



# Discursos del ethnos

**Una etnografía incompleta sobre  
procesos étnicos y etnopolíticos  
en el Ártico Europeo**

**Ángel Díaz de Rada**

**Primera Versión (2019)**

**UNED**



# **Discursos del ethnos**

Una etnografía incompleta sobre  
procesos étnicos y etnopolíticos en el  
Ártico Europeo

Ángel Díaz de Rada

Primera versión (2019)

Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en  
Ártico Europeo.

Primera versión (2019).

© Ángel Díaz de Rada para el texto original y las fotografías, salvo las fotografías y otras  
imágenes en las que explícitamente se indica otro *Copyright*.



Licencia Creative Commons



Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported (CCBY-NC-SA- 3.0)

ISBN: 978-84-09-08416-6

No comercial

Esta monografía esta dedicada al profesor Honorio Velasco, tan buen maestro que llegas a olvidar lo mucho que has aprendido de él.

También está dedicada a Daniela y a Sergio, que tal vez no pueden llegar a imaginarme sin mi mundo del norte.



A su manera, este libro es muchos libros... (Julio Cortázar, *Rayuela* —1979:7).

El proyecto, inútil, por ser la gratuidad la única garantía de su rigor, se destruiría a sí mismo a medida que se fuera realizando (Georges Perec, *La vida instrucciones de uso* —1988:148).

No hay duda de que una etnografía satisfactoria ha de ser escrita con imaginación. Pero en todo caso esa imaginación debe estar amarrada a las imágenes locales, a las acciones locales (Fernandez, *Bwiti* —1982:12-13).

De nuevo, se nos aparecen los mismos fenómenos enmarañados y pobremente comprendidos (Barth, *Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity* —1994:29).

## NOTA IMPORTANTE

Este libro puede descargarse e imprimirse total o parcialmente desde la *Web* institucional del repositorio de la UNED:

<http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:EditorialUNED-aa-ANTR-0101075CT01L01>



# Índice General

## **Agradecimientos** \_\_17

Financiación \_\_19

## **Modos de empleo y convenciones de escritura** \_\_21

Modos de empleo \_\_21

Impresiones \_\_24

Convenciones de escritura \_\_26

Una nota sobre el género gramatical y la pronunciación en Sami y Noruego \_\_29

Un consejo sobre la navegación \_\_30

## **Nota a la primera versión (2019)** \_\_31

## **Un juego de conceptos. Ensayo introductorio** \_\_33

Incompletud \_\_33

Ethnos \_\_35

Afecciones \_\_38

Un enfoque conceptual para la teorización sobre etnicidad. Aspectos de definición \_\_41

*Etnicidad* \_\_42

*Discurso* \_\_52

*Metadiscursividad* \_\_54

*Nacionalismo, etnismo, etnopolítica, y nacionismo imaginario* \_\_58

*Autenticidad y auténticas conciencias* \_\_68

*Tradición, identidad, y otras palabras análogas* \_\_81

*Tradición* \_\_88

*Identidad* \_\_91

Los constituyentes sociales de la etnicidad y el abandono de la noción *grupo étnico* \_\_94

[*Sápmi*] \_\_104

Un entorno multilingüe \_\_106

## **Carta de navegación \_\_109**

### **El Día del Pueblo Sami en [Guovdagaidnu] en 2004 \_\_111**

En el patio de la escuela infantil \_\_112

El alcalde, el himno y la bandera \_\_116

En la cafetería de la *Állaskuola* \_\_127

La memoria del idioma \_\_133

Un lento cambio de rumbo \_\_137

Una <escuela sami> \_\_143

En construcción \_\_146

Alteridades \_\_151

Pertenencia \_\_158

En la Casa de la Cultura \_\_162

### **En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en el escritura antropológica \_\_169**

Etnónimos \_\_170

La cámara no se ve \_\_172

Performatividad, incoación, taskonomía \_\_173

Historias \_\_175

Agentes, responsabilidades \_\_178

Relevancia étnica \_\_180

Consejos de escritura, levemente ampliados en esta etnografía, en la sección inicial *Convenciones de escritura* \_\_182

## **Variantes del idioma Sami y aspectos de la evolución de su uso \_\_187**

### ***Bokmål* y *Nynorsk* \_\_205**

### **¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en [Sápmi] (2008) \_\_209**

¿Cuántas piernas tiene una persona? \_\_209

No buscas lo exótico, y sin embargo lo buscas \_\_218

Una escena doméstica \_\_222

Arenas movedizas \_\_225

(a) *Exclusión social* \_\_229

- (b) *Oposición categorial* \_\_ 231
- (c) *Conflicto político* \_\_ 234
- (d) *Grupos homogéneos en algún criterio* \_\_ 239
- (e) *Unidad nominal de los grupos* \_\_ 241
- (f) *Objetivación de los interpretantes de relación* \_\_ 245
- (g) *Isotopía (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes)* \_\_ 246
- (h) *Ethnos* \_\_ 253

Problemas de escala \_\_ 255

### **Discurso del presidente del Parlamento Sami, Sven-Roald Nystø, ante el Parlamento de [Noruega] en 2004 \_\_ 259**

### **La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social (2015) \_\_ 265**

1. Tópicos \_\_ 265
2. Ironía \_\_ 267
3. Agente alterizado \_\_ 269
4. <Indígenas> y <samis> \_\_ 272
5. Contemporaneidad \_\_ 274
6. Intersubjetividad agonística \_\_ 276

### **La Ley Sami (12 de junio de 1987 – 27 de junio de 2008) \_\_ 283**

Ley de 12 de junio de 1987, nr 56. Ley sobre el Parlamento Sami y otros asuntos jurídicos samis (Ley Sami) \_\_ 285

Capítulo 1. Provisiones generales \_\_ 285

Capítulo 2. El Parlamento Sami \_\_ 286

Capítulo 3. La lengua sami \_\_ 294

Capítulo 4. Disposiciones transitorias y entrada en vigor \_\_ 299

### **El *gákti* y las ropas \_\_ 301**

### **"La sangre de los hermanos" \_\_ 349**

## **La Declaración Estatal número 21 de 1962, la cuestión lingüística y la escuela \_\_357**

Texto de la Declaración Estatal número 21 en los epígrafes [II.c. "Lengua y cultura samis"] y [IV.a. "Escuela"] \_\_366

Declaración Estatal número 21 (1962-63) Sobre las medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante \_\_366

II.c. Lengua y cultura samis \_\_366

IV.a. La escuela \_\_372

*La situación de los estudiantes en los distritos samihablantes \_\_372*

*Nivel de conocimiento entre los niños samis y fijación de objetivos para la política escolar sami \_\_376*

*Régimen escolar y tiempo escolar \_\_378*

*Interior de Finnmark \_\_378*

*Tromsø y Nordland \_\_379*

## **Skog, Meahcci, Duottar \_\_407**

## **La Ley de Finnmark (17 de junio de 2005) \_\_413**

*Propuesta de "Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark)", de 4 de abril de 2003 y Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark), de 17 de junio de 2005 \_\_419*

Capítulo 1. Consideraciones generales \_\_419

Capítulo 2. La Propiedad de Finnmark \_\_421

Capítulo 3. Recursos renovables en el territorio de la Propiedad de Finnmark \_\_436

Capítulo 4 [Del texto final de la ley]. Tana y Neiden \_\_442

Capítulo 5 [Del texto final de la ley]. Cartografía y reconocimiento de derechos existentes \_\_443

I [Del texto final de la ley] La Comisión de Finnmark \_\_443

II [Del texto final de la ley] El Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark \_\_447

III [Del texto final de la ley] Reglas comunes \_\_453

Capítulo 4 [De la propuesta] y Capítulo 6 [Del texto final de la ley]. Disposiciones finales \_\_455

## **El ethnos en las formas de discurso social y sus múltiples fuentes \_\_463**

- Ethnos, pertenencia, lugar \_\_465
- Los accesos al ethnos <sami> en [Guovdageaidnu] \_\_471
- Universalismo de experiencia \_\_489
- <Sociedad de parientes> y universalismo de experiencia \_\_499
- ¿Una <sociedad de parientes>? \_\_503
- No parecen parientes, y sin embargo lo parecen \_\_514
- La ubicuidad del parentesco \_\_520
- <Identidad étnica> \_\_529
- Redes de posibilidades vinculares \_\_533
  - Kristine* \_\_534
  - Algunos detalles adicionales* \_\_543
  - Máret* \_\_549
- Espacios relativamente fluidos \_\_558
- Múltiples encarnaciones del ethnos \_\_564
- Conciencia pública y concepto de *etnopolítica* \_\_587
- El ethnos como objeto de elaboración weberiana \_\_602
- El ethnos como incoado \_\_628
- La difícil posición en el mundo de los agentes etnopolíticos, los etnistas y los <expertos> en identidades \_\_644
- El enfoque agencial de Fredrik Barth \_\_648

## **Discursive elaborations of <Saami> ethnos: A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration (2015) \_\_653**

- Ethnicity and the shaping of ethnic signs \_\_653
- Discursive elaborations 1: Prototypical ethnos and universalistic embodiments \_\_656
- Discursive elaborations 2: Ethnopolitical incarnations in local experience \_\_661
  - Contesting the state through reasoning with ethnopolitical incarnations in local experiences* \_\_662
- Discursive elaborations 3: In ethnopolitical contexts, agents subordinate personal links and experience to a universalistic ethnos \_\_664
- Discursive elaborations 4: Fully universalistic ethnos \_\_666
  - Media discourses and public documents* \_\_666
  - <Indigenous>* \_\_667
- A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration \_\_669

*Historical hints* \_\_ 671

*The coexistence of prototypical and categorical ethnos* \_\_ 675

*Continuity and discontinuity* \_\_ 676

Concluding remarks \_\_ 678

## **El Codicilo lapón (1751) \_\_ 681**

Texto del Codicilo lapón \_\_ 685

*Compendio del tratado de frontera entre Noruega y Suecia, de 2 de octubre de 1751* \_\_ 685

*Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones [Codicilo lapón, Lappekodisillen]* \_\_ 686

## **Una cronología del espacio jurídico del reno (1751-2004) \_\_ 697**

Las leyes del reno \_\_ 701

Una cronología \_\_ 705

*Un punto de partida, fronteras y ciudadanía* \_\_ 707

*<Trashumantes> y <campesinos>* \_\_ 708

*[Noruega] y su peculiar independencia hasta 1905* \_\_ 709

*El cierre de la Frontera Noruego-Finlandesa* \_\_ 709

*Subalternización y reconocimiento. La formación de la dependencia de la administración del estado* \_\_ 712

*Planificación estatal entendida como <racionalización>* \_\_ 713

*Distritos, registro y responsabilidad* \_\_ 715

*<Expertos>* \_\_ 717

*Darwinismo social y "proceso de codificación"* \_\_ 718

*La emergencia de una nueva agencia. Las voces de los pastores* \_\_ 720

*Formación etnopolítica* \_\_ 721

*El <sur> y el <norte>* \_\_ 724

*Una conjetura sobre la "cultura de la reunión"* \_\_ 729

*Derechos, derecho e indeterminación de las identificaciones* \_\_ 733

*Ambivalencias* \_\_ 736

*¿Papel mojado en <el norte>?* \_\_ 741

*Un modelo común de sociedad civil y política* \_\_ 742

*Un complejo escenario de procesos de transformación* \_\_ 744

*Hacia la Ley del Reno de 1978* \_\_ 751

*El Convenio para la Actividad del Reno (Reindrifftsavtale)* \_\_ 754

*La Ley del Reno de 1978 y [Guovdageaidnu]* \_\_761  
*El "despertar" reflexivo y la cultura* \_\_768  
*Un ejemplo de práctica afectada por la Ley de 1978* \_\_772  
*La cuadratura del círculo cultural* \_\_777  
*La revisión de la Ley de 1978* \_\_779  
*Signos efectivos de legitimidad consensual* \_\_786  
*Derechos históricos* \_\_788  
*La propuesta para la modificación de la Ley de 1978* \_\_790  
*Bearašdoallu* \_\_800

### **Los compromisos de la *verddevuohta* y sus evocaciones** \_\_805

Un espacio relativamente común de prácticas productivas y pautas  
residenciales \_\_808  
*Dáluolmmoš* \_\_818  
Reciprocidad \_\_821  
"Los nuevos tiempos" \_\_828  
Resistencias \_\_838  
Las gruesas categorías clasificatorias. Un excursio \_\_842  
Evocaciones \_\_858  
*Idealización* \_\_866  
*(Dis)continuidades* \_\_870

### **La Ley sobre la Actividad del Reno de 1933** \_\_873

Primera parte. La actividad del reno de los Lapones trashumantes (los Samis de la tundra, los *Finner* de la tundra) \_\_873  
Capítulo I. Sobre el derecho a practicar la actividad del reno y sobre la organización de la actividad del reno, y etc. \_\_873  
Capítulo II. La marca de los renos \_\_882  
Capítulo III. Trashumancia y pastoreo \_\_888  
Capítulo IV. El acceso del Lapón trashumante (Sami de la tundra, Finn de la tundra) al uso del bosque, y la caza y la pesca \_\_890  
Capítulo V. Daños causados por los renos \_\_895  
Capítulo VI. Fijación de la indemnización por daños causados por los renos \_\_898  
Capítulo VII. Ejecución de las obligaciones \_\_911  
Capítulo VIII. Provisiones diversas \_\_914

Segunda parte. La actividad del reno no regulada en la Primera Parte \_\_927

Tercera parte. Entrada en vigor de la Ley \_\_936

### **La Ley sobre la Actividad del Reno de 1978-2003 \_\_939**

*Versión de 1984.* Ley sobre la Actividad del Reno de 9 de Junio de 1978, Nr. 49. y *Versión de 2003.* Ley sobre la Actividad del Reno \_\_941

Capítulo I. Objeto y supuestos básicos para la actividad del reno \_\_941

Capítulo II. Órganos de gobierno y administración (Versión de 1984),

Capítulo II. Órganos de gobierno, administración, y plan de distrito (Versión de 2003) \_\_953

Capítulo III. Contenido del derecho a practicar la actividad del reno \_\_960

Capítulo IV. Mercado del reno domesticado, registro de marcas, etc. \_\_970

Capítulo V. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno \_\_974

Capítulo VI. Responsabilidad por daños. Indemnización \_\_981

Capítulo VII. Diversas determinaciones \_\_987

### **La Ley sobre la Actividad de Reno de 2007 \_\_997**

Ley sobre la actividad del reno de 15 de junio de 2007 \_\_997

Capítulo 1. Determinaciones introductorias \_\_997

Capítulo 2. Actividad del reno en el área sami de pastos para el reno \_\_1001

Capítulo 3. Contenido del derecho de la actividad del reno \_\_1008

Capítulo 4. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno \_\_1014

Capítulo 5. Mercado de los renos y registro de la marca del reno \_\_1016

Capítulo 6. Organización de la actividad del reno — distritos y *siida* \_\_1020

I. Distritos de pastos para el reno \_\_1020

II. *Siida* \_\_1026

Capítulo 7. Reglas de uso en el distrito. Plan del distrito \_\_1028

Capítulo 8. Relación con otros usos \_\_1032

Capítulo 9. Responsabilidad por daños. Peritaje \_\_1034

Capítulo 10. Órganos de gobierno \_\_1037

Capítulo 11. Sanciones y medidas coercitivas \_\_1039

Capítulo 12. Disposiciones finales \_\_1042

### **El alegato de Karen Marie Eira Buljo (2001) \_\_1045**

Anexo 3. Declaración especial de Karen Marie Eira Buljo sobre las posibilidades de la actividad del reno, y propuesta sobre la Parte de una *siida* y la División de reclutamiento coordinada \_\_1049



- 1 La actividad del reno, una industria sostenible y una importante fuente de beneficios, también para los otros \_\_1049
- 2 La actividad del reno tiene buenas posibilidades y grandes desafíos \_\_1051
- 3 Parte de una *siida* [*siidaandel*] y División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*] \_\_1054
- 4 La continuidad de la actividad del reno sami a la manera tradicional \_\_1056
- 5 Una nueva propuesta, en lugar de la que propugna la Parte de una *siida* [*siidaandel*] y la División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*] \_\_1059

### **Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica (2010) \_\_1065**

- ¿Qué demonios he dicho? \_\_1065
- Quiméricos propósitos \_\_1067
- Un enunciado moral \_\_1068
- Bagatelas \_\_1071
- Intersubjetividad \_\_1077
- Grandes principios \_\_1080

### **School bureaucracy, ethnography and culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools (2007) \_\_1085**

- School, bureaucracy and ethnography \_\_1086
- The shape of the data. Two ethnographic experiences \_\_1088
- Realities \_\_1091
  - (a) *Agent* \_\_1091
  - (b) *Relation* \_\_1092
  - (c) *Concrete* \_\_1092
  - (d) *Process* \_\_1092
- The school as a hypertrophied means of individualistic codification \_\_1093
- The school as a universalist and instrumentalist device \_\_1094
- The school as a device to restrict the cultural field \_\_1099
- The communicative function of ethnography \_\_1102

### **Immersed in the flow. Reflections on the agent in globalizing conditions (2004) \_\_1105**

- Agent and subject \_\_1106
- The imaginarium of de-subjection and of the dissolution of structures \_\_1108

*Nation-state* \_\_ 1110

*Class* \_\_ 1111

*Territory* \_\_ 1112

The limits of the ideology of globalization \_\_ 1113

Heterogeneity and connectivity of institutional orders in [Guovdageaidnu] \_\_ 1118

*Expert systems* \_\_ 1119

*Contemporary translocal networks* \_\_ 1122

*Translocal agents with long-term historical continuity* \_\_ 1123

*The effects of translocality* \_\_ 1124

## **Referencias bibliográficas \_\_ 1131**

## Agradecimientos

Es imposible siquiera emprender un proyecto como el que ha dado lugar a esta monografía sin el apoyo —consciente o no— de muchas personas. Mi agradecimiento se extiende a todas ellas, pero hay algunas a las que debo nombrar.

El profesor Honorio M. Velasco se hizo cargo de mis obligaciones en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED cada vez que partía para el norte. Mi deuda de gratitud hacia él nada tiene que ver, sin embargo, con esa pequeña circunstancia, cuando se la compara con los centenares de horas de formación que he recibido de él y con su transmisión de una singular pasión por la antropología. Kjell Kemi me suspendió en el examen oral de Sami en la Universidad de Tromsø; nunca se lo perdonaría, si no fuera porque realmente —tras seis meses de estudio intensivo del idioma— no entendí una sola palabra del relato que contó, y sobre el que luego esperaba que yo hablase. Cuando era rector de la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) en Guovdageaidnu, Kjell me acogió como docente de unos cursos de Español, que —según le comuniqué— serían mi modo de estar allí mientras realizase el trabajo de campo.

De todas las personas que me ayudaron en los primeros compases de este trabajo, las que mostraron más paciencia fueron, sin duda, la profesora Erna Høybjør (Universidad Complutense de Madrid), con quien estudié Noruego (*Bokmål*) entre 1996 y 1999, y la profesora Johanna Ijäs —entonces en la Universidad de Tromsø y hoy en la *Állaskuvla* de Guovdageaidnu—, con quien estudié Sami (*Davvisámegiella*) durante un semestre intensivo en el año 2000. En ambos casos, estos aprendizajes idiomáticos significaron para mí un retorno a mi propia infancia del que todavía no he regresado del todo. El profesor Harald Gaski me recibió en una primera visita preparatoria a la Universidad de Tromsø, en el otoño de 1996, cuando todavía yo sabía muy poco acerca de mi propio proyecto. Regresé de allí con un método de estudio del Sami y los cinco volúmenes del clásico diccionario de Konrad Nielsen. "Una compra estupenda" —me dijo. Y tenía razón.

Mis estancias de campo en Guovdageaidnu durante los inviernos de 2001-2002, 2002-2003 y 2003-2004 habrían sido frías y sombrías de no ser por el cariño de muchas de las personas que me dieron su hospitalidad y compañía. Especialmente los doctores Nils Øyvind Helander y Kaisa Rautio Helander — quienes me abrieron la puerta de su casa desde el primer minuto; y, algún tiempo después, Solveig Joks, Jorunn Eikjok y Liv Østmo, todas ellas docentes en la *Állaskuvla*. Las doctoras Kaisa Rautio Helander y Solveig Joks siempre han estado al quite cuando he tenido que consultarles mis incertidumbres interpretativas por correo electrónico. Aunque menciono ahora a estas pocas personas de la *Állaskuvla*, con las que tuve o he venido teniendo un trato especial, me veo en la obligación de extender mi agradecimiento a todos sus docentes y personal, porque fueron pocos los que no tuvieron que soportar de un modo u otro mis variadas solicitudes.

Tengo la fortuna de trabajar en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Sólo gracias al reconocimiento y la incondicional generosidad que recibo allí de mis colegas he podido mantener el pulso de este largo proyecto. Mención especial merecen la profesoras Asunción Merino, Sara Sama, Nancy Konvalinka —quien durante años se ha venido familiarizando con este estudio al traducir al Inglés algunos de los estudios previos o revisar sus versiones en Inglés—, y Montserrat Cañedo. Al profesor Fernando Monge debo su llamada de atención sobre las reflexiones de revisión que Fredrik Barth hizo acerca de su propia obra. En la parte que les toca —que es enorme— los estudiantes que he tenido en mis seminarios y cursos durante los últimos veinte años merecen también mi gratitud. Sin su constante atención y esfuerzo, que en algunos casos conducirán a abrir un camino de futuro en el desarrollo de nuestra disciplina y en la renovada producción y difusión de sus saberes, nada de lo que un maestro hace puede llegar a tener sentido.

Suele decirse que la etnografía produce un conocimiento basado en la experiencia. Creo que el mejor modo de entender esta idea es indicando que es, quizás, la más intensa ocasión para el aprendizaje que una persona puede experimentar. En cada ser humano hay un maestro de la vida del que aprender mucho, como diariamente me mostraron las personas de Guovdageaidnu y de otros lugares que me abrieron las puertas de sus mundos. De entre todas esas personas, el gran Alf Isak Keskitalo, director del museo local en la época de

mis estancias de campo en Guovdageaidnu; y Mai Britt Utsi, que renovó mi estancia en la *Állaskuvla* al sustituir como rectora a Kjell Kemi, ocupan un lugar destacado en mi corazón.

A pesar de que tuve oportunidades para hacerlo, nunca llegué a conocer personalmente a Robert Paine ni a Harald Eidheim, sin cuyas obras previas mi trabajo habría sido impracticable. No lo hice por timidez personal, pero también porque esas oportunidades se me presentaron cuando el desarrollo de mi propio trabajo era aún tan incipiente que sentí una íntima vergüenza ante la mera idea de hacerles perder un minuto de su tiempo. Pero el reconocimiento de la gratitud que les debo me anima a extenderla a otros autores por el hecho —nada menor— de haber ayudado a configurar mi mobiliario mental. Muy especialmente: Benedict Anderson, Gerd Baumann, Rogers Brubaker, Fredrik Barth, Johannes Fabian, Eugenia Ramírez Goicoechea, James Fernandez y Paul Kockelman, de cuya explícita y, en algunos casos, masiva influencia se encontrará detalle en esta monografía.

Quiero agradecer finalmente al profesor David Teira su consejo de visitar al personal de la Editorial UNED cuando estaba pensando en la manera de publicar este libro; un proyecto que, debido a sus características peculiares en cuanto a forma y proceso, revestía algunas inquietudes y dificultades. Todas ellas se desvanecieron cuando me encontré con Herminia Calero e Inés González, quienes en la Editorial UNED parecieron comprender inmediatamente mis deseos incluso mejor que yo mismo. Es un lujo para cualquier autor poder encontrar todas las facilidades para expresar sus ideas del modo que considera más conveniente.

## **Financiación**

El título del proyecto inicial de esta investigación fue *The Construction of Belonging. Expressive Practices and Appropriations of Identity among "Saamis" and "Norwegians" in Kautokeino (Norway)* [La construcción de la pertenencia. Prácticas expresivas y apropiaciones de la identidad entre "samis" y "noruegos" en Kautokeino (Noruega)]. Junto con los agradecimientos personales que he mencionado, agradezco también su apoyo de financiación a los siguientes organismos e instituciones. En el año 2000, el Departamento de

Exteriores del Gobierno Noruego (*Utenriksdepartementet*) me becó para aprender el idioma Sami en la Universidad de Tromsø. En 2002, recibí una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6898), que fue complementada con otra concedida por el Vicerrectorado de Investigación de la UNED. Para el invierno de 2003-2004 recibí una nueva ayuda *Wenner-Gren* (Gr. 7092), que fue complementada gracias al Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276). Muchas de las elaboraciones más tardías sobre este proyecto se han visto reforzadas en proyectos posteriores, especialmente el último titulado "Madrid cosmópolis. Prácticas emergentes y procesos metropolitanos" (Ministerio de Economía y Competitividad, CS02012-33949), desarrollado en el contexto del Grupo de Cultura Urbana de la UNED y dirigido por el profesor Francisco Cruces.

Después de 2004 he visitado en varias ocasiones Guovdageaidnu y otros lugares en Finnmark, así como Tromsø; más o menos cada dos o tres años. Esos viajes han estado vinculados al proyecto que mantengo con Kjell Kemi y el Departamento de Tecnología Lingüística (*Giellatekno*) de la Universidad de Tromsø para la elaboración de un diccionario lingüístico Sami-Español-Sami. Los viajes asociados a este proyecto, en convenio con la UNED, han sido financiados por el Departamento de Antropología Social y Cultural, y la Facultad de Filosofía de la UNED.

# Modos de empleo y convenciones de escritura

## Modos de empleo

Esta monografía no sólo está concebida desde el reconocimiento de su incompletud; también está escrita para ser leída de forma incompleta, incluso a saltos. El lector que lo desee y disponga de tiempo para hacerlo puede leerla desde la primera página hasta la última; pero dudo que algún lector lo haga así, e incluso le invito a que no lo haga, salvo por mera curiosidad enciclopédica. He materializado esa invitación en la forma que le he dado al texto, de modo que su retórica formal facilitará todo tipo de lecturas parciales.

Al principio de la monografía he ofrecido un índice lineal a la vieja usanza, desde donde el lector, usando los hipervínculos fijados a cada epígrafe y sección del libro, podrá elegir lo que leer. Después del Ensayo Introductorio a la monografía, que recomiendo leer antes de proseguir ya con libertad el trayecto que cada cual considere oportuno, el lector encontrará una Carta de Navegación. En ella se ofrecen cuatro espacios textuales donde se recogen piezas que conforman una especie de puzle. Esos cuatro espacios textuales están designados así: *Descriptivo-Hipotético*, *Estudios previos*, *Documentos*, *Metodológico*. El lector juguetón que quiera aventurarse en el libro de este modo, sólo tiene que hacer *click* sobre cualquiera de las piezas recogidas en esos espacios y ponerse a leer, empezando por donde quiera. Algunas piezas son muy largas y otras muy breves, pero dentro de la mayor parte de las piezas el lector encontrará hipervínculos para saltar a pasajes de otras piezas. Todos los hipervínculos están **en color azul**. Puede que al hacer esos saltos, el lector se quede ya en la pieza a la que ha saltado, y puede que desee retornar al pasaje de la pieza anterior desde la que saltó. En este caso, bastará con hacer *click* sobre el *Punto de Retorno* correspondiente, claramente señalado. En caso de manejar una versión en papel, se puede ir al número de página **en color verde** indicado debajo o al lado de cada vínculo. En definitiva, el lector puede hacer de este libro el uso que quiera. Para no marearse con la lectura a saltos, recomiendo seguir el *consejo sobre la navegación* que indico más abajo. Cada pieza está concebida como una monografía parcial para su propósito, y no compromete de ninguna manera a leer las demás. Ello da

al lector plena libertad para economizar sus tiempos, y al que escribe plena libertad para extenderse en cada desarrollo lo que le apetezca. Creo que en la mayor parte de las piezas de los espacios *Descriptivo-Hipotético* y *Estudios previos*, el lector puede obtener un desarrollo de los fundamentos de mi visión de la etnicidad como proceso sociocultural, tal como los he expuesto en el Ensayo Introductorio. Ese desarrollo se hará más extenso e intenso conforme el lector lea nuevas piezas, si desea hacerlo.

En algunas piezas se incluyen también vínculos externos — fundamentalmente *webs*, audios y vídeos. Si se está leyendo este texto en la edición digital, conviene estar conectado a la Internet. Algunas de esas unidades se descargarán en el ordenador; en caso de un mal visionado, conviene descargarlas. La mayor parte de las músicas se escuchan a través de vínculos que dirigen a *Spotify*, por lo que se ha de tener instalada la aplicación en el ordenador.

Como su nombre indica, el espacio *Estudios previos* es un conjunto de ensayos publicados con anterioridad a esta monografía. Todos ellos se incluyen en ella con un mínimo de reedición y actualización. Tras el título de cada ensayo se indica el año de publicación. Como la vida es irreversible, lo más probable es que, en el futuro, mantenga este espacio tal y como aparece ya en esta Primera Versión de la monografía (2019); y que los futuros ensayos adicionales vayan siendo incluidos como piezas en los otros espacios. En esta monografía, las citas a los estudios previos que indican número de página remiten a la edición original en la revista o libro correspondiente, cuya referencia se encuentra en la sección de *Referencias bibliográficas*, al final del volumen.

El espacio *Documentos* recoge un conjunto de documentos en su versión literal, traducidos al Español, en algunos casos con breves introducciones contextuales. Muchos de ellos son documentos jurídicos. Hay menciones a estos documentos en el resto de las piezas, donde algunos de sus sentidos sociales se encuentran tramados con las memorias de las personas del campo. Independientemente del detalle —que será irrelevante tal vez para la mayor parte de los lectores—, la publicación en Español de estos documentos puede revestir interés para futuros investigadores, juristas o personas especialmente interesadas en aspectos del proceso histórico.



El espacio *Descriptivo-Hipotético* recoge el grueso de las piezas basadas en material de campo. Aunque las piezas incluidas en este espacio forman la columna vertebral de mi aproximación etnográfica y etnohistórica, debe tenerse presente que, desde mi concepción de la etnografía y la etnohistoria, toda la composición textual de esta monografía en sus cuatro espacios es la etnografía, y no sólo las piezas del espacio *Descriptivo-Hipotético*. En esta última expresión que acabo de escribir uso sólo la noción de etnografía al entender que esta noción incluye a la etnohistoria (o mejor, etnohistoriografía), y que entre ambas nociones no hay realmente ninguna diferencia sustancial.

Finalmente, el espacio *Metodológico* incluye piezas orientadas a la operacionalización epistemológica y metodológica del conjunto de los materiales empíricos y bibliográficos. Este espacio está muy poco desarrollado en esta Primera Versión de 2019.

Aunque las páginas de cada uno de esos cuatro espacios tienen un color de fondo diferente, entre ellos no hay líneas divisorias claras, por lo que se representan como nubes de límites difusos en la Carta de Navegación. El color del fondo de página de las piezas del espacio *Estudios previos* tira a rojo, el de *Documentos* tira a verde, el *Descriptivo-Hipotético* a ocre, y el *Metodológico* a azul. Esta monografía lleva una doble paginación. La paginación general —desde la primera hasta la última página— está indicada en el pie derecho de página; la paginación de cada pieza está indicada en el encabezamiento. Esta doble paginación se debe a la alta estima que me merece el tiempo del lector. Al ir a una pieza concreta, el lector sabrá de cuántas páginas se compone la pieza y así, cuántas le quedan por leer. Ello le ayudará a valorar si abandona la pieza en un punto determinado porque ha quedado satisfecho ya, o por simple cansancio. Como aconsejaba Julio Cortázar en su *Rayuela* es bueno tomar esas decisiones "sin remordimiento". La estructura textual de esta monografía está pensada para ir añadiendo nuevas piezas en futuras versiones, hasta donde la vida alcance. He tomado la decisión de publicar esta primera versión sólo cuando he reunido un conjunto textual suficiente para transmitir al lector las impresiones de las que hablaré un poco más adelante. Me habría gustado incluir ya especialmente dos piezas que considero fundamentales: (a) una pieza sobre las transformaciones en el espacio del empleo, y (b) una pieza con la Ley del Reno de 1883 —que completaría la serie incluida en esta Primera Versión.

Creo que la pieza sobre empleo será incluida en la segunda versión; y la Ley de 1883 en la segunda o la tercera versión. Considero esta primera versión suficiente como punto de partida. También me habría gustado incluir ya más elementos en el espacio *Metodológico*. Todo se andará, si hay tiempo para ello. Mi plan es ir añadiendo piezas metodológicas donde se irán mostrando los diferentes pasos dados en el proceso de investigación, incluyendo *links* al facsímil de un diario de campo que, con su correspondiente análisis, supera hoy las 5000 páginas. La parte más costosa y tediosa en lo que se refiere a la preparación de ese diario consiste en la tarea de hacer anónimas las informaciones en toda su extensión.

## **Impresiones**

Cuando ideé la estructura textual que iba a tener esta etnografía, pensé en transmitir al lector una impresión análoga a la que entonces creía que caracterizaba a la experiencia de las personas del campo. Según creí durante mucho tiempo, se trataría de comunicar o representar, a través de mi escritura, una *experiencia de fragmentación* del ethnos en condiciones de contemporaneidad. Al traer esta idea a un seminario de discusión en mi Departamento, la profesora Montserrat Cañedo me advirtió de que una exposición a base de fragmentos puede ocultar —incluso promover— una "intención de totalidad en ausencia". Confieso que esa posibilidad, que al iniciar la escritura del texto vi como bien real, me espantó. Pues si hay algo que pudiera yo temer más que ofrecer la imagen de una integración armónica del orden sociocultural —para el entorno empírico de esta etnografía o para cualquier otro—, sin duda sería ofrecer esa misma imagen *de forma implícita*, dándola a entender como una gramática oculta o como un orden críptico que sólo el etnógrafo puede llegar a revelar. Simplemente, no existe tal gramática ni tal orden; la conectividad de los eventos, agentes y acciones que se representa en este libro está reducida a su mínima expresión. Es decir que he puesto un cuidado extremado en representar esa conectividad del modo más estricto posible, intentando evitar todo filtro que pudiera simular un orden inexistente. He *intentado* hacerlo así; naturalmente, cosa muy diferente es que lo haya conseguido. Creo por otra parte que es esa co-

nectividad parcial de los eventos, agentes y acciones, la que se encuentra en la base de la experiencia vivida por las personas que me comunicaron sus modos de estar en sus mundos (cf. Strathern 2004); esa experiencia que torpemente yo designé, en un principio, como *fragmentación*. *Fragmentación* ocultaba, efectivamente, no sólo una totalidad en ausencia, sino un juicio valorativo conducente a cualificar esas experiencias como de alguna manera deficitarias en cuanto a completud. Al fin y al cabo, la noción de holismo, cuando se asume que es una propiedad del objeto al imaginarlo como totalidad integrada, no es sólo un desencaminado modo de comprender una prescripción metodológica que sólo atañe a la perspectiva; sino que es, ante todo, una potente imagen moral acerca de cómo debería ser un ser humano completo, integrado, total, en definitiva perfecto (cf. Díaz de Rada 2003b). Como cualquier otra forma de alegoresis, la alegoría etnográfica es un arte practicado sobre fragmentos, o —como indicó Walter Benjamin— "escombros" (Benjamin 2012:212; cf. Clifford 1986). Pero, dando esa condición por inevitable tras reconocer además que este libro es intencionadamente alegórico, de lo que se trata es de contrarrestar en la medida de lo posible el riesgo que Benjamin apreció en tal forma estética: que el lenguaje "[deje] de servir como mero medio de comunicación" (*Ibid.*). Y que, en la refracción de la vida de las personas que la representación etnográfica comporta, todo lo que quede finalmente sea el aspaviento del autor que —en su impotencia— se aboca a interpretar como *fragmentario* lo que, bajo una comprensión más serena, es sencillamente *complejo*. Las personas cuyas experiencia quiero representar aquí a través de una parcialmente conectada reunión de piezas, no adolecen de incompletud —más que yo mismo, debe entenderse— ni viven una vida más fragmentaria que la mía propia; más bien viven experiencias complejas a las que tratan de dotar, cotidianamente, de una multiplicidad de sentidos. Por detrás de esos ejercicios de sentido no hay ningún orden que pudiera conferir ninguna clase de sentido superior, ninguna gramática oculta que el etnógrafo pudiera soñar con revelar. No hay nada. Y si pudiera llegar a parecer que lo hay, el haber incurrido en ese grave error expresivo del que me advirtió la profesora Cañedo debe atribuirse solamente a mi propia torpeza analítica —y moral.

