledge.
- DIETZ, G. 2003. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: Una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada.
- DUMONT, L. 1987. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza.
- EIDHEIM, H. 1976. "Cuando la identidad étnica es un estigma social", en F. Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*: 50-74. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 1990. *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo: Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, n.º 14.
- ERIKSEN, T. H. 1991. "The Cultural Contexts of Ethnic Differences". *Man* 26 (1): 127-144.
- ESCOTO ERIÚGENA, J. 2002. *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Barcelona: Folio.
- EVANS-PRITCHARD, E. 1977. *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.

- FERNÁNDEZ, J. 2006. "La oscuridad al fondo de la escalera. Lo incoado en la investigación simbólica y algunas estrategias para abordarlo", en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*: 285-314. Madrid: UNED.
- , y M. HERZFELD. 1998. "In Search of Meaningful Methods", en H. Russell Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*: 89-129. Walnut Creek (California, EE.UU.): Altamira Press.
- GARCÍA, J. L. 2001. "Las fronteras administrativas y sociales. Su influencia epistemológica en la antropología", en María Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica*: 21-36. Madrid: La Catarata.
- , y H. VELASCO, M. LÓPEZ COIRA, F. CRUCES, Á. DÍAZ DE RADA, A. ÁLVAREZ y A. ORGAZ. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- GASKI, H. 1997. "Voice in the Margin: A Suitable Place for a Minority Literature?", en H. Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*: 199-220. Karasjok: Davvi Girji.
- GASKI, L. 2000. *Hundre prosent lapp? Lokale dikurser om etnisitet i markedbygdene i Evenes og Skånland, (Dieđut 2000-5)*. Sámi Instituhtta.
- GEERTZ, C. 1983. "From the Native's Point of View': On the Nature of Anthropological Understanding", en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*: 55-70. Nueva York: Basic Books.
- GLUCKMAN, M. 1978. *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- GUYER, J. 1981. "Household and Community". *African Studies Review* 24 (2-3): 87-137.
- JACKSON, A. (ed.). 1987. *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock.
- JAKOBSON, R. 1985 [1956], "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso", en *Ensayos de lingüística general*: 307-332 Barcelona: Planeta-De Agostini.
- JENKINS, R. 1994. "Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power". *Ethnic and Racial Studies* 17 (2): 197-223.
- KARNER, Ch. 2004. "Between Structure and Agency. From the *langue* of *Hindutva* Identity Construction to the *parole* of Lived Experience", en G. Baumann y A. Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*: 157-172 New York: Berghahn.
- KESKITALO, A. I. 1998. *Guovdageainnu suobkangirji / Kautokeino sognebok*. Kautokeino: Kautokeino kommune.
- LANDBRUKSDEPARTEMENTET. 1978. *LOV 1978-06-09 nr 49: Lov om reindrift*.
- LEVINE, H. B., 1999. "Reconstructing Ethnicity". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 (2): 165-180.
- MAUSS, M. 1979 [1924]. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*: 153-263. Madrid: Tecnos.
- MILJØVERNDEPARTEMENTET. 1996. *Om lov om motorferdsel i utmark og vassdrag av 10. juni 1977 nr. 82*.
- OKAMURA, J. Y. 1981. "Situational Ethnicity". *Ethnic and Racial Studies* 4 (4): 452-465.
- OSKAL, I.-M. 1991. "Verddevuohhta Guovdageainnus –Ovdal ja dál", en H. Gaski (ed.), *Cafe boddu 1*: 87-106. Kárášjohka: Davvi Girji.
- OSKAL, N. (ed.). 2002. *Samisk selvestemmelse, (Dieđut 2002-2)*. Sámi Instituhtta.
- PAINE, R. 2003. "Identitesfloke: Same-same. Om komplekse identitetsprosesser i samiske samfunn", en B. Bjerkli y P. Selle (eds.), *Samer, makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentligheten*: 291-317. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