## Convenciones de escritura

El enfoque analítico sobre los procesos étnicos y etnopolíticos que quiero comunicar en esta monografía exige unas pocas convenciones de escritura, de cuya racionalidad se da una explicación más extensa en la pieza "En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura antropológica". Sin necesidad de leer esa pieza, indico aquí de modo descriptivo y con alguna justificación muy breve en qué consisten estas convenciones, que, salvo error tipográfico, serán seguidas en todas las piezas de este texto de forma sistemática. Añado también algunas otras convenciones de escritura con menor relevancia analítica.

(a) Todos los topónimos y nombres de territorios, independientemente de su extensión, se escriben entre corchetes, así: [Sápmi], [Madrid], [Guovdageaidnu], [Noruega]. Con ello trato de poner un filtro en la interpretación naturalizada del significado de esas palabras: una luz roja ante cualquier tentativa de creer que esos designadores refieren a objetos que escapan a la construcción histórica y sociocultural. Cualquier desglose del significado de ese tipo de palabras exigiría, a su vez, un inmensa reflexión de semántica histórica, así como una indagación sobre sus usos pragmáticos. [Noruega] no era en el siglo XIV lo que es hoy, ni existe *un* significado directo, llano y unitario de la palabra *Noruega* al margen de los discursos sociales que hacen posibles sus presumibles objetos de referencia. Lo mismo se aplica a toda toponimia.

(b) Como es habitual en la expresión etnográfica, salvo en los textos sangrados o claramente citados que cumplen una función equivalente, pondré entre comillas todas las expresiones verbales producidas por los agentes del campo en sus entornos de práctica y experiencia (*emic*), tal como yo las tomo desde el entorno de mi lenguaje analítico (*etic*). Al tratar de etnicidad y etnopolítica, esta convención de escritura es especialmente exigida en el caso de todos los etnónimos, así: "sami", "noruego", "sueco", "español", etcétera.

(c) Todas las instituciones formalizadas y otras entidades análogas serán designadas con mayúsculas, como nombres propios, así: Parlamento Sami, Parlamento de [Noruega], Escuela Sami de Estudios Superiores, etcétera. El designador en mayúscula incluye ya el supuesto de que los etnónimos

incluidos en él son nociones usadas por los agentes del campo en sus entornos de práctica (*emic*). Todos los idiomas son igualmente designados como nombres propios: Sami, Español, Noruego, etcétera.

(d) Los términos marcados de este modo <sami>, <de la costa>, <del interior>, etcétera, son los más problemáticos, y por tanto es posible que en sus usos se aprecie alguna inestabilidad. Estas marcas indican que la palabra en cuestión es una voz doble, es decir, como en el caso de las palabras entrecomilladas, se trata de una voz tomada por el investigador a partir de otra voz. En el caso de los usos entrecomillados, puedo identificar con precisión el agente de la voz primaria o fuente de la que tomo la expresión, por ejemplo: *El presidente del Parlamento Sami dijo que los "samis"...* Sin embargo, en el caso de las palabras o expresiones marcadas con <> no puedo precisar el agente de la enunciación. Por así decir, esos usos permanecen en una especie de limbo entre el entorno *emic* y el entorno *etic* del discurso. En todos estos casos, yo desearía que se interpretase que se trata de enunciaciones en el entorno *emic*, pero, puesto que este entorno exige una nítida validez empírica, ese deseo no puede ser cumplido sin más con total honestidad. He intentado reducir al máximo estos usos ambiguos o indeterminados, pero, con todo, aparecen con frecuencia. Referirme a determinados agentes del campo como <los de la costa> o <los del interior> significa que no he encontrado modo de expresar esa atribución dando cuenta clara de quién la enuncia en esa elocución concreta; pero significa también que *supongo* que la mayor parte de las personas del campo estarían de acuerdo con tal designación en ese contexto, e incluso llegarían a utilizarla. Lo que sí expresa esa marca de manera inequívoca es que yo —como autor— no estoy satisfecho con su uso como parte de mi propio lenguaje analítico, y que, de haber encontrado una solución más satisfactoria, habría evitado su uso. Otros casos de esa voz doble son menos problemáticos, como cuando tomo por objeto palabras o expresiones de las ciencias sociales —en este caso en el entorno *emic* de mi crítica epistemológica— cuyo uso no comparto desde mi propia aproximación analítica (*etic*). Por ejemplo: *no comparto el uso de la palabra <identidad>...*, etcétera.

(e) De forma general, las expresiones en otros idiomas que no sean el Español van en cursiva también cuando van marcadas como voces dobles, así: "*boazosápmelaččat*", <*samene*>. Van en cursiva sin ninguna marca adicional las menciones metalingüísticas de los signos. Por ejemplo: la palabra *sami* se usa para...

(f) En cada pieza, las primeras menciones de topónimos suelen ir al menos en dos idiomas, la designación en Sami y la designación en Noruego, así: [Guovdageaidnu (Nor.: Kautokeino)], lo que se lee: "Guovdageaidnu, en Noruego Kautokeino". Con esas dobles designaciones busco facilitar búsquedas bibliográficas o geográficas. A veces se extienden también a otro tipo de palabras, por ejemplo: norueguización (*dáruiduhttin* (Nor.: *fornorskning*)). El designador idiomático es, en estas marcas, fácilmente identificable: Nor (Noruego), Fin (Finlandés), Sue (Sueco), etcétera.

(g) Para un lector no habituado al idioma, las formas del singular y el plural en Sami difieren a veces notablemente. Unas y otras son indicadas en esta monografía por medio de las abreviaturas Sg. y Pl. Así: *gákti* (Pl. *gávttit*), o bien *gávttit* (Sg. *gákti*).

En esta monografía el anonimato es tratado de forma variable y discrecional. En general, las referencias a personas del campo se hacen a través de apócrifos, pero en muchos casos las personas son claramente identificables, en la medida en que sus elocuciones o acciones han sido registradas en eventos de dominio público. Naturalmente, todas las informaciones que pudieran suscitar la menor duda sobre su carácter privado, interesado o comprometedor han sido tratadas con total reserva y anonimato, indicando solamente la posición social genérica de los agentes, en la medida en que tal información resulte relevante para el análisis, o simplemente renunciando a su uso en esta publicación.

Todas las fotografías tomadas por el autor y en las que las personas no ocupan posiciones de manifiesto dominio público aparecen con los rostros pixelados. Las fotografías en las que no sigo esta regla favorecen la expresión personal, pero sólo son aquéllas que han sido ya publicadas con anterioridad sin pixelar en otro medio, y —cuando se trata de niños— si son de una antigüedad superior a los treinta años. En líneas generales, están pixelados todos los rostros de personas de las que pudiera decirse sin su

conocimiento o autorización: "estuvo allí en tal evento". Lamento reconocer que algunas de las fotografías no tienen la calidad de imagen que habría deseado; si he decidido incluirlas es porque finalmente he pensado que algo se ganaba al hacerlo.

### **Una nota sobre el género gramatical y la pronunciación en Sami y Noruego**

A diferencia del Español y del Noruego, el Sami no tiene flexión de género gramatical ni artículo. La fluidez de la lectura en Español, así como la estética expresiva del texto, aconsejan poner un género a las palabras mencionadas directamente en Sami cuando hay un uso de artículos; por ejemplo: *la* verdde-*vuolta*, *el* boazodoallu... Debe tenerse en cuenta que esas atribuciones de género gramatical son completamente convencionales, y sólo se han escogido por su intuitiva sonoridad en Español.

Es aconsejable igualmente dar algunas referencias aproximativas de la pronunciación del Sami y del Noruego:

#### En Sami (*Davvisámejiella*)

- \* Las vocales *a* y *á* se distinguen por su apertura: *a* tiende a ser cerrada —como en Inglés *cup*— y *á* tiende a ser abierta —como en *cat*.
- \* *č* es aproximadamente la *ch* del Español, y *čč* suena *tch* —como en Inglés *patch*.
- \* *z* suena como *ds*, y *zz* con un matiz más fuerte de oclusión.
- \* *ž* suena como *dsch* con un matiz líquido, y *žž* más líquida y algo más oclusiva, como *dsty*.
- \* *š* suena aproximadamente *sh*, como en Inglés *shop*, y *šš* del mismo modo pero con un matiz de oclusión algo más fuerte.
- \* *đ* es una *d* africada, como en el alófono intervocálico del Español en *dado* (la segunda *d*); la *d* Sami suena aproximadamente como la primera *d* de la palabra del Español *dado*.
- \* *đđ* refuerza la oclusión de *đ*. *dd* refuerza la oclusión de *d*, sin llegar a *t*.
- \* *t* suena como *d* en la palabra del Inglés *the*, y *tt* del mismo modo con un matiz algo más fuerte de oclusión.
- \* *c* suena como *s*, y *cc* del mismo modo con un matiz algo más fuerte de oclusión.
- \* *ŋ* es consonante oclusiva gutural, y *ŋŋ* refuerza la oclusión.
- \* *ll* suena como una *l* doble —reteniendo levemente la consonante—, como en Italiano *pelle*.

### En Noruego (Bokmål)

- \* *å* suena como *o* en Español, y es equivalente a *aa* en el Danés; así la palabra *paa* es la palabra *på*, y se pronuncia *po*.
- \* *ø* suena aproximadamente como la vocal en la palabra del Inglés *first*.
- \* *y* es una *u* cerrada, como en Francés *plus*.
- \* *æ* es una *a* abierta, similar a la del Inglés en *cat*.
- \* *k* seguida de *i* suena aproximadamente como *ksh* con una oclusión inicial muy suave, y *kj* suena con un matiz mas fuerte de oclusión.
- \* *sj* suena aproximadamente como *sh* en la palabra del Inglés *shoe*.

#### **Un consejo sobre la navegación**

He indicado que la lectura de esta monografía saltando de un vínculo a otro puede producir un cierto mareo. Para abordar ese tipo de lectura, conviene hacerlo con una disposición algo diferente de la que usamos habitualmente en la lectura lineal, de arriba a abajo, de cada pieza. Esa actitud consiste en dejarse llevar, dejando abiertas las iniciales incertidumbres de comprensión que producen los saltos. Después de unos pocos saltos, el lector —la lectora— notará que, cualquiera que haya sido el punto en el que haya iniciado la lectura, se va consiguiendo un efecto especial de interpretación, en el que la complejidad de asuntos, agencias, temporalidades, narrativas, comienza a cobrar sentido y densidad. Conviene para ello retornar a cada punto anterior, cuando el punto de retorno se sitúa inmediatamente después de cada salto; y, cuando ese punto no está situado inmediatamente, leer hasta el siguiente vínculo situado más lejos, donde se puede volver a saltar, adonde el texto lleve.

Eso sí. Es importante haber abierto la lectura de la monografía con el *Ensayo Introductorio*, que aporta una comprensión inicial fundamental para cualquier forma de lectura posterior.

Por supuesto, una combinación de lectura de piezas completas con esa otra modalidad a saltos es, tal vez, el mejor modo de sacar al texto el mejor rendimiento.



## **Nota a la Primera Versión (2019)**

En el diario preliminar de este proyecto, la primera anotación está fechada en abril de 1995. Han transcurrido por tanto veinticinco años desde que empecé a imaginarlo. Puesto que esta monografía está diseñada para ser continuada sin limitación en el futuro, es realmente imposible predecir cuanto tiempo pasará entre esa primera intuición y su última expresión. También es imposible predecir si, en ese tiempo, sufrirá modificaciones, cómo serán esas modificaciones y qué alcance tendrán en cuanto a la teorización o la comprensión del campo del que esa teorización emerge.

A pesar de su extensión, esta primera versión es introductoria. Muchos de los aspectos fundamentales del análisis serán desarrollados en nuevas piezas, que iré introduciendo en versiones posteriores. La mayor parte de los materiales empíricos usados en esta primera versión no proceden aún del trabajo de campo, y se centran en aspectos del proceso histórico y en ofrecer un conjunto documental suficiente. Hay un motivo para haber empezado por esta clase de materiales. Era aconsejable presentar un mundo todavía muy poco conocido para los lectores de Español. Una vez hecho esto, será más fácil ofrecer en el futuro análisis más complejos y ya fundamentados sobre algunos supuestos que hoy es preciso explicitar.

He tratado de encontrar un punto medio aceptable entre el grado de supuestos o prejuicios con los que puede contar un lector con poca información de estos entornos en el Ártico Europeo y un lector especialista; pero ante la menor duda he preferido satisfacer, en esta primera versión, las necesidades del primero.



# Un juego de conceptos

## Ensayo introductorio

Hasta hace poco, se veía recomendable que la noción de un concepto estuviera dotada de claridad, precisión, simplicidad y la máxima definición. Hemos intentado concebirla, en consonancia reflexiva con nuestra perspectiva teórica, en términos interconectados y relacionales. [...] [la construcción de una noción no se orienta] a producir una definición precisa de sus límites, sino a ofrecer sus múltiples interconexiones, teóricamente generativas [...] (Lave y Wenger 2011:121).

### Incompletud

En su *Paris. Invisible City*, Bruno Latour y Emilie Hermant recuerdan el empeño del Baron Haussman que, en 1856, ordenó trazar el mapa de la ciudad de [París], de manera que quedase representado el rastro de "todos los cambios que este vasto organismo sufre constantemente". "Una tarea —aclaran— comparable a la de Penélope, acelerada por el uso del ordenador pero, por definición, nunca concluida" (Latour y Hermant 2006:15). Es imposible, por tanto, interpretar ingenuamente el designador de localidad —*París*— como una palabra que refiere a una realidad existente ya, de una vez por todas. En cierto modo, la imagen que aportan aquí Latour y Hermant encierra el principal problema ontológico que late en el corazón de esta monografía —una monografía que reconozco, desde su primera página, como incompleta. Toda interpretación de procesos obliga a una consideración dinámica de los espacios —topológicos, sociales, interpretativos— porque, probablemente, el tiempo no es más que proceso en el que cobran forma encarnada, corporal, las transiciones de todo tipos de espacios (cf. Wagner 1986).

Es posible que, en algunos entornos de indagación, estas consideraciones puedan ser pasadas por alto, y que la estabilización de las categorías ontológicas

básicas de espaciotiempo y sujeto pueda llegar a darse por sentada desde la primera línea de la argumentación. Si es que esta monografía aporta una perspectiva útil para comprender los objetos de que trata, ello se deberá a haber cumplido —al menos parcialmente— con un propósito central: esas categorías ontológicas básicas son permanentemente inestables cuando el entorno de la indagación consiste en el estudio de la etnicidad. Realmente, cuando se trata de etnicidad, sólo intentamos comprender cómo discurre, cómo transita, la permanente inestabilidad de los espaciotiempos y los sujetos. *Discursos del ethnos* es una expresión para designar esa forma de comprensión, que, necesariamente, ha de construirse ensayando un radical cambio de perspectiva sobre lo básico y lo emergente. Las categorías ontológicas de espaciotiempo y sujeto emergen de plexos de prácticas y transitan permanentemente —sufriendo alteraciones en sus formas y sentidos. No es posible ya situarlas en la base o el componente primitivo del lenguaje de argumentación.

La inevitable incompletud de esta monografía pone de relieve —también modélicamente— un cualidad que, como llegase a reconocer Evans-Pritchard, es tal vez constitutiva de la antropología. Toda etnografía es, cuando menos, una forzosa historiografía (Evans-Pritchard 1990a:15, 1990b). Esta cuestión no se reduce a una relación interdisciplinar; indica más bien el camino para una reflexión más profunda sobre los órdenes de validez de los textos que construimos tanto los etnógrafos como los historiadores, y seguramente también cualquier otro estudioso de campos u objetos que han de sustentarse finalmente en cualquier clase de registro empírico. En estos textos, la diacronía que afecta inevitablemente a los objetos del registro empírico ha de encontrar acomodo en la que inevitablemente afecta también a las categorías del entorno interpretativo. Al fijar la interpretación intentamos detener la segunda diacronía, pero esa tarea —ya en sí misma imposible— transcurre sobre la manifiesta imposibilidad de considerar el registro empírico al margen de su evidente historicidad. Como advirtió Johannes Fabian todo *dato* es un fenómeno de historización (Fabian 1983:105ss.). Esta condición inevitable de nuestro trabajo salta a la vista cuando —como en este caso— el texto que hoy escribo es el precipitado de veinticinco años de investigación, pero no debería pasar inadvertido en ningún otro caso. El mismo Fabian des-

arrolló las consecuencias epistémicas del problema: la distancia espacial y la distancia temporal son traducciones recíprocas la una de la otra, y la contemplación ucrónica que aportan nuestras interpretaciones analíticas —pues, como interpretación del mundo, todo *dato* es inevitablemente hipotético— sólo puede ser articulada, en la práctica de la teorización, como una insatisfactoria *toma de distancia* (Fabian 1983, cf. De Certeau 1988:61ss.).

Y así, en un entorno de indagación particularmente sensible a las reificaciones de sujetos y espaciotiempos como es el de la etnicidad (Baumann 1996) toda cautela es poca, pues tomar distancia no es otra cosa que perfilar el objeto en un gradiente de creciente reificación. De ahí que haya prestado en esta monografía una cuidadosa atención a mi propia retórica, un movimiento intencionadamente oscilatorio entre la visión miope y la hipermetrope, podríamos decir; una oscilación entre ambas formas de debilidad visual, con la esperanza de que, de la combinación de ambas, resulte alguna clase de fortaleza. Hay que mirar de cerca y a continuación mirar de lejos; y, con la vista cansada, volver a empezar.

## **Ethnos**

En su *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson escribió:

Los teóricos del nacionalismo se han sentido a menudo desconcertados, por no decir irritados, ante estas tres paradojas: 1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural —en el mundo moderno, todos tienen y deben "tener" una nacionalidad, así como tienen un sexo—, frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas [...]. 3) El poder "político" de los nacionalismos, frente a su pobreza e incoherencia filosófica (Anderson 1997:22).

A continuación, Anderson precisa algo más la caracterización de los que, en su opinión, se han sentido de este modo "desconcertados, por no decir irritados": "los intelectuales cosmopolitas y multilingües" (*Ibid.*), y ofrece una fórmula para sobreponerse al desconcierto:

Me parece que se facilitarían las cosas si tratáramos el nacionalismo en la misma categoría que el "parentesco" o la "religión", no en la del "liberalismo" o el "fascismo" (*Ibid.*:23).

Esta monografía, *Discursos del ethnos*, no trata del *nacionalismo*, lo que —centrándose como de hecho se centra en la etnicidad— puede suscitar ya alguna extrañeza inicial en "los intelectuales cosmopolitas y multilingües". Sin embargo, todo lo que he hecho para llegar a ella ha sido seguir con constancia la recomendación de Benedict Anderson: interpretar la etnicidad —uno de cuyos *posibles* resultados históricos es la configuración nacionalista— en el orden categorial del parentesco o la religión, es decir, en un orden de prácticas que, con arreglo a determinadas tematizaciones de la experiencia humana operan como procesos de evidente *convencionalización* (Díaz de Rada 2010, Eidheim 1997). En mi tesis doctoral —el proyecto en el que se forjaron la mayor parte de las inquietudes analíticas que subyacen en esta monografía— llamé la atención sobre la incapacidad de lo que entonces denominé el *discurso ilustrado* para comprender adecuadamente los procesos de convencionalización en la vida humana (Díaz de Rada 1996). Creo que sería posible identificar ese discurso ilustrado con la perspectiva de los intelectuales cosmopolitas y multilingües a los que se refiere Anderson. Lo que late en esa incapacidad es, a mi juicio, la torpe imposición de una forma específica de racionalidad sobre el conjunto y la diversidad de formas de afrontamiento de las incertidumbres de la experiencia humana —también la de los cosmopolitas multilingües (cf. Tambiah 1990, Fernandez 1982). Anderson tiene razón. Parece que objetos como la nación —con su obcecado provincianismo—, la religión —esa droga anestésica que duerme a la razón—, o el parentesco —cebo del nepotismo—, irritan a los cosmopolitas multilingües. Todos esos objetos comparten un rasgo común para quien cree estar en posesión de la razón <racional>: aparentan ser irracionales. Mi táctica para tratar con uno de esos objetos —el ethnos— es despojarlo de toda connotación de negatividad, entendiéndolo, no como una construcción irracional, sino como una construcción *convencional* —para cuyo orden de existencia la noción misma de <racionalidad> como categoría moral es completamente irrelevante.

El ethnos es una comunidad imaginada (Anderson 1997) y, aunque en el tratamiento que haré de la noción en esta monografía espero aportar matices que el tratamiento original de Anderson no incluía, poco más se puede esperar. No he encontrado un modo mejor de caracterizar al ethnos:

Es [una comunidad] *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (*Ibid.*:23).

Todo mi esfuerzo en esta monografía se concentra en ofrecer una impresión analíticamente fundamentada de cómo *un* ethnos llega a devenir objeto real —imaginado, ciertamente, mas de ninguna manera imaginario. Ese objeto es real como conjunto de prácticas imaginativas e instituyentes, y como conjunto de productos derivados de esas prácticas. Pero a pesar de estar designado así —sustantivamente— como *un* ethnos, el objeto del que me ocuparé dista mucho de ser analíticamente *unitario*; y ello independientemente de que las personas de ese campo de prácticas puedan llegar a interpretarlo ocasional o sistemáticamente como tal. Ese ethnos es el resultado emergente de una pluralidad de discursos, cursos de práctica. *Ethnos* es en esta monografía una simple táctica designativa para indicar que esos conjuntos de prácticas y productos derivados de ellas operan y se generan en un tejido de sentidos intersubjetivos, y por tanto con una cierta coherencia de acción e interpretación —pero generalmente con mucha menos coherencia de la que se seguiría de la creencia en su perfecta unidad.

Ese devenir del ethnos será tratado aquí en un contexto de interpretación diferente de aquéllos en los que se centró Benedict Anderson en su clásica monografía. La característica diferencial es la siguiente: este ethnos —el ethnos <sami>— no es imaginado ni deviene real en un entorno nacionalista. O, expresado con mayor precisión, los entornos nacionalistas en los que este ethnos ha emergido y emerge no se corresponden con el ethnos <sami>, sino con los ethnos de sus correspondientes estados nacionales. Tenemos así ante nosotros, en el corazón de la matriz europea de los nacionalismos —y del nacionalismo, considerado en general como forma de cosmovisión política—, un

interesante caso de etnicidad que, como sucede en la mayor parte de los entornos <indígenas> del planeta, *no* ha sido configurado como proyecto nacionalista. Un poco más adelante me detendré en los aspectos de definición que subyacen en estas ideas.

Por el momento, basta con anticipar de un modo conciso el objeto central de esta monografía. Trataré aquí del proceso de convencionalización del *ethnos* <sami> en el contexto de sus *ethnos* relativos, como emergencia de las relaciones étnicas y etnopolíticas que han ido configurando ese contexto. Al hilo del estudio de este objeto, ofreceré una visión de la etnicidad orientada a modificar los fundamentos de prejuicio que —operando con una reducción insostenible de la etnicidad al nacionalismo, y de éste a un debate sobre la <racionalidad> como categoría moral— laten en el desconcierto y la irritación de los cosmopolitas multilingües.

El camino que va del caso concreto al campo de estudio, que es siempre, en términos metodológicos, un camino de idas y retornos, representa lo que entiendo como función epistémica de la etnografía. La obsesión empirista de nuestro oficio sólo se justifica porque los casos, infinitamente matizados, permiten reconfigurar los entramados conceptuales. La etnografía es, en este sentido, el más potente medio que conozco para mejorar los mimbres de nuestra teorización, entendida como práctica de producción de teoría.

## **Afecciones**

En mi tesis doctoral sobre instituciones escolares de enseñanza media trabajé una idea, de la que esta monografía ofrece un nuevo desarrollo. Esas personas que habitaban la institución escolar atravesaban una peculiar experiencia, en la que la aparentemente cristalina diferencia entre la racionalidad burocrática y los mundos subjetivos de la vida debía ser reconceptualizada como una forma de articulación (Díaz de Rada 1996). De esa investigación surgió una pregunta que consideré de alcance general: ¿cómo es que los sentimientos subjetivos son mediados a través de burocracias? Ahora persigo de forma renovada esta cuestión, en otro entorno de análisis. En la pieza de esta monografía *El Día del*



*Pueblo Sami en [Guovdageaidnu] en 2004* ofrezco un ejemplo paradigmático de la encarnación de esa pregunta en el discurso de las personas del campo. En un momento de los actos de celebración del Día, la rectora de la Escuela Sami de Estudios Superiores resumió en pocas palabras la que, a su juicio, era la "cuestión" central del despliegue etnopolítico: "la cuestión —dijo— estuvo en nuestra autoconciencia". Desde luego que esa "autoconciencia" remite de algún modo a procesos de educación sentimental mediados por burocracias. Pero a lo largo de esta investigación fui dándome cuenta de que mi pregunta, tal y como yo la había formulado inicialmente, encubría una inadecuada direccionalidad en la comprensión de los procesos empíricos. La pregunta *¿cómo es que los sentimientos subjetivos son mediados a través de burocracias?* sugiere una visión primordial del sentimiento subjetivo, un ente que —dado ya en las condiciones iniciales del proceso— las burocracias se limitan a elaborar, traducir o redirigir. Parte del problema incorporado en esa sugerencia direccional del proceso se encuentra en el arrastre que la palabra sentimiento conlleva hacia regiones de la experiencia tomadas como básicas, próximas, primarias o fundamentales. Al tratar de procesos vertebrados en torno a la categoría de *nacionalismo*, Benedict Anderson intentó revertir la dirección de los elementos de esa pregunta, tomando en todo caso a la *legitimidad emocional* y a los *apegos profundos* (Anderson 1997:21) como aspectos centrales del análisis, pero resituándolos como emergencias de procesos históricos en los que las burocracias vinieron a cobrar un evidente protagonismo causal. En el futuro, espero poder llegar a discutir esta reversión que, a mi modo de ver, es también deficitaria en un aspecto fundamental, en buena parte debido precisamente a la centración del análisis en procesos de *nacionalismo*: en la relación entre las prácticas de las personas de las burocracias orientadas a la construcción del ethnos y los sentimientos o emociones de las personas que imaginan el ethnos como configuración significativa de su experiencia no hay una direccionalidad única o clara. Por otra parte, tampoco hay una nítida frontera entre ambas clases de agentes, como intentaré mostrar en esta monografía. La complejidad empírica de esa supuesta articulación entre dos tipos de agentes debe llevarnos a replantear seriamente el supuesto de que se trata en absoluto de una articulación entre entidades ontológicamente diferenciables. En este replanteamiento cobra especial importancia una noción de agencia compartida

y distribuida que, inspirada en modelos como el actor-red (Latour 1996, 2005; Callon 2005) o los enfoques de Paul Kockelman (Kockelman 2007, 2013; Enfield y Kockelman 2017), permita trabajar en la disolución de esos entes en supuesta articulación dual. Lo que sugiere mi material empírico es que las connotaciones primordialistas —y profundamente subjetivistas— del sentimiento y la emoción deben ser refiguradas como parte de procesos más generales de *afección*. El *ethnos* emerge de un campo de afecciones, parte de las cuales, desde luego, son experimentadas eventualmente por los agentes —también por quienes trabajan como <burócratas>— como <sentimientos> o <emociones>; pero cuya acotación pretendidamente subjetiva se ve constantemente desbordada en el despliegue diacrónico y la extensión sincrónica de las prácticas. En mi opinión, no es posible comprender adecuadamente esas experiencias subjetivas del *ethnos* sin aventurarse hacia la pluralidad de indeterminaciones de ese campo complejo de afecciones, es decir de procesos en los que unos agentes se ven comprometidos en la *traducción* (Latour 2001) o la *interpretación* (Kockelman 2007) de las acciones de otros, al ser afectados por ellas.

En este contexto de interpretación cobra una importancia especial el uso de la noción de *agente*, que en esta monografía es tan extenso como pueda imaginarse bajo las nociones de *cualidad de afectar* y *cualidad de poder ser afectado*. Terminológicamente, la palabra *agente* —en mi trabajo inspirada en el enfoque semiótico de Paul Kockelman (2007)— puede ser sustituida por las palabras *actor* o *actante* de uso latouriano, según las preferencias del lector. Lo importante es tener en mente que los agentes cobran formas graduales en cuanto a sus capacidades de interpretación, traducción y afectación, y que no se reducen al universo de los <seres humanos>. Este es el motivo por el que en esta monografía concedo una acusada importancia a las piezas del entorno documental, y muy particularmente —aunque no solamente— a los documentos jurídicos.

Un campo de relaciones étnicas —tanto más cuanto más se configura como campo de relaciones etnopolíticas— es sencillamente incomprensible sin tomar en consideración la emergencia histórica de ese tipo de particular de agentes, actores o actantes: los textos jurídicos. Esto es así porque, especialmente en sus

versiones etnopolíticas, el *ethnos* es una configuración que emerge en espacios jurídicos de interpretación; de manera que los textos jurídicos —es decir, en términos prácticos, sus textualizaciones— median decisivamente en las relaciones <humanas> y son decisivamente mediadas por ellas. Sin caer en la ingenuidad del juridismo (Bourdieu 1991:184), los textos jurídicos constituyen una potente versión de los entramados de relaciones objetivadas en el nombre del *ethnos*, de manera que —basándose su eficacia performativa en violencias relativamente legitimadas (Weber 1984:667)— condicionan, habilitan y limitan las posibilidades de la acción y la vinculación del resto de los agentes. Y, en la medida en que esos otros agentes conceden a esos textos eficacia concreta, la versión de lo real y de lo posible que en ellos se contiene —y que a través de ellos se pretende propiciar— tiende a convertirse en referencia constante de las demás versiones de lo real y de lo posible, incluso cuando se busca modificar o subvertir los órdenes de acción y vinculación que, a través de los ordenamientos jurídicos, se pretenden producir de forma determinista.

### **Un enfoque conceptual para la teorización sobre etnicidad. Aspectos de definición**

La función epistémica de la etnografía es —como ya he sugerido— la reconfiguración de los entramados conceptuales a través de un minucioso contraste de la validez de nuestras categorías de aprehensión de lo real, al interpretar entornos concretos de prácticas. Tal como yo lo entiendo, este trabajo sólo puede emprenderse adecuadamente cuando tomamos conciencia del papel fundamental que ha de jugar la precisión del lenguaje analítico. En último término, los materiales empíricos que obstinadamente producimos los etnógrafos sirven al propósito de depurar —con la mayor precisión posible— los significados de las palabras que usamos para dar cuenta de ellos. En esto consiste el específico trabajo de teorización. Que este trabajo incorpora necesariamente una dimensión normativa es un hecho evidente. Aclarar al máximo un espacio conceptual, precisando el uso de cada concepto, es inevitablemente un modo de sugerir que —con los materiales empíricos disponibles— los conceptos *deben* ser usados, disciplinariamente, como propone el autor. Sin embargo, mi intención no es normativa en este sentido.

Nadie está obligado a seguir mis pasos —una regla que, por otra parte, alteraría radicalmente el sentido crítico de la actividad científica. Nadie está obligado a entender las palabras *ethnos*, *etnicidad*, *etnismo*, etcétera, como indico en estas páginas; pero, puesto que en la tarea de teorización mi instrumento fundamental es el lenguaje analítico, yo sí me siento obligado a explicitar con la mayor precisión lo que quiero decir con estas palabras. No *debemos* compartir acríticamente un lenguaje, pero sí *debo* poner a disposición de mis posibles interlocutores los contenidos de mi lenguaje conceptual. En suma, no estamos obligados a estar de acuerdo; pero yo sí estoy obligado a dotar a los demás de todos los recursos necesarios para expresar fundamentadamente su desacuerdo.

Para cumplir con ese propósito ideal, es naturalmente necesario dirigirse a los usos conceptuales de quienes me han precedido. Al hacerlo durante los últimos años, he comprobado hasta qué punto el campo de estudios en el que ahora me sitúo —una antropología de los procesos étnicos y etnopolíticos— está aquejado por la vaguedad analítica. Esa vaguedad es en buena medida explicable por la tendencia a ignorar los hallazgos de autores precedentes que, en cuanto a claridad conceptual, han producido estabilizaciones —ciertamente provisionales, pero también fructíferas, y en todo caso, mejores en validez empírica y consistencia lógica que las recurrentemente inventadas o sugeridas *ex novo* por unos y por otros. Al contemplar este panorama, parecería que la casa empieza a construirse desde los cimientos una y otra vez, y que, por tanto, lo que tenemos es una especie de solar, o más bien un erial poblado de pedazos ruinosos y abandonados. Sin embargo, al prestar atención a esos fructíferos hallazgos reconocemos que hay ahí, si no una casa, al menos una tentativa construcción en la que poder sentarse a dialogar.

### ***Etnicidad***

Thomas Hylland Eriksen ha abordado explícitamente la cuestión más básica: ¿Qué es la etnicidad? (Eriksen 1993:11).

La etnicidad —escribe— es un aspecto de la relación social entre agentes que se consideran a sí mismos como culturalmente diferentes de los miembros de otros grupos con quienes tienen un mínimo de interacción regular (*Ibid.*:12).

Esa definición es, a mi juicio, insatisfactoria; pero al menos existe la intención de partir de algún punto. Lo habitual en las ciencias sociales es encontrar un uso indiscriminado de la palabra, que aparece asociada con palabras como *cultura* o *identidad* sin mayor elaboración explícita. En esta clase de usos, se ignora la siguiente advertencia sobre la que insistió Fredrik Barth: "Deberíamos tener cuidado de no subsumir todas las formas de pluralismo cultural bajo [la noción de] etnicidad" (Barth 1994:20, 1984). Esa pobre definición de Eriksen pondría juntos como "étnicos" a procesos tales como la relación entre dos grupos empresariales y la relación entre dos equipos de baloncesto en una competición liguera. Eriksen continúa:

Por tanto, [la etnicidad] puede definirse como una identidad social (basada en el contraste *vis-a-vis* con otros), que se caracteriza por parentesco metafórico o ficticio [Yelvington 1991:168] (*Ibid.*).

Eriksen pertenece a una tradición intelectual fuertemente orientada por una crítica artificialista de la etnicidad; es decir que su línea de pensamiento concurre con la de otros muchos autores que —en materia de etnicidad— creen en la validez de la separación entre objetos "ficticios" y <no ficticios>; sin duda, un mal camino para adentrarse en realidades cuya existencia es únicamente discursiva (Díaz de Rada 2015a). Pensemos, por ejemplo, en la siguiente idea que Alan H. Gardiner trajo en 1940 refiriéndose ya a una aportación previa, y que concierne solamente al discurso verbal:

El habla se refiere a cosas reales e imaginarias con una estricta imparcialidad. El lenguaje no ha creado formas para distinguir lo real de lo irreal (Gardiner 1957:55).

Pero Eriksen continúa:

Los grupos étnicos tienden a tener mitos de origen común y casi siempre tienen ideologías que alientan la endogamia (Eriksen 1993:13).

Lo cierto es que nada de eso es empíricamente sostenible ni como generalización ni como tendencia, empezando por la idea —tan implícitamente abrazada como analíticamente espuria— de que, de hecho, existen los "grupos étnicos" (Díaz de Rada 2008, 2015a y *pass.*, en esta monografía). En cuanto al uso de la noción de *mito* en ese pasaje, Eriksen no puede estar refiriéndose a la acepción analítica de la palabra, es decir, un relato (de origen) relativamente estandarizado, cuya forma narrativa es —contextualmente— alegórica, que tiende a ser atemporal, y cuyos hechos "constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio" (Evans-Pritchard 1990b:52-53). No puede estar refiriéndose a ello, porque de hacerlo su afirmación sería sencillamente disparatada: los procesos étnicos se generan una y otra vez en entornos sociales que carecen por completo de tales formas narrativas asociadas a ellos, o —como es generalmente el caso— entornos en los que el discurso sobre el origen común se construye por medio de implicaturas y supuestos pragmáticos que, ni toman por objeto a un <grupo> delimitado y claramente definible, ni llegan a verbalizarse de forma estructurada como un mito. Todo indica que Eriksen está usando ahí la palabra *mito* en el más corriente, vago y moralizante de sus significados, como un *falso relato*. La palabra *mito* viene bien a Eriksen para revelar su verdad acerca de los "grupos étnicos", compuestos por personas equivocadas en sus pretensiones ideológicas. Pero, en todo caso, habría que recordar aquí la sencilla reflexión de Evans-Pritchard: "[...] un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico" (*Ibid.*:52).

Tomado este ejemplo como punto de partida, y dejando retóricamente a un lado otras aportaciones del mismo Eriksen que considero analíticamente impecables, podemos hacernos ya una idea aproximada del embrollo conceptual en el que nos movemos; y de cómo ese embrollo se asienta —como casi siempre sucede en nuestras disciplinas— sobre la confusión entre la moral y la analiticidad (Weber 1992). Las definiciones de Eriksen son visiblemente valorativas. Si ahora retrocedemos desde la noción de *mito* bajo esa doctrina valorativa que lo cualifica como falso, imaginario o no real, a la noción analítica

de *clasificación*, encontraremos una definición mucho más válida y lógicamente consistente de *etnicidad*, que fue aportada por Hal B. Levine en 1999, y que ni siquiera fue tomada en consideración por Eriksen en la segunda edición de su *Ethnicity and Nationalism*, publicada en 2002.

Propongo la siguiente definición simple y minimalista: la etnicidad es el método de clasificar a la gente (tanto al *self* como al otro) que consiste en utilizar el origen (socialmente construido) como referencia primaria (Levine 1999:168).

La propuesta de Levine es concurrente con otras aportaciones igualmente fundamentales, en las que se hace evidente la importancia de la tematización del origen, como rasgo específico de los procesos étnicos (Williams 1989:423 ss., 426ss.; Keyes 1976, Ogbu 1974). La definición de Levine es, efectivamente, minimalista, pero también muy precisa; y además elude pronunciarse en términos de "ficción" —y, complementariamente, <no-ficción>— o establecer una equivalencia insostenible entre *etnicidad* e *identidad*, sobre la que volveré más adelante. Por desgracia, Hal B. Levine ha tenido menos fortuna que Eriksen en la difusión de sus ideas, a pesar de que son significativamente mejores para el propósito analítico de que se trata. Naturalmente, Eriksen no tenía por qué usar en 2002 una idea de Levine enunciada en 1999. Pero sí parece razonable que, en su intento de definición, hubiera prestado alguna atención a la sugerencia que Max Weber realizó ochenta años antes, y que recoge un amplio conjunto de elementos analíticos.

En el actuar comunitario condicionado "étnicamente" concurren diversos fenómenos que una consideración sociológica realmente exacta —que aquí no se intenta— tendría que separar cuidadosamente. Habría que estudiar por separado: la acción subjetiva efectiva de las "costumbres", condicionadas por la herencia, de una parte, y por la tradición, de otra; el alcance de las diversas "costumbres", una por una; la repercusión de la comunidad lingüística, religiosa o política, antiguas o actuales; la formación de las costumbres; la medida en que tales componentes despiertan atracciones o repulsiones, y especialmente la creencia en la afinidad o extrañeza de sangre; sus consecuencias diferentes para que la

acción, el comercio sexual, las probabilidades de actividades comunitarias de diferentes tipos, se desarrolle sobre la base de la comunidad de costumbres o de la creída comunidad de sangre. Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda el concepto global "étnico". Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta (Weber 1984:324).

El problema de fondo para sugerir esa expulsión del concepto de etnicidad —"el concepto global "étnico""— era señalado unas líneas más abajo:

Al concepto de comunidad "étnica", que se disipa ante una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de *nación*, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente (*Ibid.*).

Y es que, efectivamente, la demarcación analítica de una comunidad "étnica", al igual que la de una nación, es realmente impracticable, a pesar de lo sencilla que parece su demarcación político-administrativa bajo el esquema del estado nacional (Brubaker 2006, Díaz de Rada 2008). Pero, en el camino de ese rechazo del adjetivo "étnico", Weber señaló algo que apunta específicamente a la caracterización de "lo étnico" y que vuelvo a mencionar: "especialmente la creencia en la afinidad o extrañeza de sangre", es decir, la creencia en el *origen* socialmente construido (cf. Levine 1999). Una lectura atenta y ponderada de los motivos que pudieron inspirar a Weber ese rechazo del adjetivo "étnico" me reafirma en la convicción de que trataba de advertir contra la presunción de que es posible comprender la diferencia sociocultural basada en atributos étnicos a través del estudio de constituyentes sociales delimitados (Díaz de Rada 2007b:157). A ello apunta el siguiente pasaje:

No es raro, actualmente, el nacimiento de un sentimiento étnico colectivo específico, que se orienta por un supuesto parentesco de sangre, en *formaciones políticas delimitadas* de un modo puramente artificial (Weber 1984:323, *mi cursiva*).

Ciertamente, puramente artificiales son esas delimitaciones, como lo es cualquier otra producción sociocultural de cualquier especie. Más aún, como



muestro en esta monografía, esas delimitaciones no sólo son puramente artificiales, sino que, salvo en los diseños jurídicos de los estados nacionales —y sólo en su orden específicamente jurídico— son sencillamente inútiles como instrumentos analíticos; lo que, sin embargo, no impide que se vengán produciendo constantemente acciones instituyentes de expresiones que —en el nombre del *ethnos*— son tan *reales* (y tan *artificiales*, claro) como el idioma que voy generando al escribir este texto. Acaso puede leerse entre líneas —en ese pasaje de *Economía y sociedad*— el desconcierto y la irritación del ciudadano Max Weber en la [Alemania] de 1922, y en una [Europa] que se había consolidado ya —entre décadas de furor— como un hervidero de nacionalismos. Pero, aun dejando de lado esa sospecha, ese pasaje permite comprender hasta qué punto la apelación al "artificio" es síntoma de un *leitmotiv* profundo, inseparable de la reflexión moderna y contemporánea sobre lo étnico: la *autenticidad* como herramienta de legitimación y deslegitimación.

En esa oscilante posición de la ciencia social ante la etnicidad, entre la inclinación al análisis lógico-empírico y la moral aplicada a la política real, la confusión conceptual sigue hoy su propio curso implacable. En un libro relativamente reciente de Jean y John Comaroff obtenemos una imagen muy clara de ese camino de confusión. El punto de partida es el habitual prejuicio teórico que consiste en la vaga mezcla de la *etnicidad* con la noción de *identidad* y, adicionalmente, *cultura*. John y Jean Comaroff abren el Capítulo 3 de su *Ethnicity, Inc.*, titulado "*Questions of Theory*", con las siguientes palabras:

Nos ocupamos en primer lugar [de la naturaleza de la cultura] porque, arquetípicamente, se considera como el soporte del núcleo existencial de la conciencia étnica: etnicidad = identidad + *cultural*, nombre y adjetivo indisolublemente unidos (Comaroff y Comaroff 2009:22).

Al llegar al núcleo de su visión de la etnicidad, los Comaroff sí recuerdan a Weber, justo para traer esas últimas palabras en las que sugiere "tirar por la borda" el concepto, debido a su "completa inoperancia". Tirar por la borda el concepto de etnicidad es, desde luego, una posibilidad; pero cuesta creer que ello pueda llegar a justificarse tras haber determinado que ese concepto descansa, según el planteamiento analítico de los Comaroff, en la noción —ésta

sí— claramente inoperante de identidad (Brubaker y Cooper 2000). También cuesta creer que los Comaroff no mencionen ese texto de Brubaker y Cooper, publicado nueve años antes de su libro, y fundamental para su uso ubicuo y generalmente irreflexivo de la noción de *identidad*.

Por nuestra parte —escriben John y Jean Comaroff— [...], hace tiempo que hemos sostenido que la etnicidad no es una "cosa" monolítica ni un constructo analítico en sí y por sí misma: esa "cosa" es un repertorio impreciso y lábil de signos por medio del cual se construyen y se comunican las relaciones; a través del cual una conciencia colectiva de similitud cultural se hace sensible; en referencia al cual el sentimiento compartido deviene sustancial. Su contenido visible es *siempre* el producto de condiciones históricas específicas que, de forma variable, afectan a la percepción humana y —al hacerlo— encuadran la motivación, el significado y la materialidad de la práctica social (Comaroff y Comaroff 2009:38).

Yo mismo firmarí buena parte de esas ideas, salvo el importante detalle de que esta definición —empapada como está de la fórmula previamente acuñada por los Comaroff "etnicidad = identidad + *cultural*"— no responde en realidad a ninguna tradición reconocible en la bibliografía sobre el concepto de *etnicidad*, que, lejos de haber sido caracterizado como un *repertorio* de signos, ha sido caracterizado una y otra vez como un *proceso*: un proceso de vinculación contrastiva (Barth 1976b), un proceso de estructuración social contextualmente variable (Okamura 1981, Eriksen 1991), un proceso de identificación y categorización grupal (Jenkins 1994);

un proceso complejo [...] y también caótico en cuanto que, tras la maraña y desorden aparente que los etnógrafos y antropólogos nos empeñamos en desentrañar, hay multitud de microórdenes que sólo aparecen en momentos de reorganización crítica, dando lugar a nuevas emergencias, tanto procesuales como estructurales-estructurantes (Ramírez Goicoechea 2007:161).

Ese proceso no consiste solamente, por cierto, en la afirmación de "similitud cultural" y "sentimiento compartido" o en su consolidación —dos aspectos que los Comaroff seleccionan para subrayar los vicios coherencialistas del culturalismo—, sino también, y en realidad principalmente, en la construcción y expresión de diferencias, heterogeneidades, alterizaciones, y conflictos que se producen encastrados en los entornos mismos de "similitud" (cf. Baumann y Gingrich 2004, Ramírez Goicoechea 2007).

En el enfoque de Barth, la etnicidad es vista también como un *proceso* de organización social de la diferencia:

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 1976b:15).

Con rigor analítico, Barth sitúa sistemáticamente la noción de *identidad* en el plano pragmático de los usos de los agentes de un campo (emic), y no en el plano de la interpretación teórica, como hacen constantemente, o más bien caóticamente, John y Jean Comaroff. La profundidad del enfoque procesual de Barth puede percibirse con todo su potencial teórico en el ensayo que antecedió a *Los grupos étnicos y sus fronteras*, muy poco citado, pero de gran importancia para comprender precisamente el concepto que Barth tenía de organización como estructuración de las relaciones sociales (cf. Giddens 1984): *Models of social organization* (Barth 1966).

Esa comprensión procesual no sólo de la *etnicidad*, sino también de la *identidad* como objetivación eventual de la acción, es particularmente elocuente en la propuesta de Gerd Baumann y Andre Gingrich *Grammars of Identity/Alterity* (Baumann y Gingrich 2004). Una de las aportaciones de su lenguaje de descripción consiste en operar con un consistente mantenimiento de las formas de reificación de los sujetos étnicos en el plano del discurso social de los agentes del campo (emic) (Baumann 1996). Ello conduce a una productiva sustitución de los sustantivos *identidad* y *alteridad*, como tematizaciones en el lenguaje teórico, por las formas activas *selfing* y *othering*, como prácticas de producción del tejido semiótico básico sobre el que se

edifican los discursos étnicos. Como le sucediera a Fredrik Barth con la persistencia de la noción "grupo étnico" en su obra seminal (Barth 1976a), Baumann y Gingrich no consiguen desprenderse del peso de la tradición de las nociones sustantivas; sin embargo, su obra es un ejemplo paradigmático de cómo una visión estructural de los discursos étnicos es perfectamente compatible con una visión procesual de su producción. Las estructuras objetivadas en la teoría no son sino momentos de captación de las prácticas en las múltiples escalas del proceso empírico (Díaz de Rada 2010, 2015a).

Daré una última referencia para ilustrar esa noción procesual de *etnicidad*, que considero modélica debido a su visión de la estructura como un aspecto del proceso:

[...] Para situar en perspectiva antropológica las demandas relativas a identidades particulares y los productos culturales de los estados nacionales, debemos revelar cómo la raza, la clase y la cultura se interpenetran en (a) la producción nacional de estos "conjuntos de nociones" [construcciones discursivas asociadas al origen y la sangre], (b) los procesos que los institucionalizan como convenciones de la sociedad civil, y como "propiedad" de un segmento de raza o clase, y (c) la estructura de los preceptos ideológicos nacionales que legitiman el orden social nacional "imaginado" (Williams 1989:431).

Con arreglo a todas las elaboraciones disponibles del concepto, *etnicidad* designa a un *proceso*. Desde luego que ese proceso puede incluir —y de hecho incluye habitualmente— "repertorios imprecisos y lábiles de signos" (Comaroff y Comaroff 2009:38) que, eventualmente (pero con menos frecuencia y relevancia empírica de lo que suele pensarse), son interpretados por las personas del campo como <identidades> reificadas. *Etnicidad* es un concepto analítico que permite al investigador interpretar el proceso de producción esas eventuales <identidades>. Sin embargo —salvo en contadas excepciones que mencionaré en algunos momentos de esta monografía— *identidad* no es útil como concepto analítico (Brubaker y Cooper 2000). En el mejor de los casos, opera como una desorientadora —y, por tanto, infeliz— metáfora (Jiménez Sedano 2011a), cuando se trata de comprender realidades en

continua transformación que, como bien indican los Comaroff, "*siempre* [son] producto de condiciones históricas específicas" (Comaroff y Comaroff 2009:38).

*Etnicidad no es identidad, ni identidad es cultura* (Díaz de Rada 2011c:266-267): *etnicidad no es identidad + cultural*; a no ser que, al adoptar esa fórmula como válida deseemos tirar por la borda no sólo "lo étnico" o el concepto de *etnicidad*, sino décadas de reflexión productiva generada en torno a tales nociones, y a los procesos empíricos que designan.

John y Jean Comaroff usan las últimas palabras de ese pasaje de Max Weber porque esas palabras les vienen bien para tirar el concepto de *etnicidad* por la borda; pero no reparan en las palabras anteriores. Max Weber rechaza la noción de *etnicidad*, o, mejor dicho, el atributo "étnico" aplicado a la acción humana, debido a que encuentra la posibilidad —epistemológicamente razonable— de ofrecer una descomposición en elementos más precisos analíticamente. Pero si nos fijamos en esos elementos, cuya caracterización "realmente exacta" Weber no persigue, es fácil comprobar que todos ellos están descritos una y otra vez en términos de acción, es decir de *proceso*, y no en los términos de una identidad fijada y estable como un "repertorio de signos":

En el *actuar* comunitario condicionado "étnicamente" [...] Habría que estudiar por separado la *acción* subjetiva [...] La *formación* de las costumbres [...] Sus consecuencias diferentes para la *acción* [...] Las posibilidades de *actividades* comunitarias de diferentes tipos [...] (Weber 1984:324, mi extracto y mis cursivas).

Puede que los Comaroff coincidan con Weber en la inutilidad del concepto de *etnicidad* o del atributo *étnico* —una elección respetable en todo caso— pero, a juzgar por ese texto que los Comaroff citan parcial y sesgadamente, todo indica que Weber no coincidiría con los Comaroff en los elementos a los que hay que prestar atención para caracterizarla.

\* \* \* \* \*

Por mi parte, durante estos años he llegado a enunciar una definición de trabajo de *etnicidad*. Aquí mejorada, esta definición se basa en la que abre mi artículo

"Discursive Elaborations of <Saami> Ethnos: A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration" (Díaz de Rada 2015a)\*, y emerge del análisis etnográfico realizado en la producción de esta monografía.

La etnicidad es un proceso sociocultural en cuyo curso los agentes, sus prácticas y los productos de sus prácticas son interpretados en términos de orígenes sociales diferenciales (cf. Levine 1999). Vista en perspectiva histórica, la etnicidad consiste en la estructuración continua de la diferencia social así tematizada en contextos complejos y variables, que, en cada momento, pueden ser interpretados como estructuras (Giddens 1984). Tales estructuras representan la apropiación y distribución diferencial de recursos relevantemente valiosos, así como del poder social que es constituido a través de tal apropiación y distribución (cf. Rex 1970, Cohen 1978, Williams 1989, Kalb y Halmai 2011). La apropiación y distribución diferencial de recursos relevantemente valiosos cobra cuerpo en el proceso de atribución de identificaciones graduales y prototipológicas —y por tanto variablemente reificadas— a los agentes, sus prácticas y los productos derivados de sus prácticas (cf. Kockelman 2016a, 2016b; Kleiber 1995).

### ***Discurso***

Decir que el único orden de realidad del ethnos es el orden discursivo es decir que sólo llega a existir a través de discursos y que su forma es una forma discursiva. Por ello es importante aclarar qué entiendo en esta monografía por *discurso*.

En su Introducción a *Culture, Rhetoric and the Vicissitudes of Life*, Michael Carrithers pone el siguiente ejemplo para ilustrar la noción de *retórica*:

La pasada primavera vi a dos jóvenes jardineros cavando de forma malhumorada y desordenada en un borde de hierba fuera de mi despacho. Cuando escucharon que el camión del jefe subía por la calle, doblaron su ritmo, y cuando el jefe se acercó a la esquina aparecieron ante sus ojos dos

---

\* La definición original se encuentra en esta monografía, p. 653.

operarios entregados al trabajo, dos trabajadores que no escatimaban esfuerzo (Carrithers 2009b:6).

"La retórica —continúa Carrithers— se encuentra en su repentina exhibición de dinamismo hortícola" (*Ibid*). La retórica, como acción emprendida para mover, conmover, y en todo caso *afectar* a otro (*Ibid.*) opera a lo largo de un discurso —un curso de acción— y por eso este ejemplo de Carrithers en el que nadie dice una sola palabra es, además de un excelente ejemplo de retórica, un excelente ejemplo de discurso. La noción de discurso que uso en esta monografía no exige el uso de palabras —y, en el caso de que éstas sean pronunciadas, tampoco se reduce necesariamente a la dimensión estrictamente semántica de las unidades verbales o de sus articulaciones. En lo que se refiere a la noción de discurso, el uso de expresiones verbales es una acción de enunciación encastrada siempre en procesos más amplios de acción.

Tal como lo entiendo aquí, un discurso es un curso o proceso de acción que alguien o algo realiza o pone en juego en relación con otro, afectándolo. *Discursos del ethnos* quiere decir: cursos de acción en los que el ethnos emerge —expresado— como forma sociocultural.

En palabras de Eugenia Ramírez Goicoechea, los *discursos étnicos* forman un

conjunto heteróclito de mundos representativos y orientaciones pragmáticas formalizados en diversos soportes sobre las diferencias y semejanzas étnicas [...] (Ramírez Goicoechea 2007:159, n. 92).

Cuando atendemos a la etnicidad desde la perspectiva de la noción de discurso vemos que el orden o modo de existencia del ethnos es (a) procesual, (b) intersubjetivo, (c) expresivo; y que, (d) al emerger de ejercicios prácticos en los que los agentes construyen convenciones (Díaz de Rada 2011c), las intensifican o las transforman, toda forma de ethnos surge de actos de *enunciación* que se dirigen a otro (incluido el sí mismo) (cf. Ricoeur 1990; De Certeau 1988:220, n.34), como actos de convencionalización. No hay otro modo de existencia del ethnos, no hay otro objeto en él fuera de la acción, el proceso y el producto discursivo. El ethnos es un objeto enteramente acogido en

la esfera de la experiencia del discurso, y por tanto enteramente situado en el entorno de la acción de los agentes, y en el entorno de los productos de su acción. Para el etnógrafo, antropólogo o cualquier otro analista, es imposible siquiera nombrar un *ethnos*, o referirlo como objeto real, sin pasar por los modos de nombrarlo o construirlo sin nombres que los propios agentes sociales ponen en juego a través de sus acciones. Cualquier *ethnos* concreto es un objeto del entorno puramente emic de la investigación (Pike 1971:37ss., Díaz de Rada 2010:58ss.).

### ***Metadiscursividad***

La etnicidad no es sólo un enunciar para tematizar diferencia, es decir, para producir, en relación con otro, un efecto de diferenciación; es un enunciar para tematizar diferencia legitimada a través de la atribución de un *origen* diferencial, o mejor dicho, esencialmente diferencial —alterizador. El resultado de esa tematización no es una diferencia cualquiera, sino una diferencia que tiende a interpretarse como extremada a través del argumento legitimador de la atribución de origen: el otro resultante no sólo es un otro diferente, sino un otro alterizado —un otro *intensamente* otro. Por este motivo, interpretar cualquier discurso como específicamente étnico reviste una dificultad interpretativa, en la medida en que la tematización adicional del origen es, en muchos, casos, implícita, incluso incierta o indecible. Hay una delicada gradación —generalmente en penumbra— entre la mera enunciación de diferencia, por ejemplo la basada en una toma de posición sociocéntrica (cf. Velasco 1981), y la diferencia *connotada* como diferencia étnica.

Enunciar una diferencia específicamente étnica tiende a ser marcar esa enunciación con una especial intensidad de veracidad o autoridad; hacer de la diferencia —por así decir— un objeto especialmente real, cuya veracidad no sólo ha de ser percibida o conocida por otro, sino que ha de ser, además, *reconocida* y tomada en consideración para la producción o aceptación de efectos instituyentes, y —en el extremo más notorio de la gradación— jurídicos y políticos (Taylor 1992). El origen diferencial reconocido —y el re-



conocimiento del origen diferencial— es la base temática sobre la que tales efectos se fundamentan finalmente, o aspiran a fundamentarse.

De ahí que la etnicidad sea un proceso discursivo que se hace gradualmente más claro y significativo como tal etnicidad al ser intencionadamente connotado, marcado por un segundo orden de enunciación o *metadiscurso* que no sólo se limita a construir diferencia, sino que de forma inseparable la interpreta como diferencia especialmente digna de ser tomada en consideración para la producción de efectos de reconocimiento público. El discurso étnico no sólo predica diferencia; predica una diferencia tan *real* como para ser fuente de reconocimiento político-administrativo —por ejemplo censal, territorial o presupuestario— y fuente de derechos efectivos. Esto es así porque, como hemos visto, el concepto de *etnicidad* es inseparable de las dinámicas de apropiación y distribución diferencial de recursos relevantemente valiosos, así como del poder social que es constituido a través de tal apropiación y distribución.

Charles L. Briggs ha desarrollado el concepto de *metadiscursividad*, especialmente a propósito de las retóricas usadas por folcloristas, lingüistas y antropólogos en el estudio del "folclore, la cultura vernacular, la poética oral, el arte verbal y, cosas similares" (Briggs 1993:388). Su reflexión establece un punto de partida para comprender que —en la construcción de retóricas de autoridad sobre esos objetos— ha sido necesaria una reflexividad basada en *expertise* (cf. Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006), que es a la que también tienden gradualmente los discursos étnicos. Esos discursos se configuran de modos crecientemente e intencionadamente claros como tales cuando son vehiculados a través de retóricas metadiscursivas muy reflexivas, en las esferas más públicas de la política cultural, la historia letrada o las tematizaciones identitarias: la acreditación o desacreditación autorizada de un origen auténtico es, en todos esos casos, el asunto dominante y último cuando se trata de etnicidad, y especialmente de *etnopolítica*.

Trato aquí de los métodos usados para localizar, extraer, e interpretar diversas formas de discurso. Me referiré a estos métodos de forma colectiva con la expresión *prácticas metadiscursivas*. Me centro en la

retórica que es usada para imbuir a estas prácticas de autoridad y para caracterizar su estatus epistemológico. Aunque la mayor parte de las retóricas que adoptan los folcloristas, los lingüistas, y los antropólogos intentan justificar un conjunto particular de prácticas metadiscursivas a través de afirmaciones sobre su legitimidad científica y académica, sostengo que es peligroso separar estas prácticas de sus fundamentos y efectos políticos (Briggs 1993:388-389).

Yo adopto este concepto de Briggs como un buen modelo de referencia — un modelo canónico— para pensar en la etnicidad como discurso *diacrítico*; es decir, como discurso marcado o acentuado con un pulso especial que elabora la diferencia en términos de alteridad, indicando que los agentes, sus prácticas y los productos de sus prácticas no solamente son diferentes en el sentido de haberse dado en ellos una "combinación de lo familiar con lo nuevo", sino en el sentido más radical, de que su origen enteramente otro "constituye algo que tiene en sí su entidad o esencia" (Said 1985, *apud.* Pazos, en preparación).

Es preciso insistir en la sutileza con la que ese pulso se revela habitualmente en las prácticas, alejando del análisis toda reducción a una plana y grosera manipulación retórica por parte de las élites <expertas>. En el trabajo de estas élites ese pulso tiene tal intensidad que puede llegar a volvernos insensibles a las múltiples modalidades en que se manifiesta en todos los órdenes de la experiencia. En el caso de las prácticas metadiscursivas de las élites la producción de esos efectos políticos que menciona Briggs es tan evidente e intensa, que podemos llegar a perder de vista el más tenue y callado trabajo retórico que —en direcciones análogas— puede ejercer cualquier agente en su vida ordinaria. Así como cualquier persona está capacitada para producir prácticas metalingüísticas, lo está para producir prácticas metadiscursivas, es decir, para sugerir, marcar o acentuar ante otro los sentidos en los que debiera ser interpretada su acción de enunciación. Y de hecho, debido a su carácter *directional* en la esfera intersubjetiva (*addressivity*, Carrithers 2009b), toda enunciación implica una meta-enunciación. Es imposible enunciar algo sin sugerir, marcar o acentuar de alguna manera los sentidos en los que debe ser interpretada la enunciación.

Una de las ideas centrales de esta monografía es que tales prácticas metadiscursivas se extienden gradualmente por el tejido del espacio social, configurándolo en nuestro caso como espacio de relaciones étnicas; y no precisamente del modo en que podría sugerirse —a través de una simple visión estratificada <de abajo arriba>, como predicarían los enfoques más inclinados al primordialismo, o <de arriba abajo>, como lo harían los más inclinados al artificialismo—, sino de formas relativamente irregulares, y con ritmos que, en el proceso histórico, están muy lejos de ser unitarios.

Una propiedad de esta condición metadiscursiva que vehicula el carácter diacrítico de los discursos étnicos es que —salvo en los ejemplos más nítidos, como los que puede proveer el parlamentarismo nacionalista o etnista— existe un amplio margen práctico para su interpretación como tales discursos específicamente étnicos, y por lo tanto para los lapsus, errores y deslices interpretativos; así como para incoaciones de sentido que no llegan a formarse de forma clara o distinta como argumentos étnicos (cf. Fernandez 2006b). Buena parte de esas operaciones de marcado diacrítico son, en realidad, realizadas como operaciones de implicatura. Eso quiere decir que, a diferencia de lo que puede llegar a suceder con una enunciación más transparente, la enunciación étnica no presupone de ningún modo el acuerdo intersubjetivo. Alguien que expresa un signo tenido por emblemático de un ethnos puede *no estar haciéndolo* con esa intencionalidad dominante, e incluso simplemente no estar haciéndolo (dejando a un lado toda consideración de intencionalidad); y alguien que produce una expresión aparentemente neutra en términos de etnicidad, puede, sin embargo, estar incidiendo intensamente en tal marca o acentuación, cuando se dispone de las claves adecuadas para comprender el contexto de enunciación. Es decir que el espacio de la emblemática del ethnos es tan gradual, distribuido, extenso y complejo, como puedan serlo las específicas prácticas de enunciación de los agentes en juego. El arte de la interpretación, y la atenta y minuciosa reconstrucción contextual de las prácticas, resultan por ello cruciales en este campo de estudio; como resultan cruciales los riesgos de la sobreinterpretación y subinterpretación en estos escenarios (Eco 1990). Naturalmente, estos problemas afectan de algún modo a cualquier campo u

objeto en ciencias sociales —y también en las demás—, pero en el caso de la etnicidad son, sin duda, especialmente dignos de precaución.

Mi impresión personal es que la antropología social contemporánea, saturada de visiones insularistas de la cultura que —incluso cuando se reniega aparentemente de ellas— son amplificadas a través de las ideas de *multiculturalidad* e *interculturalidad*, y complicada como está con esa cosmovisión <de arriba abajo> que no hace si no potenciar el altavoz mediático de las configuraciones nacionalistas, viene produciendo una considerable sobrerrepresentación de la etnicidad en los procesos socioculturales contemporáneos. Es decir que viene sobreinterpretando notablemente la presencia de la etnicidad como propiedad específica de los discursos sociales y políticos. Sostengo que la etnicidad no es sino un limitado conjunto de variantes discursivas acerca de la diferencia y la alterización; y que sólo llegaremos a comprenderla adecuadamente como proceso empírico delimitando al máximo su alcance y contextualizándola con el mayor detalle posible en sus concretos entornos socioculturales. Sólo de ese modo será posible, además, entenderla como modalidad específica de práctica, sin reducir de forma falaz sus órdenes concretos de realidad a otros órdenes, que, como el maquiavelismo de la política institucional o las añagazas del mercado, parecen reclamar para sí una carta de naturaleza de lo *realmente real* que de ningún modo poseen aisladamente.

### ***Nacionalismo, etnismo, etnopolítica, y nacionismo imaginario***

En el simplificador esquema estratificado <de arriba abajo> (o <de abajo arriba>), enfoquemos a continuación la parte <de arriba>, es decir la que ocupan del modo más explícito los agentes y las prácticas del espacio étnico que se producen en los entornos de la política más formalizada. Cuando atiendo a esos entornos, esta monografía trata de etnicidad y etnopolítica, pero no de nacionalismo; trata, en su caso, de un etnismo que eventualmente —sólo eventualmente— tiende a un nacionismo puramente imaginario por impracticable, pero no tiende *ni puede tender* al nacionalismo. Separar

adecuadamente de forma precisa el significado que concedo aquí a estas palabras es fundamental.

No toda etnopolítica —o política étnica formalizada— es nacionalista o nacionalista, aunque sí es, generalmente, etnista. A lo largo de esta monografía, estas palabras serán usadas de forma sistemáticamente con los significados estables que desarrollaré a continuación.

Voy a retornar de nuevo a Benedict Anderson porque, a principios de los años ochenta del siglo pasado, él ya se planteó los mismos problemas de definición para los dos conceptos que, en esa lista que acabo de mencionar, han devenido dominantes en cuanto a la frecuencia de su uso —y lo eran ya, de hecho, cuando publicó su *Comunidades imaginadas: nación y nacionalismo*. No sólo se planteó los problemas de definición (Anderson 1997:22ss.), sino que —a mi juicio— ofreció soluciones satisfactorias.

[...] Con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana (*Ibid.*:23).

El "espíritu antropológico" del que se vio poseído Anderson para la ocasión se debe a su cuidadosa advertencia de que el camino para comprender adecuadamente ese concepto de *nación* —y sus concomitancias prácticas— consistía en evitar a toda costa entenderla como una idea programada o gestada únicamente en el contexto de una ideología política. La *nación* —tal como la concebía Anderson, y tal como yo la concibo— es una construcción "sociocultural" (*Ibid.*:22ss.), y sólo subsidiariamente, en algunos casos, un componente de una ideología programática, sistematizada y racionalizada. El puente que conecta los conceptos de *nación* y *nacionalismo* es —en el libro de Anderson— bien claro, la *limitación* del ámbito de la nación y, muy especialmente, su cualificación como *soberana*. Ambos aspectos confluyen en un rasgo conceptualmente necesario del *nacionalismo*, que de hecho lo define de manera inevitable: no sólo la *limitación* del ámbito de la nación —una limitación que es fundamentalmente censal y territorial—, sino sobre todo la *soberanía* de sus componentes individuales —su pretendida plena libertad

política concebida en términos ilustrados (*Ibid.*:25)— se alcanzan, supuestamente, con "la garantía y emblema [del] Estado soberano" (*Ibid.*). El concepto de *nacionalismo*, no sólo exige imaginar una comunidad política; ésta ha de ser imaginada como *expresada* a través de un estado político, un estado nacional ya constituido o constituible.

Es cuestión de preferencias el seguir manteniendo el uso de la palabra *nacionalismo* cuando se trata de etnicidades no mediadas por la noción de una soberanía asociada a un estado nacional propio. Éste es el caso —entre muchos otros— de los trabajos que Montserrat Guibernau publicó durante la década de 1990. Pero, en la medida en que Guibernau incluyó en sus escritos una atención comparada a los procesos con y sin estado, su contribución se orientó por fuerza a destacar los aspectos diferenciales entre ambos tipos de "nacionalismo" (Guibernau 1996:115ss., 1999). A mi juicio, esos aspectos diferenciales son tan fundamentales en cuanto a las experiencias de los agentes sociales concretos y a sus formas de acción y asociación, que demandan usar dos palabras diferentes, entendiendo la *etnopolítica* como un tipo de proceso general, del cual es una variante especial el *nacionalismo* —y de ningún modo a la inversa. En el mundo moderno y contemporáneo, el estado nacional está de hecho presente de un modo u otro en toda forma de *etnopolítica*. En el caso del que me ocuparé en esta monografía, por ejemplo, el Parlamento Sami es una institución del estado nacional de [Noruega]; pero lo crucial es que *no es* un institución a través de la cual se canaliza el proyecto de formar un estado nacional soberano designado bajo el etnónimo <sami>. Esto es sólo una muestra de que las relaciones entre el concepto de *etnopolítica* —considerado en su acepción más general— y el concepto de estado nacional soberano son tan complejas como para no dar por sentada la fórmula, específica precisamente de los clásicos estados nacionales europeos (Guibernau 1996:12): *un estado, un ethnos* (nación o comunidad imaginada). La diferencia terminológica entre *etnopolítica* y *nacionalismo* facilita enormemente la comprensión de esas complejidades.