- PEDERSEN, S. 1999. "Statens eiendomsrett til grunnen i Finnmark —en del av den interne 'kolonihistorie'", en H. Eidheim (ed.), *Samer og nordmenn*: 15-38. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- RICOEUR, P. 1990. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- ROLAND, G. 1993. "A University in the 'Fourth World': The Self-Determination of the Norwegian Saami". *Dialectical Anthropology* 18: 73-100.
- SAUGESTAD, S. 1982a. "The Two Sides of the House: Identity and Social Organisation in Kilbroney, Northern Ireland", en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*: 131-164. Manchester: Manchester University Press.
- . 1982b. "The Glorious Twelfth. The Politics of Legitimation in Kilbroney" en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*: 278-291. Manchester: Manchester University Press.
- . 1995. "Protestánttaid ja katolihkaid gaskavuodat Davvi-Irlánddas", en R. Erke y A. Høgmo (eds.), *Identitehta ja eallin*: 129-141. Kárášjohka: Sámi Oahpahusráđđi.
- SHAW, Th. A. 1994. "The Semiotic Mediation of Identity". *Ethos* 22 (1): 83-119.
- SKÁLNES, S. 2003. *Bustad og beiteland*. Noregs teknisk-naturvitskaplege universitet: Fakultet for arkitektur og bilekunst. Dr. Ingeniørvhandling 2003, 51.
- SOLBAKK, A. (ed.). 1993. *Sápmelaččat*. Kautokeino: Sámi Instuhtta / Davvi Girji.
- . 1997. *Sámi historjá 2. 1751 rájes dálá áigái*. Karasjok: Davvi Girji.
- SPRENGER, G. 2004. "Encompassment and its Discontents: The Rmeet and the Lowland Lao", en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*: 173-191. New York: Berghahn.
- STEEN, A. 1986. *Kautokeinoslekter, Revidert og utvidet av Ola Aarseth*. Karasjok: Norsk Folkemuseum.
- STOLCKE, V. 1995. "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36 (1): 1-24.
- STORDAHL, V. 1997. "Sami Generations", en H. Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*: 143-154. Karasjok: Davvi Girji.
- STRATHERN, M. 1982. "The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex", en A. P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organization in British Rural Cultures*: 72-100. Manchester: Manchester University Press.
- SWEEN, A. 1996. "Flerkulturell kjærlighet". *Varanger årbok*: 139-143.
- TAMBIAH, S. J. 1990. "Multiple Orderings of Reality: the Debate Initiated by Lévy-Bruhl", en *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*: 14-40. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press.
- THUEN, T. 1985. "Acculturation and Ethnic Survival? Some Problems in the Study of the So-Called 'Norwegianized' Sami Communities". *Acta Borealia* 1/2: 29-45.
- . 1993. "Etnisk grense og kulturelt innhold", en B. Skavlan y M. Enger, *Norsk Sosialantropologi 1993 —et utsnitt*: 246-252. Oslo: Norges Forskningsråd.
- . 2003. "Lokale dikurser om det samiske", en B. Bjerkli y P. Selle (eds.), *Samer, makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentlighet*: 265-290 Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- VALKEAPÄÄ, N.-A. 1989. *Beaivi, Ábčážan*. Kautokeino: DAT.
- VELASCO, H., Á. DÍAZ DE RADA, F. CRUCES, R. FERNÁNDEZ, C. JIMÉNEZ DE MADARIAGA y R. SÁNCHEZ MOLINA. 2006. *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

- VELASCO, H., M. LÓPEZ COIRA, F. CRUCES, Á. DÍAZ DE RADA, A. ÁLVAREZ y A. ORGAZ. 1991. *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid. Ministerio de Cultura.
- VEST, J.-Á. 1991. "Sápmi servodaga olggobealde geahčadettiin", en Harald Gaski (ed.), *Cafe boddu 1*: 33-49. Kárášjohka: Davvi Girji.
- WEBER, M. 1984 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, B. 1989. "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain". *Annual Review of Anthropology* 18: 401-444.

Fecha de recepción: 15 de octubre de 2006.

Fecha de aceptación: 23 de diciembre de 2006.