Manteniendo estables esos conceptos de *nación* y de *nacionalismo*, el caso que presentaré en esta monografía ofrece un ejemplo de *etnopolítica* que, sin embargo, no puede ser acogido bajo el concepto de *nacionalismo*. Se trata de una *etnopolítica* porque los agentes que la ponen en juego pretenden

promover —en entornos generalmente formalizados— consecuencias políticas y jurídicas en provecho de agentes identificados con un *ethnos* universalista, pero no se trata de etnopolítica nacionalista en la medida en que esa aspiración no se imagina ni se entiende canalizable ni expresable a través de un estado nacional o territorial correspondiente con ese *ethnos*. Es más, el estado nacional a través del que se promueven los intereses étnicos es, en la práctica, un estado que no coincide ni censal ni territorialmente con el *ethnos* en cuestión. Coincide más bien con el que —bajo las premisas de los discursos históricos— un día fue encarnado por los agentes del estado colonizador.

Un día en los inicios de mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu (Nor.: Kautokeino, Noruega)], comiendo con una amiga afiliada al Partido del Pueblo Sami y nacida en [Finlandia], le pregunté por la existencia y extensión del proyecto de formar un estado "sami". Zanjó el asunto con unas pocas palabras, que con el tiempo fueron revelándose como difícilmente discutibles: "¿Para qué querríamos formar un estado, si ya tenemos uno?" —dijo, refiriéndose en este caso al estado de [Noruega].

El caso del que me ocupó en esta monografía no es de ningún modo excepcional. En realidad, el nacionalismo propiamente dicho —que vehicula naciones a través de estados territoriales <propios> ya consituídos, o que pretende vehicularlas a través de la constitución de nuevos estados territoriales <propios>— es sólo una de las posibles variantes del *etnismo* como forma etnopolítica de representar e interpretar, en términos tendencialmente formalizados, las relaciones y dinámicas étnicas. La noción de *etnismo* se hace necesaria para llamar la atención sobre el hecho de que no toda forma de etnopolítica responde a la variante nacionalista. Y, en mi opinión, el hecho de que esta variante haya absorbido y absorba intensamente la atención de las ciencias sociales de forma paradigmática no es sino una consecuencia de la centralidad que los procesos instituyentes eurocéntricos tienen —expandidos históricamente a escala planetaria— en la configuración íntima de su propia racionalidad.

A efectos meramente orientativos, las variantes del *etnismo* como proyecto etnopolítico cobran configuraciones *no* nacionalistas en buena parte de los

denominados movimientos <indigenistas>. También cobran esas configuraciones en movimientos fuertemente inspirados en proyectos de promoción o recuperación de derechos civiles de poblaciones y constituyentes sociales históricamente estigmatizados o periferializados, y que son identificados como tales —transversalmente— en los territorios de uno o más estados nacionales, o en áreas caracterizadas por la transestatalidad —como los <negros> o los <gitanos>.

El caso que centra mi atención en esta monografía responde al primero de los tipos, aunque —como sucede también muy frecuentemente— muchos de sus rasgos son compartidos con el segundo tipo, al que de forma general cabría aplicar el concepto de John Ogbu de *minorías históricamente subordinadas* (Ogbu 1974). Se trata de procesos etnopolíticos que *no* se configuran de forma paralela, como proyectos orientados hacia la construcción especular de estados que responden a otros estados (cf. Letamendía 1997).

El caso de los denominados <pueblos indígenas> y de los movimientos <indigenistas> se esclarece bastante —aunque con un trazo todavía excesivamente grueso— cuando se sustituye la noción <indígena> con la noción, a mi juicio más exacta, *colonizado* (Ramírez Goicoechea 2007:143); es decir, constituyentes sociales que, viviendo en sus mundos institucionales precoloniales, experimentaron procesos de ocupación, no sólo en el sentido territorial de la palabra, sino —lo que es más decisivo— en el sentido de haber sido sometidos a formas de dominación y de organización político-administrativa ajenas a sus tradiciones previas. *Colonizado* remite, por tanto, a una relación de dominación y subordinación sin dar por sentada la existencia de un <indígena> prístino e intocado por los efectos expansivos de otros estados o imperios coloniales históricamente previos a la llegada de los <europeos>.

La tendencia de los agentes etnopolíticos de los nacionalismos euroamericanos a formar estados especulares de otros estados previos, es decir, a replicar esos modelos político-administrativos, formó y forma parte ya de sus competencias y cosmovisiones político-administrativas, tanto en el caso de las élites criollas americanas —una versión de las élites metropolitanas— como en el caso de la élites instituyentes de nuevos estados en las metrópolis, como en el



caso de la asamblea constituyente que el 17 de mayo de 1814 firmó unilateralmente la Constitución de [Noruega] como gesto de independencia del reino de [Dinamarca]. En general, éste no ha sido el caso de los constituyentes sociales colonizados que, a lo largo de procesos más o menos extendidos en el tiempo —más o menos repentinos—, tuvieron que habérselas con la necesidad de reconstruir sus modos de existencia en relación con formas de dominación, organización y administración política ajenas y marcadamente alternas.

Tampoco puede atribuirse a esos constituyentes colonizados el entorno ruinoso de certezas derrumbadas que Benedict Anderson identificó como sustrato cultural de la emergencia y empuje de los nacionalismos, particularmente durante el siglo XIX, y de su sorprendente "legitimidad emocional" (Anderson 1997:21). En general —aunque con una infinidad de matices que serían puestos de relieve con un estudio comparativo detallado—, el mundo de la vida de los agentes de esos constituyentes colonizados no había reposado hasta entonces sobre la "verdad ontológica" ínsita en una lengua escrita transcontinental (*Ibid.*:61), ni sobre

lealtades humanas [...] necesariamente jerárquicas y centrípetas porque el gobernante, como la escritura sagrada, era un nudo de acceso al ser y algo inherente a él (*Ibid.*:62),

ni sobre una

concepción de la temporalidad donde la cosmología y la historia eran indistinguibles, mientras que el origen del mundo y del hombre eran idénticos en esencia (*Ibid.*).

Nunca sabremos hacia dónde o hacia qué habrían tendido esos constituyentes colonizados, de haber permanecido intocados por la dominación colonial en sus procesos de transformación sociocultural —tampoco sabremos, dicho sea de paso, cuál habría sido el destino de los constituyentes colonizadores en esas circunstancias; pero lo que sí podemos afirmar con relativa certeza es que el conjunto de singularidades históricas en el que fue produciéndose la "declinación lenta y desigual de [tales] certezas interconectadas, primero en Europa occidental y luego en otras partes (*Ibid.*)"

no puede atribuirse a la situación de los colonizados *antes* de experimentar sus concretos procesos de ocupación. No había entonces para ellos ninguna configuración singular que pudiera dar lugar al nacionalismo; y si, en algunos casos, la hubo después —en las versiones estatales confusamente entreveradas de etnotradicionalismo propias de la nueva estructuración postcolonial— es preciso advertir que, en esos casos, las ruinas son inteligibles sólo a condición de incluir en el paisaje ruinoso el derrumbamiento del propio edificio colonial (cf. Geertz 1973b).

Pero, aparte de estos componentes interpretativos que toman como eje a los aspectos de la cosmovisión, hay una propiedad bien tangible que ayuda a comprender no sólo el contexto de relativa irrelevancia del nacionalismo en buena parte de los etnismos de los colonizados, sino —lo que tal vez es más importante— su relativa inviabilidad práctica, lo que lo hace en definitiva difícilmente posible o incluso imaginable. Los etnismos nacionalistas, particularmente los clásicos nacionalismos europeos, parten, desde sus propias génesis en los escenarios administrativos de los estados o imperios previos o coetáneos, de una específica forma de territorialización acotada o demarcada, que facilita de forma inmediata la posibilidad de imaginar una *nación* —si no aún soberana, si ya *limitada*. Es decir que el componente de limitación o contención que Anderson entendió como definitorio de las comunidades imaginadas por la vía expresiva del estado nacional se encontraba preparado y ejercitado antes de toda tematización específicamente nacionalista del proceso étnico. Ciudades —algunas de ellas ya con administración estatal—, villas, regiones, provincias, marcas, condados, dominios, reinos, eran formas administrativas preconstituidas, territorios con fronteras delineadas, dispositivos sociocéntricos de inclusión y exclusión habituales en [Europa] desde mucho antes de que fuera incluso pensable esa entidad de nación que se recoge en la fórmula del estado nacional. La anterioridad de esas territorializaciones, definitorias de lealtades políticas, de derechos, obligaciones y privilegios, permite comprender que, antes de constituirse como formas políticas *nacionales*, las administraciones estatales (o imperiales) fueran ya estados (o imperios) *territoriales* (cf. Braudel 1982:514ss., 1985b:277ss.). Para cuando la nación tal como se concibe a través del nacionalismo fue —o llegó a

ser— imaginable, los agentes etnistas tenían ya, al alcance de su mano, al menos uno de los componentes fundamentales: la competencia derivada de haber puesto en práctica, en múltiples niveles, definiciones *limitadas* de los dominios territoriales, aunque no siempre éstos llegasen a ser coincidentes con los dominios demográficos de la comunidad imaginada.

En general, éste no es el caso de los dominios etnopolíticos de los colonizados, como tampoco lo es cuando se trata de las minorías históricamente subordinadas. En lo que concierne a los primeros, la dominación colonial —de la que además derivó en muchos casos el reconocimiento e incluso la denominación de los colonizados como <pueblos> desde entonces integrados en una imagen relativamente común (Moerman 1965, Mamdani 2012)— sólo pudo operar, si quería alcanzar algún éxito, siguiendo una lógica de *patchwork*. Más o menos móviles, esos constituyentes colonizados operaban generalmente sobre territorializaciones graduales, ciertamente *organizadas*, pero muy raramente *delimitadas* a base de la clase de fronteras que pueden ser trazadas en una cartografía (cf. Harley en Laxton 2005). El resultado histórico de la imposición colonial y de las posteriores demarcaciones estatales a las que dio lugar en las sucesivas convulsiones postcoloniales, fue —y es hoy aún— la distribución de los constituyentes colonizados, es decir de sus <descendientes>, a los que sólo como tales <descendientes> estipulados cabe atribuir en rigor tal denominación, en una multiplicidad de configuraciones espaciales, la mayor parte de ellas transestatales. El caso estudiado en esta monografía es modélico en este sentido. En él, esas configuraciones presentan una especie de imagen invertida del mapa que *contiene* un territorio con su población en el interior de unas fronteras sin resquicio; la imagen es, en este caso, la de un territorio sin límites precisos —y por tanto también relativo a una imprecisa población— que contiene dentro sí, atravesadas de parte a parte, las fronteras de varios estados nacionales. En estas circunstancias no sólo es esperable un etnismo que desiste de la imaginación nacionalista; es también sensato y razonable que sus agentes etnopolíticos dediquen sus esfuerzos a logros más practicables.

He indicado que tanto la noción de unidades político-administrativas *delimitadas* como la práctica con sus materializaciones, estuvieron presentes en [Europa] desde tiempos muy anteriores a la gestación de los nacionalismos; y

ello aunque esas unidades no coincidieran ni en su composición ni en su extensión con los dominios demográficos de la comunidad imaginada. La dinámica de ese ajuste entre las fronteras políticas y la pretendida "integración sociocultural" de los constituyentes sociales contenidos en ellas fue tratada por el sociolingüista Joshua A. Fishman en 1968 al proponer la diferencia conceptual entre *nacionismo* y *nacionalismo*. Lo hizo en un texto ciertamente hoy antiguo en lo que se refiere a su tratamiento naturalizador —y claramente primordialista— de las "auténticas" comunidades socioculturales (Fishman 1968:39), pero muy sugerente para el enfoque gradualista de los procesos étnicos que propongo en esta monografía.

Me parece —escribió— que lo que tenemos aquí son dos continuos separables pero relacionables (nacionalidad y nación), cada uno susceptible de transmutaciones sucesivas y elaboraciones simbólicas acumulativas sobre sus fases preexistentes (*Ibid.*:40).

Fishman abrió su texto estableciendo una primera distinción conceptual entre *nación* (*nation*) y *nacionalidad* (*nationality*):

Una nación (*nation*) puede *no* presentar un elevado grado de unidad sociocultural y, de hecho, las naciones varían ampliamente en cuanto a la medida en que poseen tal unidad dentro de sus fronteras [...]

Por otra parte, sería bueno reconsiderar la "nacionalidad" (*nationality*) como una entidad sociocultural que puede no tener una correspondiente realización político-geográfica (*Ibid.*:39).

Y sobre esa diferencia formalizó su par conceptual *nacionismo* – *nacionalismo* con las siguientes palabras:

Cuando las fronteras políticas son lo más relevante y cuando la mayor parte de los esfuerzos se dirigen a su mantenimiento y refuerzo sin tomar en consideración el carácter sociocultural inmediato de las poblaciones incluidas en esas fronteras —es decir, allí donde el ímpetu y la consolidación político-geográfica se ejerce antes que el ímpetu y la consolidación sociocultural— preferiríamos usar el término *nacionismo* (o

"integración política") antes que el viejo concepto paralelo *nacionalismo*. Cuando la frontera de la nación, sin embargo, se encuentra más ideologizada que la de la nacionalidad, entonces podemos empezar a encontrar también una presión conducente a la construcción de una unificación o intensificación cultural "auténtica". Estas son las consecuencias nacionalistas del nacionismo (*Ibid.*:42-43).

Podemos contemplar estas dinámicas desde la perspectiva de la expansión de las prácticas de delimitación a disposición de constituyentes expansivos capaces de realizarlas: estados nacionales existentes que han fijado ya sus fronteras conteniendo en ellas a poblaciones socioculturalmente heterogéneas, o que pretenden expandirse ampliando el rango de poblaciones heterogéneas bajo su dominio geopolítico; o bien, constituyentes que, sin ser estados constituidos, imaginan su organización soberana futura bajo la forma del estado nacional. Entonces contemplamos, haciendo uso de la conceptualización de Fishman, procesos nacionalistas. Es decir, procesos en los que la presión integradora se hará evidente, y tendrá éxito en la medida en que tal presión integradora alcance, a través de una "inaauténtica" ideologización, la finalidad de una unificación de lo "auténticamente" heterogéneo.

Pero, al contemplar estas mismas dinámicas desde la perspectiva de agentes y constituyentes sociales que han experimentado en sus cuerpos biográficos y sociales las operaciones de delimitación practicadas por otros —y que a ellos les han sido en gran medida sobrevenidas—, el panorama se complica exponencialmente ante cualquier pretensión nacionalista. Atravesados ya, literalmente, por entre las fronteras trazadas por los otros, e incluidos en sus cerramientos generalmente múltiples, aún los más intensos y extremadamente infrecuentes intentos de "ideologización" unificadora nacionalista —en todo caso miméticos de los de los estados nacionales que los han incluido— se ven inevitablemente abocados a apagarse en un eterno *nacionismo*; éste sí —a falta de fronteras empíricas capaces de producir algún cerramiento con sentido—, no ya imaginado o proyectado, sino puramente imaginario. Esto sucede, irónicamente, no ya porque sea evidente y además generalmente celebrada su histórica heterogeneidad sociocultural, a la que sólo muy recientemente se ha pretendido unificar y sólo en algunos de sus aspectos pragmáticamente más

factibles; sino porque esa heterogeneidad sociocultural —que Fishman tildaría de "auténtica"— ha sido crucialmente reordenada al habersele impuesto la heterogeneidad que Fishman tildaría de "inauténtica": la relativa a los regímenes de unificación ideologizada de los estados nacionales bajo cuyo dominio se encuentran —fragmentadas o simplemente incluidas— sus actuales poblaciones.

### ***Autenticidad y auténticas conciencias***

Lo auténtico —ese sello del origen presente en los fenómenos— es objeto de descubrimiento, y de un descubrimiento vinculado de modo único con el reconocimiento (Benjamin 2012:28).

La cuestión de la autenticidad [...] exige un trabajo colectivo, conducente a descubrir, reconocer y autorizar "lo real", así como un trabajo colectivo orientado a expulsar lo que se le opone (Fillitz y Saris 2013:2).

Siempre que nos mantengamos en una posición analítica, con la noción de *autenticidad* sólo podemos seguir un camino: intentar comprender ese trabajo colectivo del que nos hablan Fillitz y Saris —un trabajo que los agentes socialmente situados (Fillitz y Saris 2013:1) emprenden en sus operaciones de descubrimiento, reconocimiento y autorización. Para ello es imprescindible ponerse a sí mismo dos tareas:

- 1) Comprender que —como pauta de categorización— la autenticidad es resultado de las acciones de esos agentes situados, y que de ningún modo puede usarse como premisa de evaluación de lo real inserta en nuestro lenguaje analítico. Desde el punto de vista analítico, *lo auténticamente real* —si puede expresarse así— es lo que los agentes situados hacen (o creemos hipotéticamente que hacen) para producir su <autenticidad>.

Y

2) Evitar a toda costa la tentación de considerar la autenticidad desde la esfera de interpretación que provee el concepto de *ideología* precisamente como lo usaba Fishman (1968), y como, a pesar de las nítidas advertencias al respecto que hiciera Clifford Geertz en 1964, se sigue usando hoy en día bajo la obstinada premisa de que se trata de una *falsa conciencia* (Geertz 1973c). En este caso, importa poco el que yo crea o dejar de creer en la autenticidad o falsedad de una ideología, creencias que obviamente tengo y sostengo sobre una buena cantidad de ellas; lo que importa es lo que creen aquéllos cuya acción pretendo comprender, si es que lo que busco es interpretar cómo han llegado a creer lo que creen y qué eventuales efectos tienen sus creencias sobre el mundo en el que viven.

En el invierno de 2004, tuve el gusto de charlar con un pastor luterano de orientación puritana acerca de sus experiencias como párroco de [Guovdageaidnu]. Refiriéndose a su familia, evocó con dulce nostalgia los años dorados...

*El pastor.*— Vivimos un tiempo intensamente rico en Kautokeino. Cuando nuestros hijos eran pequeños, comencé a criar gallinas y patos. Lo hice durante muchos años. Probé con muchas clases y razas de gallinas y patos. Tenía el *hobby* de hacerles fotografías.

*Ángel.*— Criaba usted gallinas y patos... como una especie de *fastboende* de aquí... [Carcajadas. *Fastboende* designa, en Noruego a las personas que — identificadas como <samis>— se han dedicado tradicionalmente a actividades agroganaderas y de explotación de la tundra relativamente estancas].

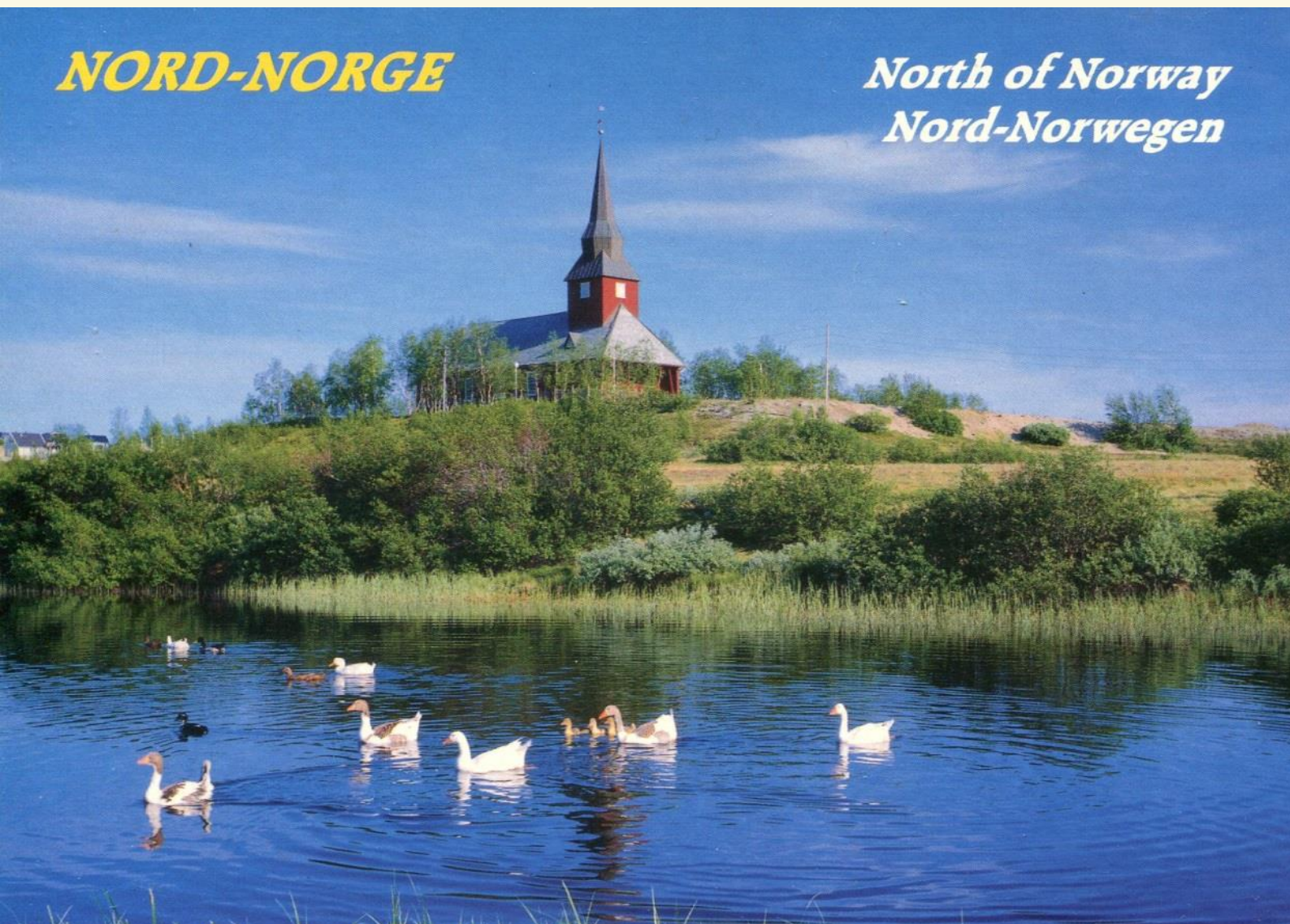
*El pastor.*— Nos los llevábamos como huéspedes en vacaciones a Bjerkvik [Su lugar de nacimiento]. Teníamos un gran remolque. De manera que continuaba con la crianza en mi pueblo... por la puerta de atrás y las jaulas dentro... eran nuestros invitados... Y cuando se iban a dormir saltaban al palo.

*La esposa del pastor.*— [Divertida] Así que nos comportábamos como *flyttsamer* [trashumantes <samis> del reno, en verano a un lado, en invierno a otro, con su "manada" de gallinas y patos] [Más carcajadas].

Poco después, al terminar la conversación, el párroco me regaló dos tarjetas postales, con fotografías suyas de esos tiempos felices. En el reverso de la primera imagen, la leyenda *Kautokeino Kirke. Finnmark* [Iglesia de Kautokeino, Finnmark] sitúa por detrás, pero por encima de las aves, el centro de su vida espiritual y ceremonial. En el reverso de la segunda llegamos a saber que, entre sus fotografías de una vida plena e idílica, no sólo había gallinas y patos. También sus fieles —aquéllos cuyas familias contribuyó a fundar y a consagrar— posan en esas fotografías de recién casados, y nos envían saludos desde [Sápmi] en seis idiomas.

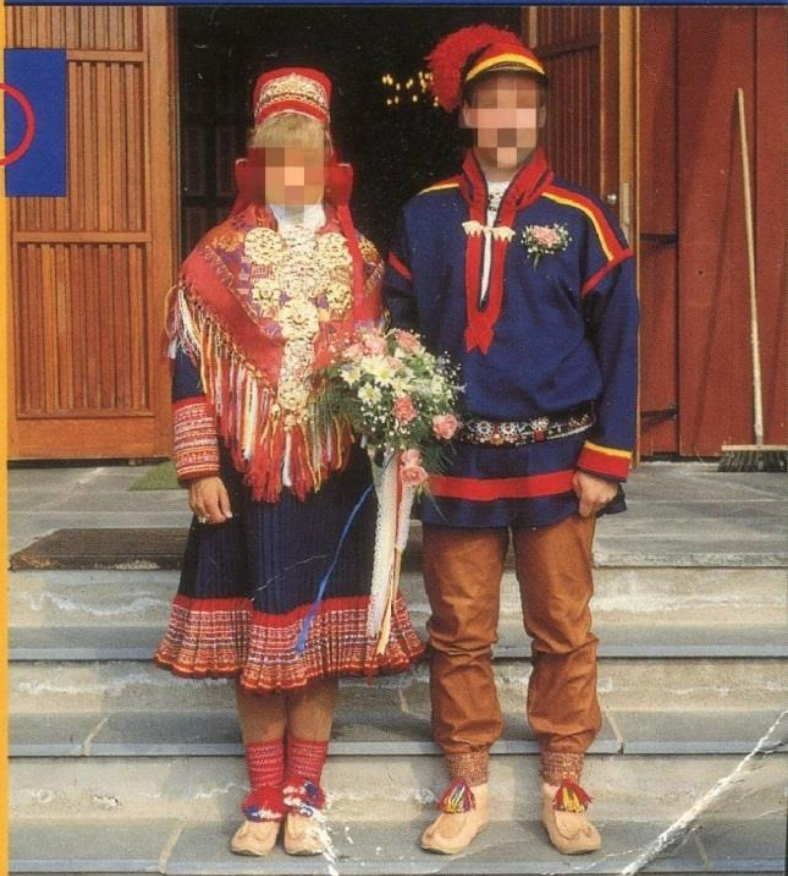
***NORD-NORGE***

***North of Norway  
Nord-Norwegen***





*Hilsen fra Sameland  
Terveiset Saamenmaasta  
Greetings from Sápmi*



*Dearvuodat Sápmis  
Grüesse aus Lappland  
Un bonjour de Laponie*

Las palabras del pastor y su esposa —que ya son imágenes—, y estas postales con sus palabras, forman un ejemplo de esa clase de objetos de descubrimiento vinculados "de modo único con el reconocimiento", a los que Benjamin se refería en la cita con la que he abierto estos pasajes dedicados a la autenticidad. Tal vez sea el momento de completar ahora las palabras de Benjamin. Refiriéndose a la ironía básica de la autenticidad en el drama barroco alemán, con su aparato ornamental y sentimentalmente estridente erigido sobre las ruinas del orden de la cosmovisión prebarroca, Benjamin continuaba:

En lo más excéntrico y singular de los fenómenos, en las tentativas más torpes e impotentes así como en las manifestaciones obsoletas de una época de decadencia es donde el descubrimiento puede hacer [salir a lo auténtico] a la luz (Benjamin 2012:28).

Esas imágenes nostálgicas —ruinosas— de la felicidad pasada, de la buena vida vivida, una vida plenamente armónica, con su orden sagrado, pura y en estado de naturaleza; en cuyo curso las nuevas generaciones se están aún formando y sus casas se están instituyendo; tejida con una acción evangélica y sacramental que encuentra su objeto de deseo en esos buenos fieles ataviados metadiscursivamente de <tradicción> por el efecto memorialista de la composición postal; traen a la mente la siguiente narrativa de autenticidad, a su vez nostálgica y ruinoso, con la que el Padre Bernabé Cobo explicaba a sus lectores en 1653, al inicio del su *Historia del Nuevo Mundo*, el significado de la palabra *mundo* —con el que debemos asociar la antónima noción de lo *inmundo*.

Sobre la "máquina universal del mundo" (Cobo 1956:8), el padre Cobo escribió:

Considerada su grandeza, será bien pasemos a ver su maravillosa hermosura, la cual nos declara el nombre de *mundo* que le dieron los latinos, como dice Plinio, por su extremada belleza y consumada elegancia. [...] Como su bella composición resulta de la que tiene cada una de sus partes y de la trabazón, orden y concierto que ellas guardan entre sí, de aquí es que no se ha de entender que toda su gracia y lindeza es sola la exterior, que recrea los ojos corporales, sino que la principal es la interior, que es objeto del entendimiento, con cuyo conocimiento y especulación se apacienta y deleita el alma, contemplando la bondad esencial del universo y de sus partes, y el orden con que se corresponden unas a otras y todas a sus fines [...] (*Ibid.*:9).

Ése es el imaginado mundo del origen del que emerge —investida ya de cosmovisión eurocéntrica— la idea de una comunidad imaginada como comunidad perfecta, es decir *auténtica*. De manera que no es posible aproximarse a una comprensión del ethnos —en cualquiera de sus actuales formas concretas— sin remitirse a la función lenitiva que estas imágenes ejercen sobre las incertidumbres, turbulencias, y en definitiva sufrimientos de la vida empíricamente experimentada. El ethnos es, entonces, una imagen incoativa de la autenticidad que sólo puede buscarse a oscuras —ya infructuosamente— a

través de una imaginación que ansía restaurar, en una unidad con relativo sentido, el orden y concierto de las partes (cf. Fernandez 1982, 2006b). Sin embargo, sería inadecuado reducir todos los sentidos vitales de cualquier ethnos a esa función lenitiva —y por tanto plenamente acotada en el supuesto interior de la experiencia subjetiva. Esa reducción sólo expresaría una posible versión del ethnos, y precisamente aquella en la que se suele insistir en los paralelismos más reduccionistas que establecen una analogía entre la experiencia de las identificaciones étnicas y la experiencia religiosa. En ambos casos, los procesos de identificación emergen también, realmente, en plexos de poiesis, que no sólo se movilizan como restauración de una completud perdida sino como concretos proyectos de una reforma convivencial. Como se verá en esta monografía, el ethnos no se alimenta sólo de la nostalgia o la melancolía, sino que se expresa como discurso orientador para la construcción de nuevas realidades sociales y jurídicas. Esa tensión es la fuente del civilismo étnico en todas sus variantes, incluidas las que dieron forma de modos por otra parte muy diversos a los actuales estados nacionales constituidos. Naturalmente, queda en el ámbito de la reflexión de cada cual la crítica de en qué grados, según los casos, esas reformas convivenciales son entendidas también como <mejoras> convivenciales. En este plano es necesario mantener un cierto pulso analítico orientado ante todo a la comprensión lógico-empírica de los procesos concretos; un fundamento sin el cual cualquier moralización apresurada corre el riesgo de contribuir a la reproducción de reificaciones para cuyo mantenimiento no se necesita, en definitiva, ningún esfuerzo analítico particular.

\* \* \* \* \*

Los discursos de autenticidad son por ello, antes que cualquier otra cosa, discursos morales, y por tanto socialmente situados (Díaz de Rada 2007a); también el que yo mismo intento construir sin sobrepasar los márgenes de la analiticidad. Por este motivo, es especialmente en esta reflexión sobre la noción de autenticidad donde me será imposible ocultar mi enfado ante los enfoques de esta noción de quienes se pretenden ya en posesión de la verdad de lo auténtico, en posesión de la auténtica conciencia que denuncia y señala a las falsas conciencias. Nadie puede aspirar siquiera a estar en posesión de esa verdad (Cantón 2008); porque, en todo caso, la ver-

dad es una de las posibles versiones de la autenticidad, y no puede de ninguna manera subsumirla desde sus propias condiciones de producción.

El que Benedict Anderson sugiriera que la táctica más adecuada para comprender la nación nacionalista —la versión del *ethnos* de la que él se ocupó— debería consistir en situarlo en un orden análogo al de los procesos religiosos, es algo más que una mera ocurrencia intuitiva, como él mismo argumentó sólidamente. Según he indicado, la analogía que vio Anderson entre ambos órdenes no se encarna solamente ni primariamente en los objetos mismos (el nacionalismo, la religión), sino en el desconcierto y la irritación que han venido produciendo esos objetos a unos intelectuales caracterizados por él como "cosmopolitas"; quienes al creerse situados en el universo mundo o incluso por encima de él —algo empíricamente irrealizable para cualquier primate, elegido o no— pontifican con su verdad pretendidamente imparcial.

Ambos órdenes de fenómenos producen una significativa incomodidad a los investigadores que, dotados —según ellos mismos creen— de un espíritu civilista que pronto se revela como civilizatorio, peyorizan experiencias, prácticas e instituciones, para dedicarse a denunciar la falsa conciencia de las personas que viven esas experiencias y prácticas, y que construyen y habitan las instituciones en las que se encarnan (cf. Cantón 2001). Siguiendo una larga tradición, terminan constatando lo que ya creían saber de antemano, que los fieles al *ethnos* o a cualquier dios —entre otros objetos desconcertantes— operan sobre visiones de mundo todavía no plenamente racionales, civilizadas, modernas. Y siguen esa línea de razonamiento de forma obstinada, aún cuando —debido a una exquisita formación académica que nadie puede negarles— saben también que la construcción y consolidación de los estados-nacionales y de las iglesias ecuménicas fue un resultado más del complejo proceso civilizatorio que, articulado con un crecimiento económico sostenido, se inició en torno al XV, y se aceleró e intensificó después del siglo XVII (Braudel 1985a, 1982, 1985b; Elias 1993; Dumont 1987a). Así lo decía Ernest Gellner en 1983:

Lo que caracteriza a la región dentro de la cual el nacionalismo llegó a ser el principio político fundamental [Europa Occidental] es el hecho de que se produjo allí un profundo y permanente cambio en el modo de organizarse

la sociedad, un cambio que hace anónimas, internamente fluidas, bastante indiferenciadas y culturalmente homogéneas a las comunidades, que se manifiestan entonces como las únicas depositarias legítimas de la autoridad política. El poderoso y nuevo principio de "un estado, una cultura" tiene profundas raíces (Gellner 1993:20-21).

Algunos de esos "cosmopolitas", inasequibles al desaliento, llegaron a vaticinar —con el extraño predicado de la *invención* (cf. Anderson 1997:219 y *pass.*)— que esos incómodos e irritantes objetos revestidos en cualquiera de sus formas de irracionales <tradiciones>, o contruidos a través de ellas, acabarían por desaparecer pronto de la faz de la tierra; cuando justo delante de sus ojos no paraban de emerger y florecer, generarse y regenerarse, en todos sus rincones (Hobsbawm y Ranger 1983; cf. Boissevain 1992, Velasco, Cruces y Díaz de Rada 1996).

Para el "cosmopolita", la etnicidad —como la religión o la tradición— viene a ser cosa de otros; algo que nosotros los "civilistas" hemos de mantener a una prudencial distancia. Esa toma de distancia cobró en el pasado una formato llano y hasta ingenuo basado en una exotización alocrónica. La distancia espacial nunca llegó a ser suficientemente distante; la operación consistente en situar a los otros en otro tiempo, traduciendo la distancia espacial en pretendida distancia temporal fue, performativamente, mucho más eficaz (Fabian 1983). Hoy la toma de distancia es —aunque equivalente— mucho más sofisticada.

Puede que yo esté obsesionado con el libro *Ethnicity, Inc.* (Comaroff y Comaroff 2009); pero es que en él encontramos un ejemplo realmente insuperable de esa toma de distancia, tomando como fundamento a la noción de *autenticidad*. Y aunque en relación con la etnopolítica en el Ártico Europeo es posible encontrar ejemplos más medidos de ella —por ejemplo, Olsen 2010—, nadie ha alcanzado a mi juicio la sofisticación de los Comaroff a la hora de construirla. Tomando por objeto la producción y mercantilización de las etno-mercancías en diversos enclaves del planeta, y la adhesión de las gentes vernáculas a esa mercantilización como manifestación de un nuevo giro en el "capitalismo neoliberal", los Comaroff se preguntan lo siguiente:

¿Cuáles son las implicaciones del hecho de que los sujetos culturales, en muchas partes del mundo, tiendan cada vez más explícitamente a concebirse a sí mismos, discursivamente, por referencia a los objetos y las prácticas étnicas? (Comaroff y Comaroff 2009:58).

Y —en una larga serie de preguntas en el mismo pasaje— ofrecen esta mención del civilismo:

¿[Cuáles las implicaciones del] hecho adicional de que la diferencia, especialmente la diferencia cultural, esté arrojando una sombra progresivamente alargada sobre las identidades cívicas, la ciudadanía universal, y la pertenencia nacional? (*Ibid.*:59).

*Ethnicity, Inc.* no es lo suficientemente claro para diagnosticar si los Comaroff entienden esa *pertenencia nacional* en la serie {*identidad cívica – ciudadanía universal – ...*} también como *étnica*; e incluso si consideran *étnicas* a las "identidades cívicas". Sería sorprendente que no lo hicieran, dejando así fuera de lo *étnico* al civilismo de los estados territoriales euroamericanos que fueron, precisamente, el *alma mater* de los nacionalismos; pero lo cierto es que es algo indecible a partir de su discurso. Tampoco está claro si incluirían el proteccionismo mercantil pasado y presente de los estados territoriales nacionales euroamericanos como una forma de etno-mercantilismo. Ciertamente, ese proteccionismo nacionalista no se viste tan frecuentemente de danza "zulú" —uno de los objetos empíricos de reflexión de los Comaroff; pero su forma específica —es decir, la marcación, valuación y posicionamiento de las mercancías en función de la protección de los intereses de un *ethnos*, se le da un aire de familia. El discurso de los Comaroff, lleno de reflexiones por otra parte sugerentes sobre la relación entre identificaciones étnicas y mercados de etno-mercancías en el "capitalismo neoliberal", es tan intelectualmente complicado —y retorcido— que esos extremos quedan indeterminados.

La mención de "las identidades cívicas, la ciudadanía universal, y la pertenencia nacional" —categorías articuladas en el entorno sociopolítico del individualismo moderno (Dumont 1987a)—, conduce a los Comaroff al

defecto de interpretación señalado por Brackette Williams en 1989, en su crítica a Abner Cohen.

Cohen se desplaza [...] desde las condiciones bajo las cuales los grupos generales de interés se forman, utilizando mecanismos tanto formales como informales, hacia la génesis de los grupos que manifiestan una etnicidad política. Al hacer esto sugiere que los grupos pueden representar una etnicidad no-política, aunque no examina esta posibilidad. Esta omisión es característica de la mayor parte de los modelos basados en la competición por los recursos en los cuales los étnicos compiten a través de la etnicidad mientras que los no-étnicos compiten simplemente como individuos (Williams 1989:405, cf. Cohen (1974)).

En el camino de la reflexión de John y Jean Comaroff van quedando claras dos cosas. La primera, que los "étnicos" ya no son hoy descritos como esos primitivos del cuerpo —salvajes y desnudos sin civilizar—, sino como modernos primitivos del espíritu, agentes parciales y subordinados, pero no por ello menos eficaces, de la barbarie del "capitalismo neoliberal" (cf. Bestard y Contreras 1987). Hoy *parecen* formar parte del <nosotros>, pero para la mirada de los Comaroff son tan otros como los de antes. Con ellos los Comaroff parecen no tener nada que ver. Esos manipuladores de la autenticidad que ponen sello de venta a su alteridad y extraen rentabilidad de lo que los hace pretendidamente diferentes se encuentran a sí mismos, hoy, haciéndolo en los términos universalmente reconocibles a través de los cuales la diferencia es representada, mercantilizada, y devenida negociable por medio de los abstractos instrumentos del mercado: el dinero, la mercancía, la medida, el cálculo de la oferta y la demanda, el precio, la marca, y la publicidad (Comaroff y Comaroff 2009:24). Todo ello en un mundo en el que, junto a la mercantilización —y como instrumento necesario de ella—, se consuma la juridización de lo que los Comaroff entienden como "cultura" a través de la discutida tensión entre bienes comunes y bienes sometidos a derechos de propiedad.

¿No sugiere todo esto —añaden unas páginas más adelante— que quienes buscan autenticidad y significado por medio de la mercantilización de su identidad permanecen, en último término, embaucados por el mercado y

sus mistificaciones [...]? Podría parecer ciertamente así, a primera vista. Las etno-mercancías, y el valor que se acumula con ellas, permanecen sujetas de muchos modos a los caprichos del capital y a la depredación de quienes se aprovechan de su circulación. Pero esto es demasiado simple. Quienes reclaman su "naturaleza" étnica por medio de un fundamentado empresariado étnico [*ethno-preneurialism*] parecen hacerlo, con mayor o menor frecuencia, con una buena dosis de conciencia crítica y táctica (Ibíd.:27).

Es verdad. Hay entre quienes mercantilizan los emblemas marcados como <étnicos> muchos aprovechados y muchos cínicos —de éstos, los hay en todas partes. Pero ¿acaso esa denuncia es todo lo que cabe esperar de una aproximación analítica a los contextos empíricos en los que las diferencias étnicas, y los problemas jurídicos históricamente suscitados en torno a ellas, han cobrado relevancia en todos los planos de la existencia humana? ¿Se reduce todo a una banda de "neoliberales" subalternos haciendo el agosto con sus etno-mercancías, y legitimándose a costa de vender "autenticidad y significado" con falaces "identidades"? Y, en último término, tomando sólo como escenario el sesgado universo étnico de los Comaroff, ¿por qué habría que exigir a esos cínicos una mayor honestidad en sus afecciones identitarias que a quienes —a salvo en nuestras "identidades cívicas", "ciudadanías universales" y "pertenencias nacionales"— disfrutamos de un bienestar extraído en gran medida de la expropiación y explotación colonial ejercida en el pasado (y en el presente), precisamente, en algunos de esos lugares que los Comaroff mencionan habitados por "étnicos"? Puestos a retorcer el argumento del cinismo y la impostura, esa falsa conciencia instrumentalizada a conciencia de los vendedores de autenticidad representados en *Ethnicity, Inc.*, parece correr parejas con el repentino olvido del complejo contexto colonial y postcolonial que nos ofrecieron John y Jean Comaroff en su *Ethnography and the Historical Imagination*, donde, de todos modos, ya avanzaron sus principales confusiones conceptuales en torno a la palabra *etnicidad* (Comaroff y Comaroff 1992:49ss.). En comparación con su delicado análisis del colonialismo, es difícil comprender el caos analítico que la etnicidad les genera, como no sea recurriendo al



desconcierto y la irritación invocados por Anderson al referirse a sus "cosmopolitas".

La segunda cosa que va quedando clara en *Ethnicity, Inc.* es el crudo reduccionismo mercantilista al que los Comaroff someten su campo de indagación. Al objetivar a los agentes de sus campos empíricos depurando sus vidas de toda referencia concreta, su enfoque elimina de los procesos étnicos todo lo que tienen de biográfico, sensible, paradójico, orgánico, y en última instancia *irónico* (Brown 1999). De modo que, finalmente, la perspectiva moral de los Comaroff suplanta a la etnografía analíticamente orientada hasta borrar por completo del panorama el mundo de la vida de esos "étnicos". Todo lo que llegamos a saber de ellos es que mercantilizan su "identidad cultural". A ello contribuye en gran medida la retórica empírica que siguen los Comaroff, a base de pequeñas viñetas y cortos relatos fragmentarios donde el espacio de los "etnoempresarios" es mostrado, entre otros, con "catalanes" y con "zulúes", con "escoceses" y "shipibos"; y, en la nota 2 del capítulo 3, con "jóvenes samis" (Comaroff y Comaroff 2009:159). Constituye una excepción aparente el contenido del Capítulo 5 ("*A Tale of Two Ethnicities*"), en el que ofrecen un desarrollo contextual algo más amplio de dos casos (*Ibid.*:86-116). Es una excepción sólo aparente, en la medida en que todo el desarrollo viene a ser unitariamente pertinente para un único propósito argumental: mostrar el cinismo etno-mercantil en la modernidad "neoliberal". Al fin y al cabo, ¿para qué molestarse en hacer etnografía densa y localizada en este mundo tan globalizado?

Incluso si tomamos en consideración los múltiples elementos analíticamente válidos del planteamiento de los Comaroff —empezando, naturalmente, por la inserción contemporánea de cualquier lógica de acción empresarial en el contexto del capitalismo globalizado—, una indagación etnográficamente bien construida de cualquiera de esos entornos examinados por los autores habría conducido a resultados muy diferentes. Sencillamente, la etnicidad como proceso empírico de estructuración social es irreductible a mercantilización; y, cuando lo es, esa mercantilización sucede en un plexo de experiencias, motivos y discursos que es mucho más diverso y complejo que el sugerido por los Comaroff. Un ejemplo de tratamiento alternativo, que apunta

hacia esa complejidad —y que los Comaroff no mencionan— puede encontrarse en Briggs (1996).

En lo que respecta a mi propio material empírico producido en el Ártico, está bien claro que un enfoque como el de Briggs es más adecuado que un enfoque como el de John y Jean Comaroff. La etno-mercantilización, especialmente basada en el turismo, es también una realidad allí desde hace décadas, pero constituye una sección manifiestamente menor del conjunto de procesos sociales que se han venido desplegando en torno a motivos étnicos. Incluso cuando se trata de la patrimonialización concreta de los más simplistas emblemas étnicos, el lugar de los procesos específicamente mercantiles es claramente parcial, y, comparado con otras fuentes de generación de renta, claramente secundario. Más aún, los movimientos asociativos que lideran la "marca de calidad sami" de las artesanías —es decir los constituidos por "etnoempresarios"— trabajan con ahínco en la tensión entre producir rentabilidad mercantil y producir piezas que no respondan a las demandas del mercado turístico, y que sí respondan a las formas culturales que, mucho menos o nada rentables, son significativamente reconocibles como útiles prácticos usados en el pasado, y también en el presente (Guttorm 2001, 2007). Ese déficit de rentabilidad dineraria conduce, por una parte, a una sistemática dedicación parcial de los artesanos en su esquema de empleo; y es compensada por explícitas políticas de estado, como el *Convenio Marco para el Duodji* que fue suscrito el 29 de marzo de 2005 entre el Parlamento Sami de [Noruega] y los presidentes de las asociaciones de artesanos. Ese complemento, orientado a la subvención de tareas educativas y a la promoción de un marco de políticas de bienestar asociadas a la actividad, no es sin embargo suficiente para asegurar puestos de trabajo a tiempo completo.

Esas personas han experimentado una masiva transformación de sus actividades laborales, que se ha acelerado en las últimas décadas; y, en ese proceso, han aprendido a vivir en un mundo que nos exige a todos en todas nuestras áreas de actividad —y no sólo a quienes producen etno-mercancías— una mercantilización de nuestros rendimientos laborales. Ése contexto de experiencia concreta es el que hay que usar para interpretar el espacio específico

de los etno-mercados. En ese contexto, el libro *Ethnicity, Inc.* —como esta monografía que ahora escribo a cambio de mi salario— no es una excepción.

En esta monografía me he esforzado por generar una línea de argumentación en la que puede verse con claridad que esos "étnicos" comparten mi mundo; y, entre ellos, también quienes, orientados por motivos etnistas, han configurado explícitas ideologías y teorías en el nombre de su ethnos. No se trata de agentes cuyas prácticas investigo en su condición de otros —situados en otro mundo o en otro tiempo o en otra moral—, sino en su condición de seres humanos (Díaz de Rada 2008, 2010). Como antropólogo carezco por completo de recursos racionales para evaluar la autenticidad de su acción en términos morales, como, por otra parte, carezco también de esos recursos para evaluar la mía propia. Las ironías de su mundo son también las ironías de mi mundo; y para esas ironías yo no dispongo de una resolutive interpretación moral ni de ninguna clase de auténtica conciencia (cf. Fernandez y Taylor-Huber 2001, Díaz de Rada 2015b).

### ***Tradicón, identidad, y otras palabras análogas***

La finalidad de esta monografía es ofrecer una representación analítica de la etnicidad como proceso, basada en el examen etnográfico detallado de un espacio concreto de relaciones étnicas. Esta finalidad, como cualquier otra, está moralmente orientada; es decir está orientada por un interés práctico (Habermas 1981). El interés práctico que se encierra en la noción *analítico* es la producción de una forma de conocimiento que permita comprender, con relativa validez empírica y consistencia lógica, lo que los agentes sociales hacemos en nuestra vida social, para llegar a comprender así, en la medida de lo posible, cómo nuestras formas sociales han devenido reales y se han configurado como mundos. Para conseguir este propósito, la materia prima con la que trabajamos es el lenguaje en sus múltiples posibilidades expresivas.

Gerd Baumann hizo una contribución esencial a este propósito al indicar que, al ocuparnos de un espacio de relaciones étnicas, una parte fundamental de nuestra tarea consiste en llegar a entender en qué entornos, cuándo y cómo los agentes reificamos, y cuándo y cómo relativizamos nuestras diferencias

(Baumann 1996:132). Este cometido es fundamental porque, cuando se trata de etnicidad, las operaciones de reificación que realizamos los agentes contribuyen a la construcción de mundos socioculturales relativamente estructurados o estabilizados en el proceso de acción. Es decir, los espacios de relaciones étnicas cobran forma instituida y gradualmente rutinizada conforme los agentes, las acciones y los productos de las acciones interpretados a través de un predicado de origen son estabilizados, hasta devenir —en el extremo del gradiente— rígidos marcos clasificatorios. Esas operaciones de reificación constituyen, por tanto, el tejido básico sobre el que se conduce la legitimación de la apropiación y distribución social de los recursos políticos, jurídicos y económicos bajo criterios de diferenciación étnica.

Mi objeto de atención fundamental es, en consecuencia, la interpretación de esas formas de devenir a través del examen de los *usos sociales* de esas clasificaciones de los agentes, sus acciones y los productos de sus acciones. Al seleccionar interesadamente este objeto desde mi propia perspectiva moral, es posible que este trabajo sea relativamente inútil para quienes persiguen otras finalidades, incluido yo mismo cuando lo hago. En este sentido, es importante igualmente retener otra contribución fundamental, este vez realizada por Marcus Banks (1996): al examinar analíticamente cualquier espacio de relaciones étnicas —a decir verdad, cualquier espacio de acción y relación— debemos ser extremadamente cuidadosos en diferenciar adecuadamente las categorías que construimos y usamos desde la perspectiva orientada analíticamente —*etic*—, y las categorías que construimos y usamos cuando perseguimos otras finalidades prácticas, como agentes sociales en nuestros mundos vividos —*emic* (Pike, 1971:37ss.; Díaz de Rada, 2010:58ss.). Ambos entornos de interés moral, cada uno de ellos a su vez intrínsecamente complejo, deben ser cuidadosamente diferenciados especialmente cuando se trata de procesos étnicos, porque éstos operan precisamente como procesos de construcción de clasificaciones de los agentes, sus acciones y los productos de sus acciones; de tal modo que, si es que nuestra orientación es analítica, entonces no podemos permitirnos clasificar *a priori* la realidad con las mismas herramientas conceptuales de cuyo devenir hemos de dar cuenta. Si, como debemos hacer en ese caso, enfocamos los procesos formativos de una relación

étnica, no podemos suponer de antemano que tal relación ya existe, con todos sus componentes, en *origen*; y hemos de encontrar el modo de representar ese devenir en un lenguaje capacitado para tomar esos procesos como objeto o emergencia en formación.

Debo poner todos los medios a mi alcance para que los entornos etic y emic se encuentren en una relación diferencial en el análisis, pero —con una finalidad moral más abarcativa— mi pretensión consiste en producir una comunicación entre ellos (cf. Bernstein 1999). El supuesto es, en este caso, que una representación analíticamente adecuada de los procesos formativos de las relaciones étnicas y de las clasificaciones socioculturales que emergen de ellas tal vez conduzca, a los que muestren interés en interpretarla, a reconfigurar sus formas de operar con sus clasificaciones, y a reflexionar sobre los efectos que esas clasificaciones producen sobre la estructuración o estabilización de la realidad social que contribuyen a crear. Yendo algo más lejos en la descripción de mi interés moral, yo mismo he experimentado —a lo largo de este estudio— una considerable reforma en mi modo de sentir y comprender las relaciones étnicas, llegando a la convicción de que una concepción gradualista y flexible de los procesos de reificación étnica es imprescindible en nuestro mundo contemporáneo. Y ello no sólo porque esta concepción permitiría, a mi juicio, una mayor justicia distributiva de los recursos políticos, jurídicos y económicos, así como una más ponderada y compleja comprensión del principio moral de la igualdad; sino porque esa concepción gradualista y flexible responde de un modo más adecuado a la comprensión efectiva de buena parte de los procesos empíricos que se producen en los espacios de relaciones étnicas. Es decir, esa concepción ofrece una representación más sintonizada con el mundo construido y experimentado por las personas de carne y hueso que una concepción basada en el supuesto de que todo espacio de relaciones étnicas se conforma, empíricamente, como un campo de opuestos esencialmente distantes.

\* \* \* \* \*

En el vocabulario de la etnicidad, tanto en los usos analíticos como en los usos motivados en otros entornos morales, hay un conjunto de palabras habituales, de entre las cuales hay cuatro dominantes en cuanto a su frecuencia y

centralidad. Esas palabras son: *cultura, valor, tradición e identidad*. Al adoptar la disciplina analítica que he mencionado más arriba, intentando enfocarla desde una perspectiva que nos permita comprender el devenir de un espacio étnico en sus procesos formativos, he llegado a la conclusión de que esas cuatro palabras —y otras análogas que pudieran asociarse a ellas en cuanto a efectos reificadores— han de ser usadas con una táctica común. Esa táctica se compone de varios movimientos que ayudan de inmediato a centrar el enfoque analítico:

1. Tomar esas palabras en su versión más activa, como sustantivos activos. *Cultura, valor, tradición, e identidad*, devienen reales como consecuencia de acciones o prácticas concretas. Es decir que los productos que, con arreglo a otros marcos de interés, cualificamos como "culturales", "morales", "tradicionales", o "identitarios", han de ser vistos, desde el marco del interés analítico, como consecuencias de procesos activos, procesos de acción.

2. Entonces es preciso anteponer en nuestra concepción de esas palabras el proceso al producto; no sólo —ni tal vez fundamentalmente— porque entre proceso y producto parece haber una sucesión o secuencia temporal, sino porque entre ambas entidades hay una clara prelación epistémica con arreglo a la finalidad analítica que he indicado. Si lo que perseguimos es comprender un devenir, entonces debemos enfocar nuestros conceptos hacia las acciones o prácticas que operan formando y, eventualmente transformando, las cosas que denominamos productos. El motivo es que, incluso si el producto de una acción es extremadamente estable en el tiempo, exige un constante trabajo práctico de mantenimiento, es decir, un constante trabajo de interpretación activa o práctica a través del cual un intérprete lo toma como lo que supone que es.

3. Tomar esas palabras en su versión relacional. Ello implica adoptar el supuesto ontológico de que las sustancias incluidas en su concepto carecen de una entidad individual y autónoma. Esas sustancias sólo vienen a la existencia real en acciones de interpretación, y por lo tanto son siempre interpretaciones en relación con el intérprete que la genera. Su orden de realidad es siempre relativo a un intérprete. En un sentido ontológico, este

enfoque es el fundamento de mi relativismo metodológico —el que inspira toda la producción de mis materiales empíricos y todo el proceso de mi análisis (Díaz de Rada 2010:267ss, cf. Obeyesekere 1966). *Cultura, valor, tradición e identidad*, sólo llegan a existir —en su sentido sustancial— en relación con los agentes que, en un espacio concreto de acción social, las generan como actos de interpretación. Este enfoque es, asimismo, el fundamento de mi aproximación semiótica: esas palabras designan signos que cobran expresión materializada a través de actos de interpretación (Kockelman 2007, Peirce 1955, 1958, 1991a, 1991b). Y, puesto que los procesos étnicos son, ellos mismos, procesos comunicativos ejercidos por agentes en relación empírica (Barth 1976b), esa perspectiva relacional acerca de las sustancias a las que refieren conceptualmente tales palabras:

3.1. No se agota generalmente en la relación que un solo intérprete opera con la *cultura*, el *valor*, la *tradición* y la *identidad*, dándoles existencia real, sino que para su adecuada comprensión es imprescindible tomar en consideración el plexo de agentes relevantes que intervienen en su interpretación. En ello radica su específica complejidad.

3.2. Invita a investigar, del modo más detallado posible, el plexo de posiciones empíricas —y por fuerza variables— que los diversos agentes implicados en tal plexo generan, los unos en relación con los otros. Cualquiera que sea la comprensión que tengamos de la naturaleza de esos agentes, *cultura, valor, tradición e identidad* sólo pueden ser entendidas en un campo o espacio de relaciones emprendidas activamente por ellos, que incluye las condiciones de producción de su acción situada y diferencial (Bourdieu 1988d).

4. La consecuencia ontológica de estos supuestos previos es que esas palabras designan emergencias vinculares, es decir, realidades que emergen de los vínculos o relaciones; y que, por lo tanto, no los anteceden. Hay aquí, de nuevo, una prelación epistémica: el objeto de investigación no es la *cultura*, el *valor*, la *tradición* y la *identidad*, antes de todo examen

de las relaciones empíricas y concretas que los hacen venir a la existencia, sino el devenir de esas realidades en sus plexos empíricos y concretos de relación activa entre agentes. Esos agentes, a su vez, emergen —en la medida en que son relevantes para los procesos concretos de que se trata— de la relación activa que ponen en juego los unos con los otros. No es posible identificarlos como tales, de hecho, antes de comprender su espacio de acción y relación. Toda su <identidad> es subsidiaria *de* y epistémicamente subsecuente *a* su puesta en juego de acciones en relación. Esa <identidad> puede naturalmente someterse a un examen de las rutinizaciones instituyentes o estructurantes que, gradualmente, pueden tender (o no) a estabilizarla como interpretación de lo que *es* el agente, pero sólo a condición de mantener constante la premisa de que tales rutinizaciones son —o han sido— prácticas concretas en plexos de concretos de relación.

5. Interpretar esas palabras como procesos genéricos, es decir, procesos que no prefiguran sistemáticamente la clase de objetos sobre los que los agentes los ejercen. No existen clases sistemáticas de objetos sobre los que los agentes operan para producir *cultura*, *valor*, *tradicción* o *identidad*. Y, aunque en cada entorno de acción esos procesos se conforman con arreglo a objetos bien concretos y sensibles de aplicación —como procesos situados y contextualmente específicos—, no es posible determinar con un mínimo de validez empírica que, por ejemplo, la *cultura* será sistemáticamente producida en forma de libros, películas de cine y cosas por el estilo; o que el *valor* es sistemáticamente operado sobre la renta o el dinero, o sobre los principios morales declarados; o que la *tradicción* se producirá sistemáticamente para generar un patrimonio de botijos o de trajes regionales; o que la *identidad* siempre tomará por objeto al individuo, al grupo, o a cualquier otra forma imaginable de constituyente <humano>. La definición analítica de esos procesos no depende de las clases de objetos en cuestión, porque todos esos procesos son, en realidad, propiedades de la acción considerada desde la perspectiva más general. No hay acciones que sean específicamente *culturales*, *morales*, *tradiccionales* o *identitarias*. Toda acción puede ser



examinada —en diversos grados— al prestar atención a su modo de conformación convencional (cultura), diferencial (valor), mimética (tradicción) o identificadora (identidad).

6. Poner esas palabras en un contexto histórico de desarrollo conceptual, particularmente, aunque no solamente, en la antropología social y cultural. En un esclarecedor ensayo publicado en 1999, Basil Bernstein indicó la naturaleza necesariamente dinámica de los discursos y lenguajes analíticos que, especialmente en las ciencias humanas y sociales, se encuentran inevitablemente interpenetrados por la dinámica de los discursos y lenguajes del sentido común (Bernstein 1999). Creo que tenía razón, y que esa interpenetración no solamente es inevitable, sino también deseable; de lo contrario los hallazgos que generamos en nuestro oficio serían aún más baldíos, por incomunicados e incomunicables (Díaz de Rada 2007b:217ss.). Pero esa condición inevitable de nuestros discursos y lenguajes no debe llevarnos a pasar por alto que los entornos conceptuales de nuestro trabajo disponen también de importantes elementos canónicos. No se trata de sostener una rígida y normativa visión de los usos conceptuales; al fin y al cabo, el universo de repertorios conceptuales para cualquier campo concreto de investigación es prácticamente inabarcable, y —como el mismo Bernstein apuntó— las preferencias que en cada investigador se suscitan en cuanto a sus usos conceptuales dependen en gran medida de circunstancias que exceden con mucho cualquier pretensión de acotarlas en el estricto marco de su potencialidad específicamente analítica. El azar biográfico, la disposición efectiva de recursos bibliográficos, la educación sentimental de los intereses morales y políticos, las políticas universitarias y de investigación, los dispositivos burocráticos de evaluación de nuestro trabajo, la recepción imaginada de nuestros textos, son por mencionar sólo algunas, condiciones enormemente influyentes en la configuración de nuestros espacios analíticos y en la selección que hacemos de los avances conceptuales que consideramos relevantes. Sin embargo, y precisamente por ello, el análisis no puede prescindir de una cierta estabilización conceptual; esto también es inevitable y deseable en la práctica de nuestro oficio. En la historia de nuestras disciplinas hay, *de hecho*, hallazgos conceptuales que establecen

canon, incluso cuando —como en el caso del discutido giro discursivo en antropología— se puede pretender subrayar la decentración, el policentrismo o la horizontalidad de las epistemes conceptuales.

Todo en nuestro trabajo es discutible (naturalmente), pero poner las palabras en un cierto contexto histórico de desarrollo conceptual es el único modo eficaz de saber al menos acerca de qué estamos discutiendo en concreto. Como he mostrado para el caso de *etnicidad*, no parece recomendable prescindir de la aportación canónica de Benedict Anderson con su concepto *comunidades imaginadas*, o tirar por la borda miles de horas de trabajo de investigadores posteriores —y también anteriores— a la conceptualización procesual y relacional de Fredrik Barth, que han visto objetos bien reales, y no solamente espectros, en la idea de etnicidad. Son sólo dos ejemplos de los que se contienen en esta monografía.

\* \* \* \* \*

Siguiendo la lógica de esos movimientos, me he ocupado ya en otros trabajos previos de dos de las palabras del conjunto {*cultura, valor, tradición e identidad*}: *cultura* (Díaz de Rada 2010) y *valor* (Díaz de Rada 2007a). Daré a continuación algunas ideas acerca de las dos restantes, que en todo caso pueden deducirse de lo ya escrito.

### ***Tradicición***

En un libro publicado en 1981, Edward Shils, hacía la siguiente advertencia:

La tradicionalidad [*traditionality*] es compatible casi con cualquier contenido sustantivo. Todas las pautas puestas en juego por la mente humana, todas las pautas de creencia o modos de pensamiento, todas las pautas alcanzadas de relaciones sociales, todas las prácticas técnicas, y todos los artefactos físicos u objetos naturales son susceptibles de llegar a la existencia en un proceso de transmisión; cada uno de ellos es capaz de devenir una tradición (Shils 1981:16).

En esta monografía utilizo de forma sistemática la palabra *tradición* como un sustantivo activo. La palabra *tradición* designa aquí a una propiedad de la acción que podemos observar al poner el foco en su realización relativamente mimética o analógica, pero siempre transformadora en algún grado, por parte de un agente que la interpreta a partir de la correspondiente acción de un otro. El primer resultado de la tradición —fuente de todas sus sucesivas versiones en otras acciones o productos de acciones— es, en consecuencia, una mimesis activa, una interpretación basada en analogía. La tradición es el proceso de la acción en tanto que mimesis transformadora (cf. Taussig 1993).

Todo uso de la palabra *tradición* establece un argumento acerca del tiempo social, es decir, de la temporalidad como construcción humana de los procesos empíricos (Munn 1992). Pero, en el uso analítico que quiero comunicar aquí, la tradición —como la acción misma— es un hecho del presente, o al menos de un pasado que se hizo realidad, se realizó, al ser puesto en práctica en su propio presente, y con el que el presente del ahora puede ser puesto, en algún grado, en relación.

Así lo expresa el viejo significado en Latín: *traditio* —entrega—, correlativo del verbo *trado* —entregar de mano en mano, y también: informar, comunicar, exponer, enseñar...; acepciones en las que hay que ubicar nuestra común acepción de legar, dejar en herencia, cuando se ve desde el lado del dador, y de recibir, cuando se ve desde el lado del tomador. En Sami suele usarse la palabra *árbevierru* —una forma o modo de acción (*vierru*) que es tomada o heredada (*árbet*). Podemos imaginar lo dado y tomado como una sustancia, pero una sustancia que se mueve —transita— de un lugar y un tiempo a otro lugar y a otro tiempo. No es posible, por tanto, detener la tradición en ningún punto fijo del espaciotiempo. El movimiento de mano en mano, de cuerpo en cuerpo, de tiempo en tiempo, de presente a presente, es intrínseco a su conceptualización. Una <tradición> concebida como una sustancia detenida en el tiempo *no es*, en este sentido analítico, una tradición.

Si la concebimos como competencia (Díaz de Rada 2010) o como disposición (Lahire 2004) que un agente pone en juego para realizar la acción, la mimesis transformadora exige una práctica continuamente

actualizada, continuamente interpretada, en estado práctico. El pasado se encuentra en ella como retrospectión, y por tanto de forma necesariamente imaginada, pero sólo en la medida en que ese pasado es actualizado en un proceso continuo, en el presente continuado de la acción. Como mimesis, la tradición no consiste en un simple acto de copia, que pone en primer plano la conservación identitaria de lo que se entrega. Consiste en una incorporación práctica, que pone en primer plano la interpretación de aquél o aquélla en cuya mano —en cuyo cuerpo— se deja. Al ser una mimesis, toda tradición es una relación entre agentes; pero al ser una mimesis transformadora, el énfasis del concepto no está puesto en el que da, ni en lo dado, sino en el que recibe e interpreta a su manera lo recibido, incorporándolo (Guttorm 2012:183).

Ese énfasis en el momento presente, es decir, esa prelación analítica del presente —el tiempo en el que se toma o se incorpora lo *ya dado*— quedó bien expresada en el siguiente pasaje escrito por Shils, con el uso de la cláusula *tal como es en cualquier momento*:

Una sociedad humana, hecha de acciones humanas, se caracteriza —tal como es en cualquier momento— por una evanescencia común en lo que se refiere a sus movimientos físicos, secuencias de palabras, acciones sociales. Todos esas cosas cesan cuando han sido producidas. Las palabras habladas se disipan en la nada, dejan de generar ondas sonoras; las acciones cesan cuando han sido realizadas. A diferencia de un manuscrito o un libro impreso o una pieza de escultura o una pintura, las oraciones dichas y las acciones realizadas deben ser comenzadas "de nuevo" cuando se desea, o se exige o se requiere hacerlo. Para existir, una sociedad debe ser incesantemente re-hecha [*reenacted*], y su comunicación debe ser repetidamente re-narrada [*resaid*] (Shils 1981:166).

Pero, tratándose de *tradición*, conviene siempre recordar que, relativamente más permanentes como son los manuscritos, los libros, las piezas de escultura, etcétera, sólo son tales —y no montones de papel o pedazos de piedra— en la medida en que su forma misma y su sustancia han sido producidas por la acción, y permanecen siendo tales a través de ella (Díaz de Rada 2010).

Más que como un asunto de todo nada, el concepto de tradición invita a concebir la permanencia de las formas de un modo gradual: la palabra dicha en el aire es muy poco permanente, mi interpretación de la palabra —es decir mi incorporación de la palabra— puede ser más permanente, y puede serlo aún más cuando la escribo con cincel sobre una lápida. En cualquier caso, esa entidad sólo será *una palabra* a condición de que, en el presente, haya algún agente capaz de interpretarla como tal.

## ***Identidad***

La identidad étnica es una cuestión de auto-  
adscripción y adscripción por parte de otros, no  
[un] constructo del analista basado en su  
construcción de la cultura de un grupo (Barth  
1989:6).

En varios de mis trabajos anteriores y a lo largo de esta monografía, he venido insistiendo e insisto en que la palabra *identidad* no debe ser en ningún caso utilizada con un propósito analítico; es decir que haríamos bien en dejar de usarla de una vez por todas como parte de nuestro vocabulario analítico (aunque, dependiendo de sus usos puede haber algunas —muy pocas— excepciones). La razón fundamental es que esta palabra presenta inmediatamente un evidente déficit lógico: sólo por la vía metafórica es posible concebirla de forma procesual; pero, adicionalmente, cuando lo hacemos así, ello sólo es posible a costa de incurrir, no en una iluminadora analogía desplazada de su acepción más literal —que eso sí sería oportuno—, sino en una flagrante contradicción lógica con esa acepción. La consecuencia es que, sin aportar nada nuevo al espacio conceptual, es además inútil para mencionar cualquier clase de proceso. De entre todas las posibles palabras del idioma, *identidad* es tal vez la más resistente a la metáfora y, en general, a la figuración; por eso es, complementariamente, una palabra fundamental en la pragmática operatoria de los lenguajes extremadamente formalizados de la lógica y la matemática, la única pragmática en la que *identidad* tiene pleno sentido práctico, porque permite establecer transiciones y sustituciones de conceptos plenamente idénticos. Aplicada a esos dominios pragmáticos, la

*identidad* es un posible vehículo de movimiento entre conceptos aparentemente diferentes, y por tanto, una táctica de descubrimiento; aplicada a cualquier otro dominio impide cualquier clase de movimiento entre objetos, al imponer sobre ellos una forma de existencia inviable. *Identidad* presenta también un inmediato déficit empírico: ningún objeto de las ciencias empíricas permanece en ningún caso idéntico a sí mismo, así como ningún objeto de estas ciencias puede ser en ningún caso idéntico a otro. Las posibles excepciones a esta limitación podrían encontrarse —y sin ninguna seguridad— en algunas escalas del razonamiento de la física; pero desde luego no existen tales excepciones en el dominio de objetos conceptualizables en las ciencias humanas y sociales.

La inadecuación lógica y empírica de la palabra *identidad* serían ya motivos suficientes para desprenderse de la palabra en nuestro lenguaje analítico, dejando su ámbito de validez donde debe estar situado sistemáticamente: el lenguaje del entorno *emic* de las personas de cualquier espacio de acción, del que hemos de tratar a través de *otro* lenguaje, que es el analítico (en relación con aquél), en el entorno *etic*. *Identidad* vale, en este segundo entorno, para examinar lo que los agentes hacen con la palabra <identidad>; es decir, para examinar los usos prácticos de la palabra.

Pero, para emprender ese examen con alguna perspectiva de éxito, es preciso que nosotros podamos hablar en un lenguaje que nos faculte para incorporar dimensiones procesuales —puesto que se trata de un *hacer*— que la palabra *identidad* no permite. El motivo definitivo para abandonar esta palabra es que, realmente, es plenamente posible encontrar adecuados sustitutos léxicos que, en el lenguaje ordinario, permiten expresar proceso, y que no comprometen en absoluto la interpretación adecuada de lo que los agentes hacen al usar la palabra <identidad>. El más evidente de todos ellos, con una larga historia en nuestras disciplinas, y sobre el que llamó la atención primero Gerd Baumann en el Capítulo 11 de su *The Multicultural Riddle* (Baumann 1999:135ss.), e inmediatamente después Brubaker y Cooper en "Beyond Identity" (Brubaker y Cooper 2000), es *identificación*. La palabra <identidad> que los agentes sociales usan en sus prácticas sociales —narrativas, estabilizaciones imaginadas, gestos instituyentes, etcétera— debe ser traducida al lenguaje analítico como una objetivación posible, aunque no

necesaria, de procesos de *identificación*, que —éstos sí— constituyen una propiedad clave de sus acciones, de forma empírica. Esta monografía ofrece un ejemplo de cómo es perfectamente posible hablar de *etnicidad* sin usar la noción de *identidad* en el plano analítico, sirviéndose de *identificación* y otros recursos expresivos del lenguaje ordinario; y de cómo, al hacerlo, la captación procesual del devenir de la relación étnica se puede llegar a producir de un modo mucho más fluido y —según espero— consistente.

Gerd Baumann lo expresó del siguiente modo:

Nunca sabremos lo que *es* una identidad a no ser que la hayamos intentado disolver en identificaciones situacionales (Baumann 1999:140).

El problema conceptual que reviste el uso adecuado de la palabra *identidad* en nuestro oficio, es decir, su mantenimiento sistemático en los entornos *emic* de nuestros análisis, no es solamente, como podría derivarse de una lectura rápida de Baumann o de Brubaker y Cooper, de orden meramente *situacional* o interaccional, es decir, del orden de las pequeñas cosas. El problema es que *identidad* es una palabra de uso habitual en los grandes órdenes institucionales que también forman parte —y una parte esencial— de nuestros entornos *emic*. A través de esa palabra se vehiculan leyes, políticas de estado, y toda clase de discursos de <expertos>, sin cuya correcta apreciación analítica es imposible dar cuenta de los procesos étnicos en cualquiera de las escalas de observación. María García Alonso lo señala con agudeza:

La historia de los procedimientos de identificación de las personas en Europa ha seguido un proceso paralelo, en su celosa búsqueda de dispositivos que permitan la clasificación de sujetos y grupos humanos según su procedencia y filiación, para dilucidar a partir de ellos sus derechos y deberes. El modo de atribuir un origen territorial y genealógico fue variando a medida que las sociedades se fueron convirtiendo en redes extensas que comenzaban a desconocer personalmente a sus propios miembros (García Alonso, en preparación).

La atribución y fijación de <identidad> es, por tanto, un asunto muy serio, con enormes y profundas consecuencias sobre las vidas concretas de las

personas. Y, de hecho, esas clasificaciones, a las que los científicos sociales venimos contribuyendo de forma señalada con nuestro uso irreflexivo y descuidado de la palabra *identidad* —cuando no buscando explícitamente intencionados efectos de dominación— constituyen el dispositivo básico de los constantes ejercicios de violencia —simbólica y de la otra— que constantemente se practican en el nombre de las personas de cuya <identidad> se dice estar hablando, sin haberse preocupado siquiera por aproximarse a las complejidades empíricas de sus propias identificaciones. La administración de las <identidades> constituye una potente ciencia aplicada a la política y el derecho, a la que de ninguna manera debemos contribuir quienes intentamos arrojar luz sobre los procesos concretos que posibilitan esa administración, y en cuyo curso se conforma institucionalmente.

### **Los constituyentes sociales de la etnicidad y el abandono de la noción *grupo étnico***

Ahora somos conscientes de que la variación empírica global en la cultura es continua, y no hace una neta partición en totalidades separadas e integradas. En cualquier población que seleccionemos, encontraremos también que la cultura está fluyendo, que es contradictoria y que es incoherente, así como que se encuentra diferencialmente distribuida sobre personas diversamente posicionadas (Barth 1994:14).

Esta monografía está construida también con una renuncia expresa al uso de la noción *grupo étnico*. Más aún —y espero que ésta sea una contribución formal y analítica de mi texto— está construida de manera tal que no se observará en ella, empíricamente, ningún grupo étnico (Brubaker 2006). Al usar la palabra *grupo* en la expresión *grupo étnico*, yo me estoy refiriendo a un tipo específico de constituyente social: un conjunto empírico de personas vinculadas que se encuentran —así vinculadas— en cualquier clase de entorno de actividad común. Aunque esos vínculos puedan adoptar para determinados fines formas parciales de tipo reticular, cada una de las personas del grupo, así concebido, comparte



algún grado de vinculación con todas las demás, en entornos de actividad concretos y empíricamente definidos. Son ejemplos de *grupo*, según esta acepción: el conjunto de cinco personas que forma la junta directiva de una asociación, el conjunto de ocho personas que forma un núcleo doméstico, el conjunto de cincuenta personas que forma el claustro de profesores de un centro escolar. Desde la perspectiva que ofrece esta definición, la noción *grupo* es plenamente contradictoria con la noción *ethnos*, en tanto *comunidad imaginada* (Anderson 1997). En términos lógico-empíricos —es decir analíticos—, si hablamos de *grupo* no podemos estar designando a quienes se presumen asociados de cualquier modo imaginado en un *ethnos*; y si hablamos de un *ethnos* no podemos estar designando a ese constituyente que acabo de definir como *grupo*. Al contrario que los miembros de un *ethnos*, los de un grupo así definido *sí conocen a todos los demás miembros del grupo, los ven y oyen hablar de ellos* (cf. Anderson 1997:23), y además comparten con ellos, copresencialmente, espacios y tiempos de actividad, y lo hacen con una relativamente intensa frecuencia. No puede haber *grupos étnicos* porque el *ethnos* nunca puede estar constituido como un grupo; puede haber —eso sí— *categorías* por medio de las cuales los agentes ponen juntos a los miembros pretendidamente pertenecientes a un *ethnos* (Brubaker y Cooper 2000); pero todos esos miembros, así clasificados en categorías bajo el único criterio de la identificación étnica, *no forman grupos*, ni pueden formarlos.

Aunque Fredrik Barth no fue el primero en usar la noción de *grupo étnico* para referirse al constituyente social básico de la etnicidad, su obra compilatoria *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* [*Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*] es una referencia imprescindible para elaborar una crítica ponderada de cómo tal noción ha venido usándose en la antropología de la etnicidad, al menos desde que fuera publicada en 1969. Y ello no sólo por el tratamiento que le dio Barth en la edición original, sino por las revisiones que hizo después y que arrojan mucha luz sobre la insatisfacción de Barth con los equívocos suscitados por su enfoque. Hasta donde yo sé, Barth siempre mantuvo la vigencia del concepto *grupo étnico*; pero es preciso acercarse con mucho cuidado a la idea que se hizo de él; y particularmen-

te a las consecuencias que produjo su divulgación y uso masivo en cuanto al problema que, sin duda, más le preocupaba —y más nos preocupa a todos los que trabajamos en esto: la reificación de las identificaciones étnicas y de los constituyentes sociales a los que tales identificaciones se atribuyen. Como he indicado, tal reificación se encuentra en la base de las políticas públicas y del otorgamiento de derechos formalizados; y también de los constantes y persistentes ejercicios de violencia que el ser humano ejerce por todas partes en el nombre del ethnos. Y, en un plano puramente epistémico, impide teorizar sobre la etnicidad como proceso.

El enfoque que Barth hizo de la etnicidad fue revolucionario en ciencias sociales, y estableció un evidente progreso en la conceptualización. Debido a su meticulosidad y fina sensibilidad analítica, nada se le puede reprochar antes de conocer bien de qué asunto estamos tratando, cuáles fueron sus aportaciones esenciales y, sobre todo, sus propios énfasis y argumentaciones. Como Barth siempre gozó de una extraordinaria lucidez teórica, es fácil —remitiéndose a sus propias palabras, que solían ser las justas— hacer esa revisión en unas pocas páginas.

Lo voy a hacer centrándome en dos breves textos: (a) el artículo "Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity" ["Problemas duraderos y emergentes en el análisis de la etnicidad"], que publicó en 1994 en una compilación centrada en la revisión de sus aportaciones a cargo de Hans Vermeulen y Cora Govers (*The Anthropology of Ethnicity beyond "Ethnic Groups and Boundaries"* [La antropología de la etnicidad después de "Los grupos étnicos y sus fronteras"]); y (b) el Prefacio que escribió para los lectores de *Los grupos étnicos y sus fronteras* en la edición de 1998 —veintinueve años después de la primera edición del libro (Barth 1998).

En el artículo de 1994 recuerda así un aspecto de la discusión mantenida en el simposio seminal celebrado en 1967, que concluyó con la publicación de *Los grupos étnicos y sus fronteras* dos años después:

En los debates que se produjeron en torno a la escritura de *Los grupos étnicos...*, recuerdo a un participante perspicaz que indicó cómo mi formulación del problema hacía su solución lógicamente imposible: uno no

puede habérselas con algo que cambia sus fronteras y cambia al mismo tiempo sus contenidos. Eso es tan imposible como intentar pensar dos cosas al mismo tiempo. Con la ayuda del pensamiento contemporáneo sobre la cultura —continúa Barth en 1994— estamos mejor equipados hoy para superar una parte del *impasse*: la dificultad de habérselas simultáneamente con culturas con fronteras y con grupos sociales con fronteras. Si lo intentamos, hoy somos más capaces de conceptualizar la cultura como flujo, en un campo de variación continua y distribuida. Así que podemos analizar más fácilmente los procesos de dicotomización social que afectan marginalmente a esa distribución, a ese flujo, y forjan en el proceso las identidades y los destinos humanos (Barth 1994:30).

El razonamiento es abstruso, y lo es —en mi opinión— porque Barth trabajaba con unas nociones de grupo y frontera incompatibles con su visión extremadamente dinámica y cambiante de los procesos socioculturales. Ese participante perspicaz tenía razón. Deseo subrayar que cada parte del argumento de Barth está clara como el agua: "los grupos sociales con fronteras" y "las culturas con fronteras", por una parte; y, por otra, "la cultura como flujo, en un campo de variación continua y distribuida". Y es precisamente porque esas dos partes están claras, por lo que salta a la vista aún con mayor claridad que ambas no pueden ser compatibles. Ni en el hoy de 1969, ni en el de 1994, ni el de hoy (2019) es posible resolver esa contradicción lógico-empírica, a menos que tengamos en mente un concepto decididamente dinámico y abierto de *cultura*, y que desde ese concepto y sin entrar en contradicción con él, contemplemos ya el campo general de los procesos sociales (Díaz de Rada 2010). Barth contribuyó decisivamente a avanzar en la elaboración de tal concepto de cultura, pero, empeñándose en mantener la noción de "un grupo con fronteras" —un "grupo *social* con fronteras"— al tratar de la etnicidad, no consiguió desprenderse de la visión estructural-funcionalista en la que él mismo se había formado, y contra la que —según declaró explícitamente en su Prefacio a *Los grupos étnicos...* de 1998— se había dirigido todo:

La mayor parte de los antropólogos del momento [1969] pensaban —al menos implícitamente— que el mundo podía ser descrito útilmente como una formación de entidades llamadas sociedades, cada una con su cultura

interna compartida, y que esta formación era el marco para los problemas de la etnicidad. Además asumían que ese tipo de entidades debían ser analizadas desde un paradigma estructural-funcional para desplegar su orden sistemático y su integración funcional (Barth 1998:5).

Aunque Evans-Pritchard había advertido años antes de lo siguiente:

La tendencia en el pasado, incluso hoy, a sobreestimar lo que se ha llamado estudios etnográficos funcionales a expensas de los estudios sobre desarrollo y a ignorar por completo los hechos históricos nos ha impedido verificar la validez de algunas de las proposiciones básicas sobre las que han descansado nuestros estudios durante mucho tiempo, como por ejemplo que existe una entidad que puede ser llamada "sociedad" y que como tal entidad posee lo que se ha llamado "estructura", que puede ser además descrita como un conjunto de instituciones funcionalmente interdependientes o redes de relaciones sociales (Evans-Pritchard 1990b:54-55).

Barth escribía a continuación:

Nuestro argumento contra esta visión es todavía importante, porque modos de pensamiento similares son constantemente reintroducidos en las literaturas de la ciencia social, derivadas bien de las reificaciones del sentido común del discurso y la experiencia de la gente, bien de la retórica de los activistas étnicos (*Ibid.*).

Ciertamente es así, esos modos de pensamiento son constantemente reintroducidos en el hoy de 1969, en el hoy de 1998, y en el hoy que hoy vivimos (2019).

Pero, como se adivina en la mención de "la cultura como flujo, en un campo de variación continua y distribuida" (Barth 1994:30), el énfasis teórico de Barth no recayó nunca sobre el concepto de *grupo étnico*, sino sobre el problema de la continuidad y la discontinuidad de las entidades socioculturales. Ese énfasis es lo que distinguió con claridad todo su trabajo del que habían venido realizando sus maestros del estructural-funcionalismo. Si el énfasis no

hubiera sido ése, entonces Fredrik Barth sencillamente no habría hecho ninguna aportación singular. Su singular y revolucionaria aportación consistió en fijar la atención en la formación dinámica de las discontinuidades —el fundamento ontológico sobre el que concebía la formación dinámica de las diferencias étnicas. La etnicidad es, con su enfoque, un proceso de formación de frontera o discontinuidad entre constituyentes sociales que *emergen* de esa formación de frontera (y no la anteceden), al "definirse" a partir de ella. Sólo entonces la composición cultural interna de los constituyentes sociales es irrelevante para la teorización sobre la etnicidad. No es la diferencia de las culturas de cada constituyente (previa incluso a su contacto) la que hay que examinar para comprender la etnicidad, sino la construcción de fronteras o discontinuidades que, *convencionalizada* en el discurso social —"arbitraria", dijo en algunas ocasiones— es eficaz para formar diferencia étnica, incluso cuando los grupos son parecidos o muy parecidos en cuanto a su cultura.

En mi Introducción [a *Los grupos étnicos...*], la proposición más heterodoxa [para la época, 1969] y que todavía hoy suscita conflicto es la más nuclear: allí urgía a centrar la investigación en "la *frontera* que define al grupo, y no en la sustancia cultural que el grupo incluye" [...] (Barth 1998:6).

Según yo lo entiendo, la noción de *grupo étnico* que siempre sostuvo Barth se derivaba lógicamente de su énfasis epistémico en la formación convencionalizada de frontera. Puesto que una frontera es un *cerramiento* (en los términos habituales de Barth: *enclosure*), el grupo étnico delimitado es una consecuencia inevitable del levantamiento de una frontera. Pero, ¿es la frontera de la que habla Barth realmente un cerramiento continuo alrededor de un grupo, como un vallado continuo en todo su recorrido que diferencia constantemente a un interior de un exterior? En la respuesta a esta pregunta se encuentra la clave de su conceptualización. Y la respuesta es: no lo sé. En la obra de Barth, la noción clave de *frontera* es inestable y muy indeterminada, y en esta inestabilidad e indeterminación se basa precisamente el problema de los deslizamientos reificadores que conlleva —a su pesar— su concepto de *grupo étnico*.

Lo que sí está muy claro es que la frontera de la que habla es una construcción del entorno *emic* de la investigación, es decir, una construcción que sólo puede ser atribuida analíticamente a los agentes de la sociedad y de la cultura, y no propuesta por el investigador antes de todo análisis empírico:

Las diferencias culturales primariamente significativas para la etnicidad son las que la gente usa para marcar la distinción, la frontera, y no las ideas del analista acerca de lo que es más aborígen o característico en la cultura de la gente (Barth 1994:12).

Pero en qué consista esa frontera en términos conceptuales precisos es algo que Barth no llegó a aclarar —ni nadie antes ni después de él, dicho sea de paso, incluido yo mismo, al menos hasta hoy. Seguramente la elección de la palabra *frontera* es desafortunada para referirse a la formación de *diferencia* étnica, y de ahí también lo es su derivado *grupo étnico*. Tal vez consideraba la expresión *diferencia étnica* —sin más— como insuficiente o demasiado débil para expresar la contundencia de esa clase de diferencias en el orden de lo real; o tal vez le parecía una expresión demasiado etérea comparada con la fuerza corporal —topográfica, casi anatómica— que porta *frontera*. Eso no sería de extrañar, dada la tendencia que los escritores anglosajones —entre los que Barth se formó como antropólogo— tienen a repudiar lo que entienden como <cuasi-objetos> o como <metáforas> y a caer a continuación en metáforas mucho más metafóricas que los pretendidos <cuasi-objetos>: *frontera* es una metáfora, *diferencia étnica* puede apuntar hacia un objeto relativamente invisible a los ojos, pero desde luego *no* es una metáfora.

Sea como sea, es obvio que la idea de *frontera* que elaboró Barth no es tan sencilla como lo sugeriría la imagen de un vallado sin agujeros. Más bien, debido al enfoque situacional e interactivo de su antropología, esa frontera podría entenderse mejor como una forma fractal, una forma creada a base de discontinuidades irregulares que —en la última de sus impresiones— termina haciendo *aparecer*, ante los propios agentes, una línea continua; como las formas figuradas que "vemos" cuando miramos los perfiles fractales de una nube. Sin ir tan lejos, él lo sugirió con estas palabras:

Aun manteniendo que debemos centrarnos en la frontera más que en la sustancia cultural cerrada por ella [*the cultural stuff it encloses*], no quiero decir que haya que prejuizar los lugares [*loci*] en los que pueden emerger procesos que efectúan la frontera (*Ibid.*:17).

Lo que no puede dudarse es que Barth estaba inquieto con la comprensión analítica de la frontera. Es muy probable que no tuviera una respuesta concluyente, como se muestra en el hecho de que, en 1994, terminaba cerrando el asunto de forma más bien negativa.

En consecuencia, el asunto del contenido cultural versus la frontera, tal como fue formulado [en 1969] contribuyó a confundir. En todo caso, es cuestión de analizar procesos de frontera, y no de enumerar la suma de los contenidos, como en una trasnochada lista de rasgos. Pero localizar las bases de tales procesos de frontera no consiste en medir a pasos los límites de un grupo, observar sus postes, y el cercado de los miembros (*Ibid.*:17-18).

La indeterminación de Barth es comprensible, si se piensa que — trasladada a otras esferas de la acción— esta contribución analítica habría supuesto un paso de gigante para nuestra comprensión del que probablemente es uno de los problemas más complejos de las ciencias sociales: el proceso de la estructuración (cf. Giddens 1984).

Entretanto el *grupo étnico* seguía ahí, en sus revisiones de la década de 1990. En el artículo de 1994 que vengo citando, ponía el ejemplo hipotético de la complejidad de los juegos de identificación de los miembros de una familia residente en [Noruega] y procedente de [Pakistán]. Basándose en este ejemplo hipotético, y refiriéndose al proceso inmigratorio de "los pakistaníes" en su conjunto, escribió:

Vinieron del Noreste de Pakistán con un trasfondo cultural, en general distintivo y compartido, y han llegado a formar un grupo étnico claramente delimitado en la sociedad noruega (Barth 1994:14).

Es evidente que, en este enunciado, Barth no puede estar usando la misma noción de *grupo* para la que he dado mi propia definición al comenzar esta discusión. Es materialmente imposible que todos los "pakistaníes" inmigrados a

[Noruega] hasta 1994 pudieran haber llegado a formar "un grupo claramente delimitado en la sociedad noruega" —como es ya inmediatamente dudoso que exista, en términos analíticos, "la sociedad noruega", si hemos de seguir las instrucciones de Barth en lo que respecta a atribuir cuidadosamente el trabajo de construcción étnica a los agentes cuya acción uno investiga, y no al marco conceptual del propio investigador. Esa noción —el *grupo étnico* de los "pakistaníes" inmigrados— es claramente una *categoría clasificatoria* y de ningún modo un *grupo empírico* (Brubaker y Cooper 2000). Y, aunque es seguro que Barth no proyectaría sobre los "pakistaníes" las consecuencias reificadoras que el sentido común deriva de tal expresión, también es seguro que tal expresión traerá consigo, en la mente de sus lectores, todas las consecuencias reificadoras que él tanto temía provocar.

\* \* \* \* \*

Es importante aclarar que no estoy negando la posibilidad de existencia de constituyentes sociales empíricos de tipo *grupo* que toman su origen étnico y sus propios sentimientos y afecciones de pertenencia como criterio fundamental de su agrupación —y de la consecuente enunciación de diferencia étnica que esa agrupación comporta. Desde luego que esa posibilidad existe; pero no puede existir empíricamente, para todo propósito, cuando a los agentes se los caracteriza simplemente a través de un etnónimo. Cuatro "pakistaníes", aun reconociendo su acuerdo en la asunción de tal identificación, no coinciden por primera vez en un bar de [Oslo] y forman un constituyente de tipo *grupo* sólo por identificarse como "pakistaníes" —por mucho que durante ese encuentro puedan movilizarse toda clase de esporádicas energías de reconocimiento recíproco, e incluso pueda generarse una amistad evanescente. Cuando las personas forman grupos empíricos sobre el criterio dominante y pretendidamente único de sus identificaciones étnicas, ello suele suceder con arreglo a finalidades vinculares y criterios de vinculación mucho más complejos que el descrito a través del simple etnónimo; y —debido a la naturaleza imaginada y universalista del *ethnos* en cuyo nombre pueden llegar a vincularse— esos microcosmos vinculares de tipo *grupo* muy pronto tienden a expandirse hacia constituyentes de tipo *red*, en los que, por otra parte —como muestro en esta etnografía—, la caracterización etnonímica particular de los



agentes, por ejemplo como <samis>, no es siquiera necesaria, y en todo caso es ampliamente debatida. Por no hablar de la inmediata inclusión en esas redes de toda clase de agentes no personales que median en la formación de las identificaciones, en algunos casos produciendo los canales a través de los que se harán efectivas, y que —como en el caso del *Codicilo Lapón* que redactaron y firmaron las autoridades estatales de [Suecia] y [Noruega] en 1751— forman parte indiscutible del constituyente social de la etnopolítica de quienes se identifican como <samis>.

El constituyente social de los procesos étnicos no es el *grupo étnico*; es el *actor-red* (Latour 1996, 2005; Callon 2005; cf. Vokes 2013), o, con mayor precisión, un conjunto o ensamblaje de actores-red parcialmente conectados o integrados, cuyas interpretaciones del ethnos pueden llegar a ser incluso abiertamente contradictorias en muchos aspectos. Ese constituyente puede ser definido también como un agenciamiento con agencia compartida y distribuida (Callon 2005; Kockelman 2007, 2013; Enfield y Kockelman 2017), en el que sus agentes ni coinciden ni tienen necesariamente por qué coincidir con entidades designadas con un único etnónimo interpretable de una forma literal o elemental. Al reflexionar sobre la naturaleza de los constituyentes sociales empíricos en procesos étnicos, lo fundamental es distinguir sistemáticamente el ethnos, como comunidad imaginada, de los constituyentes que empíricamente lo traen a la realidad con sus prácticas, es decir, lo generan y lo hacen socialmente eficaz en cuanto a la producción de efectos y afecciones. Así se percibe con mucha claridad el principal problema analítico de la noción *grupo étnico*, a través de la cual operamos con el supuesto de que el constituyente social *de* un ethnos es coextensivo con las personas que con él se identifican. Las dificultades que entraña ese supuesto —cuando se cae en la cuenta de que un ethnos puede ser imaginado y generado con efectos sociales evidentes por quienes *no* se identifican con él— ha sido eventualmente sorteado considerando a la <identidad> étnica como un fenómeno atributivo (autoatributivo o heteroatributivo) (cf. Jenkins 1994, entre muchos otros). Pero esta solución sigue siendo deficiente porque nos hace asumir que *existen* empíricamente dos constituyentes sociales de tipo grupo étnico que mantienen una relación estable con sus prácticas de atribución. Así no se resuelve el problema de la

inconsistencia lógico-empírica del concepto *grupo étnico*, sino que se multiplica —al menos— por dos. Las prácticas atributivas de los constituyentes sociales que producen un *ethnos* son tan variables y contextualmente diversas, de hecho, como lo son las circunstancias en las que esas atribuciones cobran relevancia; y el problema consiste en poder dar cuenta de esa variabilidad y diversidad, que a veces toma la forma de una indeterminación, sin desvirtuar los procesos agenciales efectivos que se ponen en juego en el espacio social.

\* \* \* \* \*

### [*Sápmi*]

Decir [*Sápmi*] es evocar una categoría territorial compleja. Al aplicarse a las personas, esa palabra toma valor de *etnónimo*, aunque en el léxico del Sami existen otras voces que se usan más frecuentemente con ese fin cuando la palabra funciona como sujeto de una enunciación, en su flexión nominativa. En su acepción territorial, [*Sápmi*] designa un conjunto de territorios que se definen según múltiples criterios administrativos, jurídicos, políticos, ideológicos, y también sentimentales. Pero, si en cualquier caso un territorio humano es algo más que geografía física, [*Sápmi*] designa ejemplarmente a un territorio compuesto de representaciones imaginadas y de objetivaciones burocráticas. Por ejemplo, la denominada Área *STN* (*Sametingets Tilskuddsordninger til Næringsutvikling*, Régimen de Subvenciones del Parlamento Sami para el Desarrollo Económico) agrupa a un conjunto de poblaciones que, al ser caracterizadas oficialmente como "samis", gozan de un estatuto administrativo especial en el Estado de [Noruega]. Otros usos —menos precisos pero no por ello menos habituales— implican una aparentemente simple marcación étnica. [*Sápmi*] se encuentra allí donde habitan las personas que, también según múltiples criterios, se consideran o son consideradas <samis>.

[*Sápmi*] está situado sobre todo en el Ártico Europeo, y —en territorio de [Noruega]— en la tierras interiores de la región de [Finnmark]; pero puede llegar a extenderse a lugares como [Oslo] cuando se habla por ejemplo de la

Asociación Sami (*Sámi Searvi*) de la ciudad; o cuando se recuentan los votos de los inscritos en el Censo Electoral Sami (*Sámi Jiensatuslohku*) del Distrito Sur de [Noruega] para las elecciones al Parlamento Sami (*Sámediggi*, Nor: *Sameting*).

Esos usos pueden ser tan metafóricos como equívocos; pero, tanto si tienden a la metáfora como si tienden al equívoco, expanden el horizonte de los posibles significados de [*Sápmi*]. Un amigo de visita en mi casa en [Madrid], donde recibo la prensa escrita en su idioma materno, aceptó mi comentario: "vivo en una pequeña isla de *Sápmi*". Pero cuando en otra ocasión íbamos a encontrarnos en la ciudad de [Tromsø], no podía aceptar que yo le anunciase por *SMS* que, en unos días, nos veríamos en "*Sápmi*"; de hecho, llegó a pensar que no nos encontraríamos, al concluir que yo sólo viajaría a las tierras del interior de [Finnmark], por ejemplo, a [Guovdageaidnu], donde él vive con su familia. En este, como en otros casos, resulta ser menos arriesgada la ironía que establece analogía entre extremos distantes que la que la establece entre extremos próximos. Se puede ironizar sobre una "isla de *Sápmi* en Madrid", pero es más delicado e inseguro hacerlo sobre la expresión <la ciudad de Tromsø es *Sápmi*>. A uno de [Madrid] no se la ha perdido nada en [*Sápmi*], pero a uno de [Tromsø] se le puede haber perdido un pasado colonial.

[*Sápmi*] no tiene fronteras. Se define por la nucleación de sus pobladores étnicamente identificados, y no por una raya externa. [*Sápmi*] condensa las imágenes de un proceso colonial documentado a partir del siglo XIII, y ya con claridad desde el siglo XIV (Pedersen 1999). Ese proceso colonial supuso un progresivo control estatal de esos territorios del Ártico, conducente a su actual distribución en cuatro territorios estatales: [Noruega], [Suecia], [Finlandia] y [Rusia].

Esta monografía se centra especialmente en los procesos pertinentes a las relaciones étnicas en la actual [Noruega].

## Un entorno multilingüe

[Guovdageaidnu] es un lugar situado en el interior de la región de [Finnmark (Sam.: Finn Márku)], la más septentrional de [Noruega (Sam.: Norga)]. La historia colonial se refleja, como sucede a menudo, en los nombres de los lugares, a su vez con múltiples denominaciones (Helander 2008). *Guovdageaidnu* [Nor: Kautokeino] es la palabra para designar al lugar en Sami, un idioma de la familia finougria que es hablado por la práctica totalidad de la población de forma cotidiana. *Kautokeino* es la palabra en Noruego, un idioma germánico que penetró en la zona durante el extenso período de expansión y asentamiento colonial, de la mano del contacto comercial, la exacción fiscal, la evangelización luterana y la enseñanza escolar. El Noruego está presente en la mayor parte de los medios de comunicación, también en las etiquetas de los productos que compras en el supermercado. La práctica totalidad de los habitantes de [Guovdageaidnu] es bilingüe en Sami y en Noruego. Y, puesto que este lugar del Ártico Europeo tiene a [Finlandia (Sam.:



Una vista de [Guovdageaidnu], un mediodía de noviembre de 2002

Suoma)] a un paso, y a unos pocos más tiene a [Suecia (Sam.: Ruot̄ta)] y a [Rusia (Sam.: Ruošša)], la multiplicidad de idiomas en juego que puede llegar a producirse en situaciones concretas no sorprende allí a nadie.

Esto no quiere decir que la convivencia de los idiomas se haya producido siempre de forma alegre y casual. Como en cualquier otro caso de contacto lingüístico mediado por estados coloniales, el idioma de los colonizados o de las minorías con escaso poder político, ha sufrido períodos de directa o indirecta represión, marginación o minorización. En [Sápmi], el idioma Sami cobra relieve como uno de los principales emblemas de la etnopolítica, es decir, del trabajo político organizado en el nombre de un ethnos: el ethnos <sami>. Sin embargo, como también es habitual, sólo en los escenarios intencionadamente preparados para ese trabajo político —y no siempre—, las personas suelen hacer de sus usos idiomáticos un explícito emblema étnico. Entretanto, las personas hablan en el idioma que quieren y como saben hacerlo; en las lenguas que dominan desde que eran niños y en las que han de dominar si quieren ser entendidos, o si quieren entender.

Tengo allí unos amigos con los que iba a cenar y a compartir algún rato de sauna. Él nació en un pueblo de [Noruega] y su idioma materno es el Sami; ella nació en un pueblo de [Finlandia] y aprendió Sami ya en su juventud. Ambos son competentes en Noruego, aunque entre sí hablan en Sami. Para comunicarse con sus tres hijos, ella conmuta fluidamente entre el Sami y el Finlandés. Los hijos son trilingües en Sami, Noruego y Finlandés. Pero no solamente. Todos ellos hablan también Inglés, idioma que han aprendido en la escuela. Cierta día recibieron en casa a unos amigos de [Suecia]. Podría decirse que esa casa se convirtió en una torre de Babel de no ser porque la comunicación transitaba con orden y sentido. Los amigos hablaban en Sueco, pero entendían cuando se dirigían a ellos en Noruego; el padre anfitrión hablaba en Sami, aunque en ocasiones conmutaba al Noruego; su mujer hablaba con sus hijos en Finlandés, un idioma que ellos le devolvían recíprocamente, salvo la pequeña niña, que se encontraba en el piso de arriba viendo unos dibujos animados en Inglés a través de un canal satélite. Yo hablaba con ellos la mayor parte del tiempo en Sami, para mí la lengua franca durante mi trabajo de campo

en [Guovdageaidnu]; pero también en Noruego, cuando me dirigía a los visitantes de [Suecia].

Esta breve escena cotidiana de usos idiomáticos anuncia la complejidad del espacio de relaciones étnicas en el que aquí nos aventuramos, con sólo prestar a atención a una de sus posibles dimensiones; y aun cuando, en esa situación, esos usos ni siquiera iban dirigidos a marcar etnicidad de forma intencionada.

**Estudios previos**

<i>Immersed in the Flow. Reflections on the Social Subject in Globalizing Conditions (2004)</i> 1105	<i>School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual Obstacles to Doing Ethnography in Schools (2007)</i> 1085	
<i>Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica (2010)</i> 1065	<i>¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi (2008)</i> 209	<i>El ethnos en las formas de discurso social y sus múltiples fuentes</i> 463
<i>La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social (2015)</i> 265	<i>Discursive Elaborations of "Saami" Ethnos. A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration (2015)</i> 653	
<i>El Día del Pueblo Sami en Guovdageaidnu en 2004</i> 111	<i>Skog, Meahcci, Duottar</i> 407	
		<i>Los compromisos de la verddevuohta y sus evocaciones</i> 805
<b>Documentos</b>		
<i>El Codicilo Lapón (1751)</i> 681	<i>Variantes del idioma Sami y aspectos de la evolución de su uso</i> 187	<i>El alegato de Karen Marie Eira Buljo (2001)</i> 1045
<i>La Ley sobre la Actividad del Reno de 1933</i> 873	<i>La Declaración Estatal N° 21 de 1962, la cuestión lingüística y la escuela</i> 357	<i>La Ley sobre la Actividad del Reno de 2007</i> 997
<i>La Ley sobre la Actividad del Reno de 1978-2003</i> 939	<i>La Ley de Finnmark (17 de junio de 2005)</i> 413	
<i>El gákti y las ropas</i> 301	<i>La Ley Sami (12 de junio de 1987 – 27 de junio de 2008)</i> 283	
<i>La sangre de los hermanos</i> 349	<i>Bokmål y Nynorsk</i> 205	<i>Discurso del Presidente del Parlamento Sami ante el Parlamento de [Noruega] en 2004</i> 259
	<i>Una cronología del espacio jurídico del reno</i> 697	
		<i>En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura antropológica</i> 169

**Metodológico**





## El Día del Pueblo Sami en [Guovdagaidnu] en 2004

El 6 de febrero se celebra anualmente el Día del Pueblo Sami (*Sámiálbmotbeaivi*). Como en otros lugares de la zona, el Día del Pueblo Sami es, en [Guovdageaidnu], una celebración en cuya organización participan varias instituciones locales. Los programas de actos se encuentran visibles desde varios días atrás a la entrada del supermercado, en el café cercano a la plaza de la localidad, y en las escuelas. También participa la Iglesia Luterana Noruega, acogiendo a los niños en edad escolar en un culto especial que se celebra después de los actos que tienen lugar en el recinto de la escuela infantil. El ayuntamiento contribuye con una serie de actos en la Casa de la Cultura.

En 2004, la institución organizadora fundamental fue la escuela infantil que, en una nota oficial enviada a los padres con motivo del evento, advertía de que se honraría el día de 8.30 a 12.00. Como hilo conductor del evento había escogido el "tema": "*sámi gárvvut*" ("vestimentas samis"). De primer a cuarto curso, las actividades programadas para el día tendrían lugar entre las 8.30 y las 10.00 de la mañana, en el gimnasio; de quinto a séptimo, entre las 10.20 y las 11.45. A las 12.00, un transporte especial partiría hacia la iglesia. Entre las 10.00 y las 10.20, todos los niños se reunirían en el patio de la escuela para escuchar el discurso del alcalde, cantar el himno e izar la bandera.

La notificación oficial de este programa es imprescindible, como lo es la inclusión de un "tema" con alguna orientación pedagógica en el programa escolar de la celebración. El día 6 de febrero no es fiesta oficial en el calendario del estado. De manera muy explícita, las escuelas de lugares como [Guovdageaidnu] se apropian de ese tiempo escolar, traduciéndolo en un homenaje (*ávvideapmi*) declaradamente étnico.

También la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) propuso un programa de actos, como lo hace habitualmente año tras año. Reunidos en la cantina, los asistentes tendríamos oportunidad de cantar el himno y escuchar el discurso de la rectora a las 11.30. A las 12.00 tendría lugar un acontecimiento especial con la participación de dos personas emblemáticas para la institución. El asesor de investigación, Anton Hoëm, y la estudiante

honoraria, Edel Hætta Eriksen, relatarían en un cara a cara "cómo lucharon para conseguir que el idioma Sami penetrara en la escuela".

A las 12.45, Jon Todal —uno de los docentes de la *Állaskuvla*— relataría su experiencia en un reciente viaje a [Rusia]. Tras su relato estaría preparada la comida, pescado de mar. Este menú hacía un guiño a la condición translocal de la celebración, un recordatorio de que también las zonas <de la costa> son [Sápmi]. En la cola del autoservicio, una amiga comentaría divertida: "es raro comer pescado de mar en Guovdageaidnu" —ese lugar de profundo interior—, donde el plato de las celebraciones es habitualmente el estofado de reno. Después de comer, Yngve Johansen —otro docente— echaría mano de su ingente colección fotográfica para "mostrar algunos episodios de la historia de la *Sámi Állaskuvla*". Abandoné la cantina de la *Állaskuvla* en la mitad de este nuevo ejercicio de memoria pública, porque al mismo tiempo estaban comenzando los actos de la Casa de la Cultura.

Por la noche, a las 22.00, la Asociación de los Samis de Guovdageaidnu (*Guovdageainnu Sámiid Searvi*), federada en la Asociación Nacional de los Samis de Noruega (*Norgga Sámiid Riikka Searvi*, [NSR](#)),<sup>142</sup> organizaría una fiesta en el más popular de los locales del pueblo, con la denominación "Fiesta sami" ("*Sámi feasta – Samefest*"). Para anunciarla, los responsables de la asociación habían elaborado un cartel, escrito primero en Sami y luego en Noruego, en el que se anticipaba la actuación musical de dos estrellas —el grupo *Kaktus* y la cantante Biret Margit Hætta— con una entrada de 150 coronas. Ambos ofrecerían "música sami". Ese cartel era el anuncio de la parte abierta de un evento que habría comenzado tres horas antes como reunión restringida a los miembros de la asociación.

### **En el patio de la escuela infantil**

La mañana del viernes, 6 de febrero de 2004, era transparente y gélida; amaneció por debajo de los 25 grados bajo cero. En mi rutina habitual antes de emprender el trabajo diario, me pasé por la *Állaskuvla* a revisar mi email. A las ocho de la mañana me crucé con una atareada Mai Britt Utsi —la rectora— que ultimaba los preparativos. Después acudí a la escuela infantil. En su interior aún se encontraban los niños más pequeños. En el patio exterior se había instalado

un equipo de megafonía sobre una de las balconadas que haría de escenario para el discurso del alcalde. Allí el frío no retrae a la gente cuando se trata de poblar un espacio público para la diversión o la congregación. Un grupo de chavales ya crecidos se alborotaba en el pretil de otra balconada. Un par de ellos agitaban Banderitas Samis. Aunque esa fiesta podría considerarse un motivo muy indicado para lucir *gávttit*,<sup>301</sup> allí había pocos. Después, cuando salieran los niños de los cursos inferiores aparecerían más. Algunos adultos —en general, en su función de padres— vestían también sus *gávttit*.

Atención: Este vínculo conduce a la pieza *El gákti* y las ropas, y su punto de retorno está al final de la pieza



*En una balconada, un grupo de muchachos espera la salida de los más pequeños y del alcalde*

El Día del Pueblo Sami es una celebración translocal. Su sujeto social de referencia es tan *universalista* como pueda serlo el de cualquier nación. Sin embargo, en la *práctica*,<sup>467</sup> la organización en [Guovdageaidnu] depende

estrictamente de la acción y la participación de quienes viven allí. Y, puesto que cada localidad organiza su Día, la celebración no ofrece ningún motivo especial para la congregación de gentes procedentes de diversos sitios. Aunque esta pequeña localidad del Ártico es, en cierto modo, un universo cosmopolita con un importante volumen de población foránea, hoy la mayor parte de los *gávttit* son los de [Guovdageaidnu]. Junto con ellos conviven en ese patio escolar todas las otras formas de vestimenta: prendas de nailon, pantalones vaqueros, gorros térmicos de producción industrial. Sobre la marcha, anoté lo siguiente: "hoy la mayor parte de la gente lleva *gákti*". Eso no es verdad. Lo que sí sucede hoy es que la mayor parte de la gente que tendrá una voz destacada en el espacio público lo lleva, y que lo viste gente que muy raramente lo hace en su vida ordinaria.



Ahora, cuando el patio se va llenando de niños, veo que han venido también medios de prensa a cubrir el evento. Me fijo sobre todo en uno de los reporteros de la emisora de radio local, un muchacho que también suele cubrir los plenos municipales. Pero también está presente la reportera de la Radio Sami (*Sámi Rádio*), la filial que la *NRK*<sup>1</sup> tiene para emitir en Sami. Esta cobertura es también habitual. Cuando escuchas el 6 de febrero esa emisora encuentras ese género radiofónico característico de las celebraciones multilocalizadas: un hilo narrativo de cómo van sucediéndose las horas con conexiones puntuales en [Oslo], [Unjárga], [Guovdageaidnu], [Tromsø] y otros



---

<sup>1</sup> *NRK* son las siglas de *Norsk Rikskringkasting*, la Corporación de Radiodifusión Estatal Noruega, que reúne los medios públicos de radio y televisión.

lugares de [Noruega] donde el día adquiere alguna relevancia festiva. Esas conexiones también incluyen lugares de [Suecia] y de [Finlandia], y —más raramente— de [Rusia]. Este repaso territorial es una réplica del que la *NRK* construye, a su vez, el 17 de mayo, Día Nacional de Noruega. En esas emisiones la voz de los niños siempre está presente, junto con otras voces.

Mientras el espacio del patio escolar se llena, el alcalde —en funciones por enfermedad del titular— espera su turno tomando café en la sala de profesores. Él es el único representante de la política municipal que ejerce como tal. También está presente a título personal el *ráđđeolmmái* —el consejero municipal que lubrica con su gestión técnica el funcionamiento del ayuntamiento; y también Anton Lier Dahl —representante del Partido de la Izquierda (*Gurut Bellodat*) en el ayuntamiento, y exalcalde— que tendrá la misión de izar la bandera. Anton participa como maestro comprometido con la gestión escolar. Éste es, ante todo, un acto en y de la escuela. Ayer por la noche, cuando yo volvía de dar mi clase de Español, Aslak Tornensis —el alcalde en funciones y gestor económico de la *Állaskuvla*— todavía estaba trabajando en su despacho, preparando el discurso que dirigirá hoy a los niños.

## El alcalde, el himno y la bandera

Un niño me ve hablar en mi micrófono, con el que tomo algunas notas orales. "*Máid don humat?*" —me pregunta: "¿De qué hablas?". No le resulta difícil confundirme con un periodista, así que le respondo con otra pregunta, mil veces escuchada en la radio, en todas las ediciones del Día del Pueblo Sami: "¿Qué significa este día para ti?"; y él responde con la respuesta otras mil veces dicha: "¡Significa mucho mucho!" La conversación, como siempre, termina ahí. El alcalde ya ha ocupado su posición en la tribuna. Las voces desordenadas de los niños ceden costosamente el primer plano a las voces del himno, principalmente adultas, mayoritariamente femeninas, lideradas por el director de un coro local, el *Dimitri Joavku*. Cuando en Sami quieres decir de alguien que <no es sami> pronuncias la palabra <sup>483</sup>*dáčča*. Sólo muy raramente *dáčča* se usa con un sentido peyorativo. El director del Dimitri Joavku vino a trabajar hace años como maestro de música a la escuela infantil de [Guovdageaidnu]. Él es

Puntos de  
retorno a:  
El diálogo  
de Anton y  
Edel  
134

Discursive  
elaborations...  
663  
Una  
cronología...  
726

todo lo <dáčča> que puede ser un <dáčča>. Pero también —casado con una mujer nacida y criada en [Guovdageaidnu]— tan <sámi> como resulte adecuado



*Terje Aho —el director del Dimitri Joavku (de pie y de frente)— lidera el canto del himno. Algunos niños llevan papeles con la letra escrita*

Escucha [aquí](#) un fragmento del himno, tal como le registré en el patio escolar, entre las voces desordenadas de los niños y los *clicks* de mi cámara de fotos.

para cada situación concreta de enunciación. Para ese seis de febrero de 2004, yo ya estaba acostumbrado a los intrincados caminos de las identificaciones étnicas; sin embargo —[prejuicios de frontera étnica](#)<sup>253</sup>— todavía me sorprendió que alguien a quien yo estaba considerando <dáčča> ejerciera la voz dominante del himno en el izado de la bandera del Día del Pueblo Sami.

El idioma de la letra del himno es el Sami, pero nada hay en su forma musical —cercana a la de un salmo— que contenga las características del *luohti*,

Escucha [aquí](#)  
el *luohti*  
*Iskon Mikko*,  
interpretado  
por Ole  
Larsen  
Gaino.

la música vocal tenida por más característicamente <sami>. Ello no tiene nada de especial, y sólo la búsqueda de la autenticidad indígena que parece demandar a un etnógrafo un lugar de estas características puede producir en este caso alguna extrañeza. Al fin y al cabo, el himno de [Alemania] no es una canción bávara, ni el himno de [España] una jota o un fandango. Parece que, generalmente, estos emblemas del pueblo entendido como nación —como ethnos— no necesitan expresarse en formas tan locales.

### Sámi soga lávlla

Guhkkin davvin Dávgaáid vuolde  
sabmá suolggai Sámieanan.  
Duottar leabbá duoddar duohkin,  
jávri seabbá jávrrri lahka.  
Čohkat čilggin, čuorut čearuin  
állanaddet almmi vuostái.  
Šávvet jogat, šuvvet vuovvdit,  
cáhket ceakko stállenjárggat  
máraideaddji mearaide.

Dálvit dáppe buolašbiekkat,  
muohtaborggat meariheamit.  
Sámisohka sieluin mielain  
eahccá datte eatnamiiddis:  
Mátkálažžii mánuheabit,  
giđdodeaddji guovssahasat,  
ruoškkaš, ruovggas rođuin gullo,  
juhca jávrrriin, jalgadasain,  
geresskálla máđiid miel.

Ja go geassibeavváš gollut  
mehciid, mearaid, mearragáttiid,  
golli siste guollebivdit  
suilot mearain, suilot jávrrriin.  
Gollin čuvget čáhcelottit,  
silban šovvot sámieanut,  
šelgot čuoimmit, šleđgot áirrut,  
luitet olbmát lávllodemiin  
geavvǵáid, guoikkaid, goatniliid.

### Himno de la familia sami

Muy al norte, bajo la Osa Mayor,  
serenamente se divisa la tierra sami.  
La tundra se extiende por detrás de la tundra,  
un lago henchido tras otro.  
Cimas desnudas, lomas en la altas montañas  
se elevan hacia el cielo.  
Los ríos rumorean, los bosques murmuran,  
Las puntas de tierra, de acero, escarpadas, hienden  
los fragorosos mares.

Aquí, el invierno trae vientos gélidos,  
extremosos turbiones de nieve.  
Sin embargo, la familia sami muestra su amor  
a su tierra, con el alma y con el corazón:  
resplandores viajeros de la luna,  
la aurora boreal centelleante,  
Entre la breña que cruje se oye el gruñido del reno,  
el murmullo en los lagos, en las desnudas llanuras,  
el sonido del bosque a largo del camino.

Y cuando el sol del verano dora  
los campos, los mares, las playas,  
los pescadores, en el oro,  
se balancean en los mares, se balancean en los lagos,  
como el oro lucen los pájaros de agua,  
como la plata brilla la seda de los ríos samis,  
destellan los palos de los barcos, parpadean los remos,  
las gentes se dejan llevar cantando  
en los remansos, los rápidos y las cascadas.



Sámieatnan sohkgoddi –  
dat lea gierdan doddjokeahhtá  
goddi čuđiid, garrogávppiid,  
viehkas vearre-vearroválddiid.  
Dearvva dutnje, sitkes sohka!  
Dearvva dutnje, ráfi ruohtas!  
Eai leat doarut dorrojuvvon,  
eai leat vieljain varat várdan  
sámi siivo soga sis.

Máttarádját mis leat dovle  
vuoitán vearedahkkiid badjel.  
Vuostálastot, vieljat, miige  
sitkatvuodain soardiideamet!  
Beivvi bártneid nana nálli!  
Eai du vuoitte vašálaččat,  
jos fal gáhttet gollegielat,  
muittát máttarmáttuid sáni:  
Sámieatnan sámiide!

La familia de la tierra sami  
ha tolerado sin quebrarse  
a muchos causantes de estragos, pactos malditos,  
astutos cobradores de impuestos.  
¡Te saludo, familia perseverante!  
¡Te saludo, raíz pacífica!  
No hay batallas emprendidas  
No ha manado la sangre de los hermanos  
en la discreta y razonable familia sami.

Hace mucho tiempo, nuestros bisabuelos  
triunfaron sobre los malhechores.  
¡Opongámonos también nosotros, hermanos,  
a quienes nos sojuzgan continuamente!  
¡Linaje fuerte de los hijos del sol!  
Los enemigos no te vencerán  
si cuidas de la lengua de oro,  
recuerda la palabra de los antepasados:  
¡La tierra sami para los samis!

Punto de  
retorno a  
La sangre  
de los  
hermanos  
349

Punto de  
retorno a  
Immersed  
in the  
Flow...  
1125

*La letra de este himno fue escrita por el poeta Isak Saba en 1906 y reconocida en 1986 como letra oficial en la XIII Conferencia Sami. La música, escrita por Arne Sørli, fue reconocida oficialmente en 1992, en la XV Conferencia Sami*

Puntos de  
retorno a:

El discurso  
del presidente  
del  
Parlamento  
Sami  
261  
Discursive  
elaborations...  
658

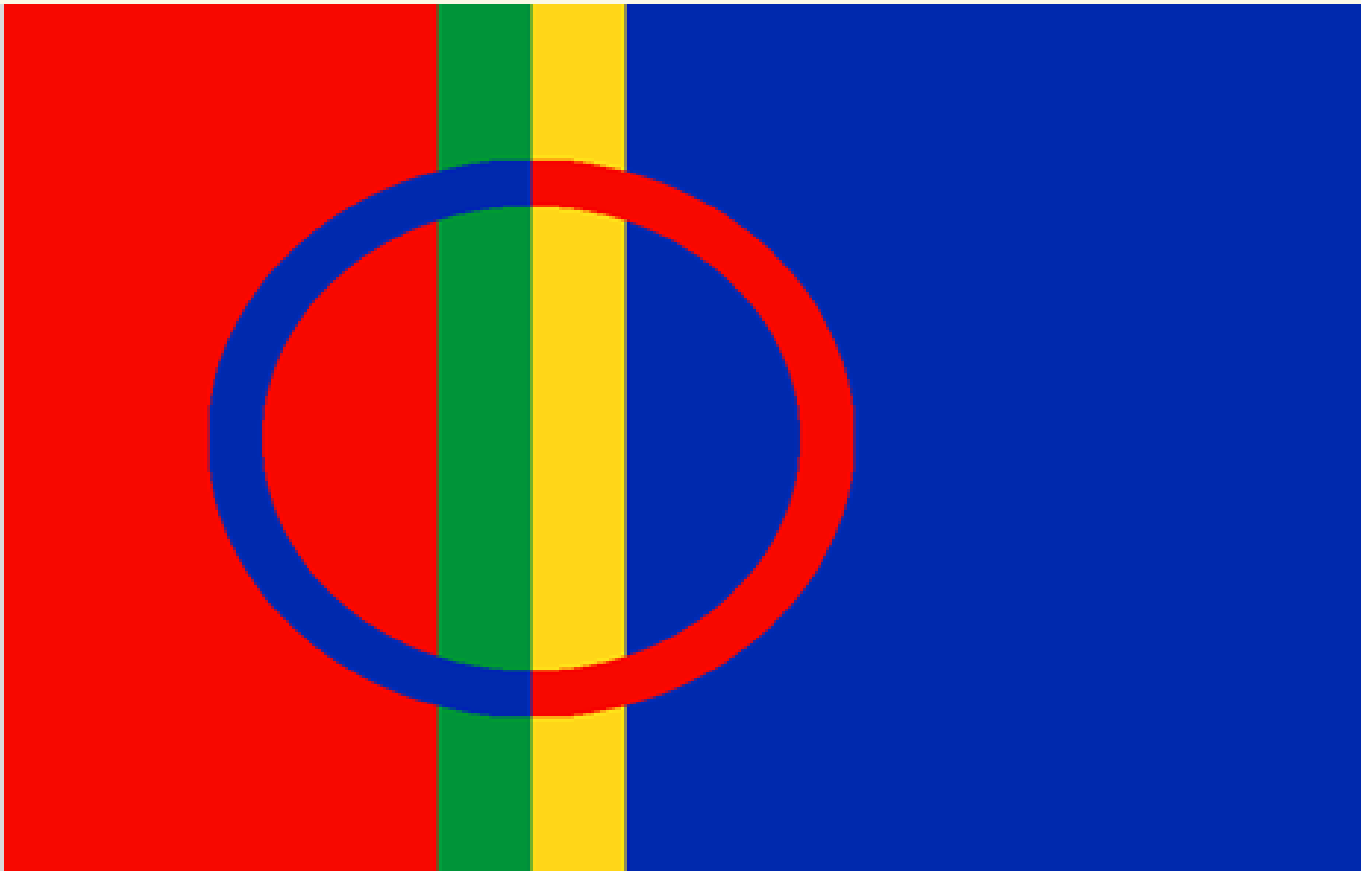
Ya en su título, el himno recoge expresamente la idea de la etnicidad como discurso de *origen*: *Sámi soga lávlla* (Himno de la familia sami). Poner "familia" en esta intencionada traducción del título del himno es indicar que hay algo más que una idea de "pueblo" en este imaginario étnico. No es sólo "pueblo" (*álbmot*), sino "*sohka*", y más aún: "*sohkgoddi*". Estas palabras expresan ejemplarmente la idea de génesis u origen que mejor define la especificidad de los discursos de etnicidad (Levine 1999): familia, línea, raza, linaje, estirpe, descendencia, parentela, son posibilidades para una traducción al español de "*sohka*". De todas ellas, la palabra "raza" haría muy poca justicia a los contenidos concretos de la etnopolítica moderna en [Sápmi], guiada por agentes muy reflexivos en cuanto a las consecuencias políticas e institucionales de lo que se dice, y de cómo se dice. Desde luego que también podría haber traducido "*sohka*" como "nación", y con ello haber cerrado un título menos chocante: "Himno de la nación sami". Independientemente de que, en los modernos usos de la expresión *Sámi soga lávlla*, se incluya o pueda incluirse el

Si quieres  
ver un  
video con  
la escucha  
del himno  
oficial,  
pulsa aquí.

significado habitual de la palabra "nación", y de que, en la génesis histórica del significado que nosotros atribuimos a "nación" se encuentre el de la palabra latina "*genus*" —cuya equivalencia semántica con "*sohka*" es prácticamente total—, no conviene pasar por alto el importante detalle de que los clásicos diccionarios de Sami, aunque incluyen todos los significados mencionados para la palabra "*sohka*", no refieren sin embargo "nación": Kåven *et al.* (1998) no incluyen ese significado, y Konrad Nielsen sólo lo hace en su *Parte sistemática*, donde, bajo la entrada 538a) sobre "*Nation, people*", incluye los sustantivos *al'mug*<sup>2</sup> (*álbmot*), *naššon* (*našuvdna*), *olmuš-čær'da* (*u. čær'da* (*čearda*)), *sokka* (*sohka*), *ædnâm-assek* (*jordboere, jordens befolkning, et lands innbyggere*) (habitantes de una tierra, población de una tierra, habitantes de un país)) (Nielsen y Nesheim 1979:462). Este recorrido sistemático de Nielsen sugiere que existen en Sami posibilidades mucho menos ambiguas que la palabra "*sohka*", si se quiere significar lo que habitualmente entendemos por "nación". Desde luego lo es la forma importada *naššon* (*našuvdna*), incluso las formas demográficas

La bandera sami, diseñada por Astrid Båhl, fue reconocida oficialmente en la XIII Conferencia Sami, en 1986.

Imagen tomada de Wikipedia:  
[http://se.wikipedia.org/wiki/S%C3%A1mi\\_leavga](http://se.wikipedia.org/wiki/S%C3%A1mi_leavga)



Punto de  
 retorno a La  
 Ley Sami  
 286

<sup>2</sup> Estas palabras están escritas con un sistema ortográfico hoy obsoleto. Doy a continuación, entre paréntesis, las formas en el actual sistema ortográfico del Sami Septentrional.

*al'mug* (álbmot) y *ædnâm-assek*, y sobre todo la forma *čearda*. Hoy en día, cuando en Sami decimos "nacionalismo", no decimos "*sohkavuohta*" (que significa "parentesco"), sino "*čeardavuohta*".

*Sámi soga lávlla* (y no *sámi čeardda lávlla*) encierra, pues —de forma intencionada o no—, un matiz de significado que, por otra parte, conforma una pauta muy frecuente de los discursos de etnicidad en [Sápmi]: evitar el desplazamiento casi automático que suele producirse entre *nación* y *estado nacional*. La etnopolítica <sami> es política étnica, pero en la mayor parte de los discursos sociales de sus activistas *no es* política nacionalista. El horizonte de esa etnopolítica es la consecución de logros en el ámbito de los regímenes estatales e interestatales constituidos, *no* la consecución de un estado nacional <sami>. Esta afirmación general, no excluye la posibilidad de que —en ocasiones puntuales— se formule el anhelo de formación de un estado. Se trata de ocasiones muy excepcionales —generalmente magnificadas por la prensa— en las que la expresión individualizada de tal anhelo es fugaz, y ni siquiera roza la posibilidad de ser vehiculada con una mínima estabilidad y alcance a través de cauces programáticamente formalizados.

En unos pocos minutos, niños, madres, padres y maestros se han agrupado en torno al mástil en el que se izará la bandera sami. Anton la sostiene en sus brazos, doblada. Un operario le ayudará a izarla mientras los asistentes entonan el himno. Poco a poco, las voces femeninas ganan presencia. La bandera llega a lo más alto mucho antes de que el himno concluya. Los niños no cantan. El desorden de sus voces de juego hace de contrapunto. Nadie hasta al momento ha exigido su silencio. La solemnidad



*Anton Lier Dahl sujeta la bandera en sus brazos*

de los adultos contrasta con la distensión de los chavales. Al concluir el himno, la gente dirige su atención hacia el lugar desde el que hablará el alcalde.



*Izan la bandera*

En la tribuna, el alcalde recibe la bienvenida de la directora de la escuela infantil. Su voz es la voz de la escuela, y como tal se dirige a los niños: "Ahora os pido silencio para que podamos escuchar. ¡Todos debemos estar muy callados!". El Día del Pueblo Sami es un ritual para la congregación y la palabra. En la práctica, los discursos verbales configuran el hilo conductor de los acontecimientos subordinando de algún modo, al menos en su conducción, al resto de las formas discursivas: palabras para explicar el sentido de la celebración, palabras para recordar una trayectoria histórica, palabras para honrar a personas del pasado y del presente (cf. Velasco 1989). La variante de verbalización que pondrá ahora en juego Aslak tiene en Sami una denominación: *sárdni*; su primera acepción es *sermón*. El alcalde será hoy ahí el primero en hablar del "pueblo sami".

Desde su posición, Aslak recuerda a los asistentes, en primer lugar, que este día se celebra en cuatro países, "nos representa a nosotros, a todos los samis en estos cuatro países". En el ayuntamiento, Aslak representa a los



La directora de la escuela pide silencio



El alcalde en funciones, Aslak Tornensis, lee su sárdni

electores del Partido de la Derecha (*Olggeš Bellodat*), un partido de ámbito nacional en [Noruega] que —en ese ámbito, y muy especialmente en el Parlamento Sami— opera en claro contraste con las aspiraciones etnopolíticas del Partido del Pueblo Sami (*Sámiálbmot Bellodat*). Es decir que, si nos viéramos tentados de atribuir una ideología etnista global al Partido de la Derecha, esa ideología trabajaría en pos de los intereses del ethnos <noruego>, y no en pos del ethnos <sami>. En la práctica de la política municipal, y como consecuencia de la última negociación para la constitución del nuevo ayuntamiento celebrada el 31 de octubre de este mismo curso político, eso significa muy poco. Aslak habla hoy también en representación del alcalde titular —de baja por enfermedad— perteneciente al Partido del Pueblo Sami, con quien forma coalición de gobierno. En ese entorno, no es necesaria ninguna justificación pública ni privada para que las palabras de Aslak, referidas a un "nosotros sami" común, encuentren plena legitimidad. Si has nacido en [Guovdageaidnu] y te has criado allí, nadie —empezando por ti mismo— pondrá en cuestión tu legitimidad para reconocerte <sami>, y para hablar, eventualmente, en nombre del <pueblo sami>. Ese "nosotros" es un denso tejido de identificaciones y representaciones concretas que se cruzan entre los diversos órdenes locales, etnonacionales y globales —una trama que, como sucede ahí y ahora, se hila cotidianamente, continuamente.

Aslak construye su argumento en torno al sentido moral de la celebración. "*Dát lea maid dakkár beaivi goas mii gálgat čájehit hui erenoamaš gierdavašvuolta nuppi olbmuid...*": "Hoy es también unos de esos días en los que debemos mostrar una tolerancia muy especial hacia los otros..., aunque tengan otra opinión o no sean samis como nosotros". Ese referente moral, la tolerancia, evoca las palabras de la cuarta estrofa del himno, y hace valer una verdad histórica. Un "nosotros" en cuyo nombre nunca se ha derramado "[la sangre de los hermanos](#)". Ése puede ser un tácito mensaje de gran alcance para la audiencia que escucha al alcalde. Como en cualquier sermón orientado a tocar las conciencias, el discurso transita hacia el ejemplo presente, hacia una moral que, aunque se pretende universal, debe también echar anclas en la vida concreta. Aslak habla así de un proyecto de la escuela infantil para prevenir el *mobbing* entre los chavales, agresiones en la escuela que, en ocasiones —al menos en las representaciones adultas y mediáticas—

Punto de  
retorno a El  
ethnos en las  
formas del  
discurso  
social...  
463

Punto de  
retorno al  
inicio de La  
sangre de los  
hermanos  
349

cobran tintes étnicos<sup>3</sup>. Emplaza a niños y adultos a que cuiden sus expresiones ante los menores cuando hablan de "los otros". Y ofrece una receta que contiene el reconocimiento del riesgo racista que puede llegar a entrañar la exaltación de ese "nosotros": "Sabemos que en nuestra sociedad sami tenemos diversión... pero ésta no debe ser entendida de manera tal que se convierta en *mobbing*".

Llega el turno de los reconocimientos, que, en una escuela pública gestionada por el ayuntamiento, cobran la forma de agradecimientos oficiales. Primero, a los maestros, por su compromiso político con la escuela; es decir, por su coparticipación en el día a día de la institución. Después, a los chavales, y muy especialmente a los que han organizado los actos del día, los del grupo 1º B.



*La bandera, izada ya después del acto, al fondo, en un gélido día sin viento. En primer término, alguien ha dejado otra bandera en una balconada de la escuela*

<sup>3</sup> Para un amplio desarrollo de los problemas implicados en la atribución de motivos étnicos a los niños, véase Jiménez Sedano 2011a.

En sus palabras finales, el alcalde en funciones recuerda a los asistentes que este año el Día del Pueblo Sami es también, por primera vez en la historia, el Día de la Bandera (*Leavgan Beaivi*). El Gobierno de [Noruega] lo ha reconocido como tal y ha ordenado que la Bandera Sami ondee hoy, y cada seis de febrero, junto a la Bandera Noruega en todas las instituciones del estado, incluido el parlamento en [Oslo] (*Storting*). Allí ha acudido Sven Roald Nystø, presidente del Parlamento Sami, a pronunciar un [discurso ante los representantes del estado](#)<sup>259</sup>. Este día es hoy, en palabras del alcalde, "aún más grande".

Punto de  
retorno a la  
mención del  
discurso del  
alcalde en  
Discursive  
elaborations...  
661

Pero el Día del Pueblo Sami no es la fiesta emblemática en [Guovdageaidnu]. Esa fiesta tiene lugar, sin lugar a dudas, en Semana Santa (*Beassážat*). Apunte de la llegada de la primavera, y con ella del largo sol boreal, el ciclo festivo de Semana Santa inaugura un cambio en la socialidad que es frecuentemente descrito por la gente en [Guovdageaidnu] como una transformación del ánimo, en un ritmo que —en esta clave— se interpreta como biestacional. De la clausura nostálgica de las largas noches invernales a la apertura, el estallido de luz y la alegría de la primavera. Precedida, en la semana anterior, por un festival de cine; precedida también de celebraciones familiares como bodas y confirmaciones, punteada de carreras de renos, concurrida por turistas, y llevada al clímax por el *Grand Prix* —un festival de música en el que compiten músicos procedentes de todos los rincones de [Sápmi]—, la Semana Santa es la gran fiesta local. [Guovdageaidnu] se encuentra entonces, tal vez, más abierto que nunca.

Y así, si cinco días antes del seis de febrero la visibilidad del programa de actos del Día del Pueblo Sami era aún muy reducida; para el siete de febrero, sábado —y en el contexto mismo de ese programa— ya se anunciaba un concierto de [heavyjoik / rock](#) que, con el título de

"Concierto del sol", prometía "caldear" el ambiente de camino a la Semana Santa, un anticipo del *Grand Prix*.

De algún modo, en comparación con el ciclo de Semana Santa y en lo que respecta a

*Joik* designa en Noruego, genéricamente, a la música vocal identificada como <sami>. La palabra *joik* es correlativa a la del Sami *juoiggus*. Esta palabra del Sami —muy poco usada en la práctica— se refiere a cualquier clase de canto; por lo que, en su especificidad étnica, *joik* suele entenderse como una traducción de la palabra del Sami *luohti*, cuyo significado sí suele ser étnicamente específico. Escucha [aquí](#) el tema *Orbina* (2002) del grupo *Intrigue*, formado en 1989 en [Kárásjohka (Nor.: Karasjok)], un ejemplo de *heavyjoik*.

[El texto del cartel:]

El Festival de Música Sami se caldea para la Semana Santa, e invita al **CONCIERTO DEL SOL** en Bulejtávri, Guovdageaidnu.

Puntos de retorno a:  
Discurso del Presidente...  
263  
El ethnos en las formas...  
483



los actos externos a la iglesia, el Día del Pueblo Sami es una fiesta solemne, mediada en todo momento por la representación de las burocracias locales y nacionales. Los niños la viven con esa sensibilidad característicamente escolar, a medio camino entre el grave sentido del cumplimiento de las responsabilidades que les conducirán al mundo adulto, y la jocosidad frente a la disciplina escolarizante. "Niños en la escuela", fue mi primera reflexión cuando, al llegar esa mañana del seis de febrero al patio donde se izaría la bandera, del tropel de muchachos que empuñaban banderitas samis en la balconada surgió una voz en tono de cachondeo, recordando las palabras de Luther King que en el apogeo de vindicación etnista de principios de los setenta del siglo pasado fueron utilizadas también en el ámbito de la etnopolítica en [Sápmi]: "*I have a dream!*"

### **En la cafetería de la *Állaskuvla***

La *Sámi Állaskuvla* —Escuela Sami de Estudios Superiores— es la única Escuela Superior del circuito de *Høyskoler* en [Noruega] que imparte sus enseñanzas en Sami y que cuenta con un currículo de materias "samis". En mis estancias en [Guovdageaidnu] yo me ofrecí para desarrollar en ella un programa de estudios de Español. La mayor parte de mi red social concreta en [Guovdageaidnu] surgió de este entorno. Mi seguimiento de los actos del Día del Pueblo Sami continuó en su cantina, a las once y media de la mañana.

En el exterior de la *Állaskuvla* ondeaba ya la Bandera Sami. Un pequeño grupo de docentes de la escuela esperaba que la rectora, por entonces Mai Britt Utsi, diera comienzo a la ceremonia. Mai Britt marcó el tono del himno, que escuché de nuevo en una versión más recogida entre los aromas del café matinal. Tras el canto, Mai Britt abrió su discurso poniendo en evidencia la característica fragmentación social de los rituales contemporáneos.

No quiero competir con el pastor, que comienza en la iglesia ahora, a las doce. Ya sabéis, seguramente, que otros programas están en marcha en el centro [de la localidad], [...] que hoy mismo tenemos otras actividades académicas en Johkamohkki (Sue.: Jokkmokk)...

y, no menos importante, "que hoy es viernes". Como cada viernes, hoy es posible ver el ajeteo de los vehículos a las puertas de los supermercados preparándose para salir de fin de semana. Por todo ello, tal vez, "no hay tantos

estudiantes como sería de desear". En esa cafetería sólo hay hoy un par de estudiantes.

No obstante, os deseo a todos un buen día, un día feliz. Y os doy a todos la bienvenida a nuestras actividades del Día del Pueblo que ahora tendremos en la *Állaskuvla*.

Algunos de los asistentes serán de hecho también protagonistas de la acción, en las sucesivas presentaciones de una memoria hoy señalada como memoria común. De nuevo, Mai Britt subraya en sus palabras de apertura que hoy es, "por primera vez en la historia", Día de la Bandera en [Noruega]. Y, en un rápido rebobinado de justificación histórica, relata ese curso de acontecimientos siempre recordados en otras ceremonias, en los libros de texto escolares, en los discursos públicos:

En junio de 1992 tuvo lugar la Décimoquinta Conferencia Sami en Helsset [Fin.: Helsinki]. Entonces se decidió [...] que el día seis de febrero debería ser el Día del Pueblo Sami. Y [...] ¿por qué se eligió precisamente el seis de febrero? Fue porque [el seis de febrero de] 1917, en Troanddin [Nor.: Trondheim], tuvo lugar la primera reunión —podría decirse que realmente fue la primera reunión política que fue denominada como *de* todo Sápmi (*miehtá sámí*). Ahí había tanto samis del norte (*dávvisámit*) como samis del sur (<sup>566</sup>*mattasámit*). Y una de ellas —que fue líder de la reunión— fue la mujer sami del sur Elsa Laula Renberg. Pero esta historia seguramente ya la conocéis.

"En 1917 —indica a continuación Mai Britt— comenzó un movimiento que la gente de hoy ve necesario celebrar". Pero ese movimiento de la historia no habría sido nada si no se hubiera iniciado con un acto fundamental, evocado por Mai Britt ahora como imagen del ethnos: "*dát čoaħkkanedje*" ("ellos se reunieron"). Este motivo central de sus palabras cobrará cuerpo enseguida en el poema de Pedar Jalvi *Muohtačalmmit* (*Copos de nieve*), publicado en 1915. "No sé si ahora los niños y los jóvenes leen este poema tan aplicadamente como cuando nosotros íbamos a la escuela".

Mai Britt recita pausadamente:

## Muohtačalmmit

Pedar Jalvi

Sattáhala áimmuid čada  
hiljit gahččet muohtačalmmit,  
gahččet geđgiid, skirriid ala,  
vielgadin dat gokčēt eatnan.

Vaikko dain lea gorut smávis,  
miljonat go oktii bohtet,  
divvet rokkit, leagit, muorra-  
bohtožiidda ihtá skálvi,  
geđgiid duohkái čoggo časttas.

Gidđabeaivváš muođuid ovddas  
suddet smávva muohtačalmmit  
šelges čáhcegoaikkanassan.  
Goaikkanasas čoggojit dat  
ájan, deatnun, jávrin, mearran  
— stuoris dalle lea daid fápmu.

## Copos de nieve

Cerniéndose en lo aires  
caen lentamente los copos de nieve,  
caen sobre las piedras, sobre los abedules,  
la tierra cubren de blanco.

Aunque sus cuerpos son pequeños,  
como vienen juntos a millones,  
se llenan las hondonadas, los valles,  
montones de nieve aristados aparecen en las arboledas,  
y se reúnen por detrás de las rocas.

El sol de la primavera ante los rostros  
Los pequeños copos de nieve se derriten  
en límpidas gotas de agua.  
De las gotas que se unen se forman  
las fuentes, los ríos, los lagos, los mares  
— y entonces su fuerza es grande.

Escucha [aquí](#) *Muohtačalmmit* en la voz de Mai Britt Utsi, en la cafetería de la *Állaskuvla*

Mai Britt ha recitado jugando con las posibilidades expresivas de un idioma cuya morfología y gramática se ordenan siguiendo una pauta rítmica de cláusulas pares e impares. Intencionadamente, esa retórica recitativa incorpora una puesta en escena. Pero no se trata de un escenario orientado a un público; quien ahí escucha no es propiamente un receptor, sino un copartícipe. Tal vez por eso, tras las palabras del poeta viene un silencio reflexivo, no un aplauso. Un instante después, Mai Britt continúa glosando el sentido moral del texto. Con sutileza destaca que esos copos de nieve no están ahí para evocar la imagen de un sujeto unitario. En su apropiación de las palabras de Pedar Jalvi, no es la simple unión la que hace la fuerza, sino la unión en la diferencia.

Punto de retorno a la mención de la conmemoración del 6 de febrero en Discursive elaborations

674

Cada copo de nieve tiene su propia forma, su propia pauta. Cada uno con su forma especial, de manera que ningún copo de nieve es idéntico a otro. (...) En Sápmi, cada uno de nosotros podría ser sami o tal vez no serlo... o ser cualquier otra cosa. Pero si el copo de nieve permanece solo, se derrite y desaparece. Y eso sucede también con nosotros. Aunque somos de modos diferentes según nuestra forma y naturaleza; en todo caso, nos reunimos como en el pasado lo hicieron aquéllos en la primera reunión sami.

Tras cerrar así, provisionalmente, los sentidos abiertos del texto poético, Mai Britt ejecuta una nueva apertura con la imagen de una sociedad en movimiento.

¿Pero qué fines perseguimos nosotros hoy? ¿Qué fines persigue la *Sámi Állaskuvla*? ¿Refleja la *Állaskuvla* a la sociedad sami? ¿Y qué vemos en ese espejo?

Hablar allí de etnopolítica es, ante todo, hablar de un trabajoso proceso de creación de instituciones burocráticas, especialmente intenso durante las últimas décadas. Instituciones desarrolladas con el amparo y la financiación de los estados, y cuyos agentes se identifican, simultáneamente, como <samis> y como <ciudadanos de esos estados>. La función etnopolítica fundamental de esas instituciones es evidente: concitar en espacios de acción común a los diversos agentes de un ethnos geográficamente extendido. En este sentido, esa institucionalización es una *poiesis*, una cadena de actos creativos que se nutre de los materiales concretos de la historia colonial y de los más tangibles sentimientos de pertenencia; pero que, en todo caso, no puede ser reducido a ellos.

En 1989 inició su actividad el Parlamento Sami en [Noruega] (Sam.: Sámediggi, Nor: Sameting), que fue situado en [Kárášjohka] tomando el relevo del Consejo Sami de Noruega (*Norgga Sámeráđđi*), el órgano gubernamental para <asuntos samis> creado por el estado en 1964 (Solbakk 1997:257). Entre la creación de ambos órganos media el reconocimiento estatal de un sujeto político del que ya podía emanar una legítima representación democrática. El 17 de mayo de 1988 ese reconocimiento se materializó en la Constitución del

del Reino de Noruega<sup>4</sup>, a la que se añadió el parágrafo §110a (hoy §108). En 1973 se había instituido el Parlamento Sami en [Finlandia], que inició su andadura ordinaria en 1976 (*Ibid.*:279); y en 1993 celebraría su primer pleno el Parlamento Sami en [Suecia] (*Ibid.*:285). Estas instituciones representativas fueron acompañadas de otras creaciones en el espacio de los medios de comunicación y las editoriales, las asociaciones laborales, la escuela y la investigación. En este último ámbito, se creó en 1973 en [Guovdageaidnu] el Instituto Sami (*Sámi Instituhtta*); y en 1989 abrió sus puertas la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*), también en [Guovdageaidnu].

Parágrafo §110a, de la Constitución del Reino de Noruega, introducido el 17 de mayo de 1988. Actualmente (2019) §108.

**Kongeriget Norges Grundlov  
§108**

Det paaligger Statens Myndigheder at lægge Forholdene til Rette for at den samiske Folkegruppe kan sikre og udvikle sit Sprog, sin Kultur og sit Samfundsliv.

**Constitución del Reino de Noruega  
§108**

Se manda a los gobiernos del estado crear las condiciones para que el grupo de población (*folkegruppe*) sami pueda asegurar y desarrollar su lengua, su cultura y su vida social.

*Folkegruppe es en este texto una solución –en Noruego– al problema de la demarcación jurídica del sujeto social. Traducirlo como "pueblo" evocaría un referente social que desbordaría el ámbito competencial de la Constitución Noruega, pues en rigor "pueblo sami" se extiende –en los usos más habituales– más allá de las fronteras de [Noruega]. "Grupo" contiene en Español un cierto matiz minorativo que de ninguna manera contiene folkegruppe. La referencia más precisa de este hallazgo constitucional es: la porción de ciudadanos de [Noruega] que se identifican como <samis><sup>5</sup>.*

Mai Britt pone de relieve hasta qué punto esa concitación tiene que ser entendida como un elemento crucial de la actividad de su institución.

<sup>4</sup> La elección de la fecha para la introducción de este parágrafo está cargada de intencionalidad integradora, el 17 de mayo es el Día Nacional Noruego, que a su vez conmemora la [promulgación de la Constitución](#) del estado nacional. 206

<sup>5</sup> En general, y salvo que se especifique alguna consideración adicional, la expresión *...se identifican...* tiene en esta monografía un doble valor, reflexivo y atributivo; es decir, debe entenderse como que ellos se identifican a sí mismos o bien son identificados por otros, o bien ambas cosas a la vez, de forma genérica e indistintamente. Ello permite, precisamente, destacar por medio de las pertinentes aclaraciones aquellos casos en los que este uso general no se cumple. Tales aclaraciones resultan de vital importancia en el análisis de un tipo de procesos —los étnicos— cuya naturaleza es fundamentalmente retórica y discursiva.

Puntos de retorno a:  
 Diálogo de Anton y Edel 146  
 La sangre de los hermanos 350  
 Texto de la Declaración estatal número 21  
367  
 La Ley de Finnmark 416  
 La red de parientes de Máret 552  
 Una cronología... 785  
 En el nombre del pueblo 176

School Bureaucracy... 1095  
 La ironía de ser indígena 275  
 Discursive elaborations... 663

Hemos funcionado como una institución de todo Sápmi (*miehtá sámí*) porque hemos tenido tanto trabajadores como estudiantes de la parte de Finlandia, de la parte de Suecia y de la parte de Noruega, y también, con el tiempo, hemos tenido estudiantes de la parte de Rusia. Y así hemos experimentado ese encuentro de todo Sápmi.

Poco después, la rectora apunta hacia el núcleo ideológico, el núcleo de sentido etnopolítico de la *Állaskuvla*, que figura también en sus documentos y programas corporativos.

Creo que hoy la sociedad está dispuesta... empieza ya a pensar en una docencia e investigación samis de nivel superior desde una perspectiva de todo Sápmi; y, con esta perspectiva, encontrar y reforzar la autoconciencia sami (*sámí iešdovdu*<sup>6</sup>). Aquí estuvo, de hecho, la cuestión: en nuestra autoconciencia.

En el discurso de Mai Britt no hay ninguna duda acerca de cuál es el vehículo esencial de esa "perspectiva" o "autoconciencia": el idioma, medio expresivo en el que han de impartirse generalmente las docencias de la *Állaskuvla*, y que caracteriza del mejor modo su samicidad (*sámevuohhta*). Desde luego, todos sabemos ahí —todos saben— que el contenido de esa samicidad ha de quedar implícito, y que una tensión esencial de ese campo creativo es precisamente la que se da entre el sentido unitario que parece venir forzado por la representación y la administración etnopolítica de *un* pueblo y el cotidiano reconocimiento de que no hay dos copos de nieve que sean idénticos (cf. Gaski 2000). Esa tensión inconclusa opera también en la experiencia del tiempo: <ser sami> es, desde luego, ejercer una memoria, pero también es dar forma a un proyecto. "Deberíamos preguntarnos hoy qué queremos para el futuro". El aplauso —ahora sí— cierra el discurso de la rectora.

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
conciencia en  
El ethnos en  
las formas...  
595

---

<sup>6</sup> Debido a su acento intelectualista, *autoconciencia* no es una traducción del todo satisfactoria para la palabra del Sami *iešdovdu*. *Dovdu* se inclina más a *sentimiento*, *sensibilidad* o *sentido*, de manera que una versión más adecuada de *iešdovdu* —donde *ieš* es pronombre reflexivo— sería *sentido del sí mismo*. Teniendo en cuenta esta consideración, *autoconciencia* vale, en todo caso, en un contexto de enunciación en el que la *toma de conciencia* o la *concienciación*, tal como en Español usamos estas expresiones en el habla política, juega un papel fundamental en la promoción intencionada de las identificaciones étnicas y etnopolíticas. Véanse al respecto, en la pieza "*Discursive Elaborations of "Saami" Ethnos...*", las [elaboraciones de tipo 3](#).

## La memoria del idioma

Ya están situando en el centro de la cantina el sencillo escenario del acto central en la *Állaskuvla*: una mesa con dos sillas "para que todos podamos ver y escuchar" —dice Mai Britt. Ahí se sientan Edel Hætta Eriksen y Anton Hoëm.

Edel nació en [Guovdageaidnu] en 1921. Anton en 1931, en una aldea del municipio de [Unjárga (Nor.: Nesseby)] —[Vesterelv]— también en la región de [Finnmark], en el seno de una familia de figuras dedicadas a la escuela (Jensen 2015:98). En este acto del Día del Pueblo Sami en la *Állaskuvla*, ambos van rememorar en *pas à deux* cómo la escuela estatal incorporó el idioma Sami en la segunda mitad del siglo XX. Edel Hætta y Anton Hoëm —protagonistas de este proceso histórico— son en cierto modo emblemas institucionales, memoria viva de una larga trayectoria que hoy también obtiene, en esa cantina, un reconocimiento.

Maestra en la escuela infantil de [Guovdageaidnu], directora del Consejo de Enseñanza Sami (*Sámi Oahpahus Ráđđi*), activa participante en la política municipal en diversos momentos de su biografía, fundadora de la Asociación de



Anton Hoëm y Edel Hætta Eriksen, en el acto central de la *Állaskuvla* durante el Día del Pueblo Sami, febrero de 2004

Historia de Guovdageaidnu (*Guovdageainnu historjásearvi*), más recientemente editora de *Árvvut – Samiske verdier* [Valores samis] (Hætta 2003b) como miembro de la Comisión para la investigación en valores delegada por el Gobierno de Noruega en 1998, amabilísima persona con quienquiera que a ella se acercase, Edel Hætta Eriksen era a sus ochenta y tres años un prodigio de juventud y energía. Delante de nosotros recuerda con ironía la posición institucional que, tal vez, guarda con mayor cariño en su corazón: estudiante honoraria de la *Állaskuvla*.

Catedrático de Pedagogía en la Universidad de Oslo, infatigable investigador en el campo de la enseñanza bilingüe, promotor del currículo de la "Sámi skuvla" (Escuela Sami), y de la fundación de la *Sámi Állaskuvla* en 1989; autor, entre muchos otros trabajos, de *Makt og kunnskap* [Poder y conocimiento] (Hoëm 1976); coeditor de *Samfunnsrettet pedagogikk – Nå* [Pedagogía orientada por los derechos sociales –Hoy] (Beck y Hoëm 2001); asesor de investigación en la *Állaskuvla* y director de las investigaciones de varios de los ahí presentes; amado por todo aquel que en [Guovdageaidnu] habla de él, Anton Hoëm acariciará con sus palabras su infancia en un "entorno sami", al traer allí a la memoria una vida movida por la búsqueda de la restitución de los derechos idiomáticos.

En esa mesa, el contraste de las ropas de Edel y Anton, el contraste de las hablas —Edel en Sami, Anton en Noruego—, llevaría a cualquier etnógrafo a caracterizar este diálogo como una imagen casi perfecta de la interculturalidad. Esa caracterización estaría muy justificada si con ella no se implicase la fatua simplificación teórica de que Anton es un <dáčča><sup>116</sup> y Edel es una <sámi>. No importa cuántas veces Anton y Edel se conciban a sí mismos de ese modo, no importa la intensidad con la que los presentes puedan percibirlos en esos términos, mi obligación como etnógrafo es destacar hasta qué punto la interculturalidad se manifestará ahí como característica de la *acción común* que Anton y Edel —Edel y Anton— construirán a cada paso de su diálogo. No serán, en consecuencia, solamente dos agentes aparentemente dotados de dos culturas, sino también y fundamentalmente un sólo agente competente en la trabajosa construcción práctica de una interpretación común, comunicativa, comunicada. "Puesto que ambos somos pensionistas —dice Edel—, los dos

Si no  
quieres  
seguir  
leyendo  
aquí:

Punto de  
retorno a la  
Declaración  
Estatal  
número 21  
357



tenemos un pasado". Ambos, en sus primeras intervenciones, vuelven la vista atrás, a los años de su infancia.

El padre de Edel, nacido en [Guovdageaidnu], y su madre, nacida en la aldea de [Buolbmát (Nor.: Polmak)] cuando todavía formaba parte del municipio de [Unjárga], "no hablaban un noruego muy bueno", así que Edel experimentó en carne propia, en sus primeros años de escuela, "lo difícil que era ese mundo *dáčča*. Ya me di cuenta de ello cuando era estudiante, y continué dándome cuenta después, cuando me hice maestra".

Entonces entré en un aula y pregunté: "Muy bien, ¿qué lección tenéis hoy?". Uno de los pequeños dijo: "*Åkerseneppen!*" ("¡La mostaza silvestre!"). —"¡Ajá!", dije yo. Mostré el libro y pregunté: "¿Hay alguien que se sepa la lección?" El mismo niño se levantó, y comenzó a recitar la lección frente a mí, en Noruego. Y entonces empecé a hacerle preguntas en Sami... ¡No tenía ni idea de lo que había recitado! Y entonces pensé que era completamente erróneo que no entendieran lo que estaban obligados a aprender. Esa fue la primera vez que pensé: "Aquí debe de haber algo equivocado".

Edel retorna entonces en el tiempo para relatar que, cuando terminó los estudios de magisterio, nadie les enseñaba qué hacer en las clases con hablantes de Sami y con hablantes de Noruego. "Con el paso del tiempo fuimos haciéndonos la siguiente pregunta: ¿cómo debería introducirse el Sami en la escuela?"

En Guovdageaidnu teníamos un muy buen Consejo Escolar. Esto hay que decirlo<sup>7</sup>. Los padres también decían: "Es un error que los niños no accedan a aprender en su propia lengua". —Y, señalando a uno de los oyentes en esa cantina, Edel continúa— Tengo que mencionar a tu tío materno, Johan Máhte, que trabajó muy decididamente para que el Sami se incorporase en la escuela. En el Consejo Escolar de Guovdageaidn-

---

<sup>7</sup> Por entonces, en la mayor parte de las localidades de [Finnmark] con hablantes de Sami, los Consejos Municipales —plenos del Ayuntamiento— no eran favorables a la enseñanza en Sami como idioma vehicular. Uno de los casos más notorios en aquella época —y uno de los más relevantes para las personas de [Guovdageaidnu]— fue [el planteado por el Consejo Municipal de \[Kárásjohka\]](#), donde se expresó por escrito la necesidad de una completa norueguización idiomática para el acceso al "desarrollo". De entre el conjunto del pleno municipal, el gobierno municipal (*formannskap*) expresó su desacuerdo, adhiriéndose a las tesis del Consejo Escolar, algo más equilibradas, pero también más ambiguas que las del Consejo Escolar de [Guovdageaidnu] (cf. Solbakk 1997:229).

nu, los padres estaban muy dispuestos a que a los chavales se les enseñase en Sami. Pero entonces vinieron los problemas: no hay libros, está prohibido.

En este punto, una Edel sonriente y divertida cede la palabra Anton Hoëm: Mi punto de partida es 1931, cuando nací en un entorno sami (*en samisk omegn*). A lo largo de toda mi infancia, vivimos en un medio sami. Todos mis primeros juegos, todas mis primeras experiencias sucedieron en Sami. Jugábamos a la pelota y tirábamos piedras... y jugábamos con piedras... y de vez en cuando jugábamos a lo que denominábamos *seidneballen* —Mai Britt ríe ante esta ocurrencia lingüística de los niños<sup>8</sup>—. Era un juego; así que ése era mi mundo. Pero cuando comenzamos la escuela me di cuenta de que, aunque ese mundo continuaba, algo vino a ponerse en medio, algo que era completamente sistemático; la escuela noruega apareció por primera vez en mi vida como una realidad dominante, y vi cómo todo lo que podía conocerse (*gjøre forskjell på*<sup>9</sup>) en Sami, debía ahora conocerse en Noruego. Y entonces se hizo tan aburrido... e incomprensible también en Noruego. Fue una experiencia que nunca he olvidado.

Anton deja aquí el relato de su infancia. Con una elipsis de "muchos años preocupado por la cuestión", salta al momento en el que ingresó como joven estudiante en la Universidad de Oslo y se matriculó de un modo más bien "fortuito" en Pedagogía. Allí empezó a comprender los fundamentos del funcionamiento de la escuela infantil y su relación con la lengua.

Decidí entonces que los niños deberían situarse en el centro de mi vida; fue algo que decidí, y que intuitivamente formó el hilo de toda mi vida.

Escribió su tesis de máster sobre "la escuela en el medio sami",

En el ampuloso lenguaje que usábamos entonces la titulé *Skole systemer i etniske marginale område* (*Sistemas escolares en áreas étnicas marginales*).

---

<sup>8</sup> *Seidneballen*: literalmente, *pelota-pared*. Anton ha recordado aquí intencionadamente una palabra compuesta en los dos idiomas. *Seidni* en Sami es *pared*, *ball* en Noruego es *pelota*.

<sup>9</sup> Esta expresión en Noruego significa *distinguir, diferenciar*. Aquí la usa Anton en el sentido de *discriminar* por medio del conocimiento. *Conocer* me ha parecido la traducción más fluida de sus palabras.

Quienes oyen hoy sus palabras en la cantina acompañan con breves y cómplices risas esa ironía dirigida hacia sí mismo y hacia toda una forma de reconocimiento de <lo étnico>. Ahí considera Anton cumplido su primer turno de palabra, "antes de seguir con la parte seria de mi vida", y cede la palabra a Edel con la invitación de relatar "cómo llegaste a interesarte por la cuestión de la escolarización sami".

Puesto que Anton acaba de hablar en Noruego después de que ella hablase en Sami, Edel, antes de continuar, se pregunta en Sami "*Dárogillii... Sámegillii...?*" ("¿En Noruego... en Sami...?"). Todos ríen. Al continuar en Sami, Edel insta la regla que se seguirá a lo largo de todo el diálogo: cada uno en un idioma.

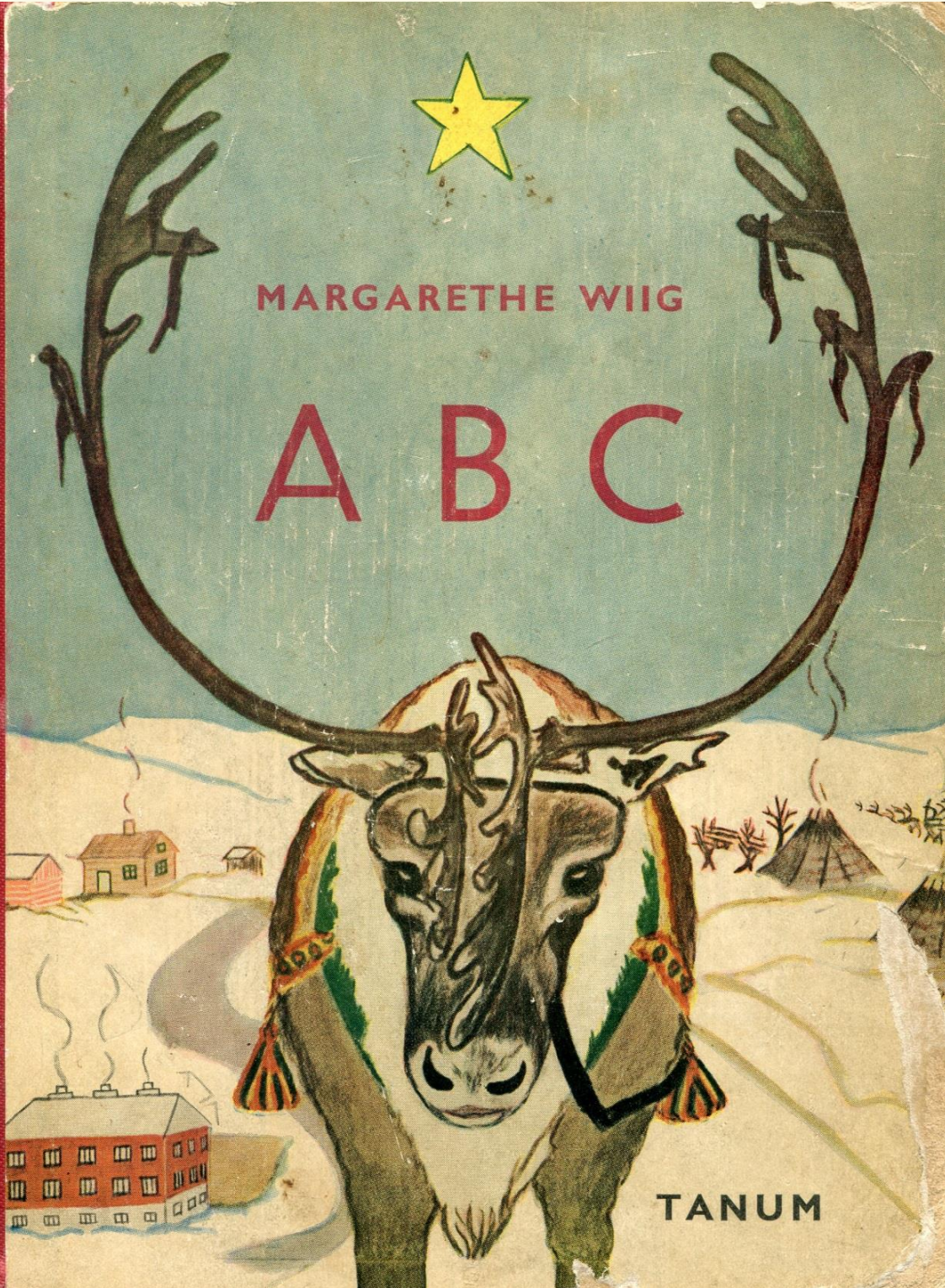
### **Un lento cambio de rumbo**

En los primeros años de la década de 1950 —comenta Edel—, en las escuelas de [Noruega] estaba prohibido hablar en Sami<sup>10</sup>. Como en tantos otros lugares, el estado había convertido la legislación escolar sobre el idioma en dispositivo de control orientado a crear una ciudadanía monolingüe. En esos años todavía se arrastraba el peso de la norueguización (Sam.: *dáruiduhttin*) (Regnor 1993), un conjunto de políticas de monoculturización estatal emprendidas durante la segunda mitad del siglo XIX e intensificadas en las primeras décadas del siglo XX, en estrecha conexión con la propia formación independiente del estado nacional de [Noruega] en relación con [Dinamarca] y [Suecia]. En aquellos años cincuenta del siglo XX, las cosas empezaron a cambiar. Margrethe Wiig —esposa del arcipreste de [Finnmark]— elaboró un abecedario bilingüe que muy pronto empezaría a usarse sin el consentimiento expreso de las autoridades escolares (Wiig 1951).

Una oleada de risas recorrió la cantina cuando Edel recordó que quien fuera primer rector de la *Állaskuvla*, Jan Henry Keskitalo —ahí presente—, que en 1952 contaba 6 añitos, fue uno de los primeros usuarios de ese abecedario: "Jan Henry estaba entonces en la clase de primero". Edel animó al Consejo Escolar a comprar el abecedario, y así se hizo.

---

<sup>10</sup> Esta prohibición sería revocada en 1955 (NOU 1995:18:333).



*Portada de ABC guovti vuostas skuv'lajakkái / for de to første skoleår (ABC para los dos primeros cursos escolares) (Wiig 1951)*

En primero tomé la decisión de retirar los libros *dáččat*. Pero en el aula había tanto alumnos hablantes de Noruego como alumnos hablantes de Sami. Y por supuesto, los hablantes de Noruego estudiaban con el texto en Noruego. De todos modos, la cosa no iba demasiado bien porque [usar el abecedario de Wiig] era ilegal. Y algunos padres noruegohablantes telefoneaban: —Estás haciendo un trabajo ilegal, —¿por qué?, — porque estás enseñando en Sami. Y yo decía: —No a tu hijo. Tu hijo estudia en Noruego.

MU BIILA  
BA - BAB  
MIN BIL  
BA - BAB



Á

LÁSSE BIILA BÁ - BÁB  
LASSES BIL BA - BAB  
BÁB - BÁ  
BAB - BA



14

ÆD'NI  
MOR

MU ÆD'NI DU ÆD'NI  
MI MOR DI MOR



15

Dos páginas de ABC guovti vuostas skuv'lajakkái / for de to første skoleår (Wiig 1951). Para la práctica de la vocal abierta á: a la izquierda, el motivo es "El coche de Lásse" ("Lásse biila"); a la derecha, la palabra æd'ni (madre, mamá) con la vocal en transcripción fonética en Noruego æ. En la actual transcripción ortográfica, está palabra se escribe eadni.

La reconvención más severa vino de parte del director de la escuela: "¡No tienes permiso para enseñar en Sami!", y yo le decía: "¿pero cómo debo hacerlo si los niños no entienden lo que estudian?" Edel extrema aquí la severidad del tono de su relato, y, por primera vez, utiliza un contundente Noruego: "—Du skal snakke Norsk! Skal snakke Norsk!" ("—¡Debes hablar Noruego! ¡Hablarás Noruego!").

Con ironía, Edel recuerda los atajos que —vistos desde el presente— la llevaron a justificar su práctica.

La verdad es que un poco ilegal sí que era; pero yo pensé que, puesto que el Ministerio había concedido... bueno, había llegado a publicar el abecedario, entonces debía de ser legal. Vamos que no esperaba que nadie viniera a arrestarme.

Desde luego que Edel estaba en lo cierto, pues, a juzgar por lo que se recoge en el relato histórico de Aage Solbakk, en aquellos años se había iniciado

ya un cambio evidente en la relación etnopolítica con el estado. En el verano de 1947, el Ministerio de Iglesia y Enseñanza de Noruega había convocado en [Tromsø] una reunión de especialistas con el objeto de aclarar la situación de la educación escolar en relación con el idioma Sami (Solbakk 1997:228). Según el relato de Aage Solbakk, en esa reunión "hubo acuerdo para terminar con la norueguización que había caracterizado a la política escolar nacional desde la década de 1860" (*Ibid.*:229); y se nombró a una comisión que trabajaría en lo sucesivo con los siguientes objetivos:

[...] Preparar libros escolares en Sami, preparar a maestros competentes en la enseñanza en Sami, iniciar los trabajos para una escuela popular superior en Sami, preparar medios de comunicación escritos en lengua Sami (*Ibid.*).

En 1948<sup>11</sup>, el Ministerio de Iglesia y Enseñanza de Noruega instituyó de forma especial el Consejo Escolar de Finnmark, compuesto por el director de la escuela de [Buolbmát], el de la escuela de [Kárášjohka], y la maestra Edel Hætta Eriksen, de [Guovdageaidnu] (*Ibid.*:230).

Edel acaba de mencionar la creación del Consejo Escolar de Finnmark, y cede la palabra a Anton Hoëm. Para su tesis de máster, Anton compiló información empírica sobre el desempeño de los alumnos en las "áreas samis". En ese sentido, fue pionero en la formación de una *expertise* pedagógica con la creación de algunas pruebas estandarizadas. Con este propósito hizo un recorrido territorial que, en gran medida, viene a corresponderse con el mapa de nucleación de las poblaciones habitualmente consideradas <samis> en [el

Punto de  
retorno a la  
mención del  
abecedario en  
La  
Declaración  
Estatal...  
365

**Aage Solbakk menciona**, entre otras, las siguientes medidas en política idiomática, adoptadas en esos primeros años cincuenta y hasta 1970:

Incremento salarial para los maestros que puedan enseñar Sami (1948), reconocimiento de una ortografía para el Sami Septentrional común de Noruega y Suecia, publicación de nuevos libros escolares con esa nueva ortografía: un abecedario (1951), un catecismo (1957), una historia bíblica (1959), libros de lectura (1965 y 1970); beca para los samis que reciban formación en Sami en la Escuela de Magisterio de Tromsø, y que contraigan el compromiso de enseñar durante 5 años en la zona de habla sami (1951); enseñanza del Sami en la Escuela de Magisterio de Tromsø (1953) (Solbakk 1997:231).

<sup>11</sup> A partir de este punto, es posible que algunas de las fechas mencionadas sean algo inexactas. Con todo, es improbable en la mayor parte de los casos, puesto que su mención oral por Edel o Anton —basada en la memoria personal— ha sido generalmente triangulada con consultas independientes.

norte de Noruega]: [Guovdageaidnu], [Kárásjohka], [Deatnu (Nor.: Tana)], [Buolbmát], [Unjárga]. Y, aunque todavía no disponía de una "posición formal en relación con la escuela en el área sami ni en relación con la escuela noruega", poco a poco fue introduciendo su voz en el debate sobre "cómo debería configurarse la escuela" en el futuro.

En 1956, el Ministerio de Iglesia y Enseñanza instituyó el Comité Sami (*Sámekomitea*) con un propósito de mayor alcance que el estrictamente escolar: aclarar las "cuestiones samis" en relación con el estado de [Noruega]<sup>12</sup> (*Ibid.*:232). De su relación con las personas de ese Comité y otros organismos estatales que, como el Consejo Escolar de la Escuela Primaria (*Folkeskoleråd*), fueron implicándose progresivamente en la "cuestión sami", Anton Hoëm recuerda hoy un rasgo general. Todo ese proceso institucional asentado sobre la idea de terminar con décadas de "norueguización" fue acompañado, fundamentalmente, por la acción de personas concretas, "personas bienintencionadas", sin cuyo empuje probablemente el proceso podría haber sido conducido en cualquier otra dirección. En palabras de Anton, personas como Erling Slåtto, Thor Frette o Isak Østmo —generalmente ausentes en los relatos de una historia que suele escribirse con trazo más grueso— "hicieron suya la tarea" de alentar el uso del idioma Sami y de "proteger a los samis", al trabajar en traducciones de libros de salmos y de canciones. Anton menciona con cariño a estos "grandes concedores del idioma Sami", que se cruzaron en su vida haciendo más llevadero o realizable su propio proyecto vital. Entretanto, el "sistema" escolar de [Noruega] se movía tan lentamente que a veces cundía el desánimo. Esa absurda situación de los niños en la escuela, para quienes no parecía haber otra opción que actuar como "niños noruegos en una sociedad noruega" ("*norske barn i ett Norsk samfunn*"), seguía siendo real a pesar de los esfuerzos. Al mostrar la desnudez de su propia subjetividad en la evocación de estos sentimientos, Anton pregunta Edel por los suyos.

Edel evoca esos años completando el cuadro. Esos intentos de producir material escolar bilingüe dieron su fruto en 1960, cuando Edel, en colaboración

<sup>12</sup>Una idea de los planos institucionales implicados en este nuevo desarrollo se obtiene al ver la [composición del Comité Sami](#).

con otros, publicó un primer libro escolar de lecturas en Sami y Noruego, antes de que fuera legal *enseñar* en Sami<sup>13</sup>. El entorno del Comité Sami fue en aquellos años una fábrica de "buenas ideas", en la que maduraron los pequeños logros cotidianos en conexión con la administración del estado. En palabras de Edel, en 1962 "se hizo la luz en la escuela", cuando el Parlamento Noruego publicó la [Declaración Estatal número 21](#) sobre las "Medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante" (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1962). Frente al recuerdo de unos años de difícil avance en sus propósitos, ofrecido por Anton; Edel ofrece la memoria de unos años de relativo entusiasmo, en ese escenario renovado de articulación entre las políticas de estado y el orden escolar más local. Algo se estaba moviendo en el Parlamento de [Noruega] en sintonía con el Comité Sami, constituido por agentes ubicados en diferentes enclaves de la geografía; y estos tímidos, pero evidentes movimientos, sintonizaban a su vez con el activo Consejo Escolar de Guovdageaidnu, "deseoso de hacer lo posible por seguir lo que indicaban tanto el Comité Sami como el Parlamento Noruego". "Por entonces, en 1963, se instituyó también [en Guovdageaidnu] la **Asociación Sami** (*Sámi Searvi*)", que —según rememora Edel— apoyó desde el primer momento muy activamente ese proyecto común, organizando cursos para maestros en la localidad.

Si hubiera que ofrecer en una paleta la resultante de este relato compartido por Anton y Edel, obtendríamos una mezcla compacta de motivos fuertemente

<sup>13</sup> Aunque la prohibición de *hablar* en Sami en los recintos escolares se revocó en 1955, quedaba aún un camino que recorrer hasta su legalización como lengua vehicular en las enseñanzas escolares.

**La Asociación Sami** de [Guovdageaidnu] fue cofundadora, en 1968, de la *NSR (Norgga Sámiid Riikka Searvi*, Asociación Nacional de los Samis de Noruega), junto con sus homólogas de [Oslo], [Karášjohka], [Deatnu] y [Porsáŋgu (Nor.: Porsanger)] (Solbakk 1993a:197). La historia de este movimiento asociativo se remonta a 1904, cuando —bajo el liderazgo de [Elsa Laula Renberg](#)— se fundó en [Estocolmo] la *Sámiid Guovddášlihttu* (Asociación Central los Samis). A partir de ese primer impulso verían la luz a lo largo del siglo XX las asociaciones samis locales, que en [Noruega] confluían en la *NSR* (Solbakk 1997:170ss.). La Asociación Central de los Samis estuvo adormecida hasta cobrar un nuevo aliento con su refundación en 1919. El 6 de febrero de 1917, fecha que conmemora el Día del Pueblo Sami, Elsa Laula Renberg pronunció un emblemático discurso de apertura en una reunión que congregó en [Troanddin (Nor.: Trondheim)] a pastores de renos de [Noruega] y [Suecia]. Se dice que en su discurso hizo énfasis en la unión solidaria de una <nación sami> (<*sámi čearda*>) por encima de las fronteras estatales (Solbakk 1997:174).

Puntos de  
retorno a:

El inicio de El  
Día del Pueblo  
Sami  
112

La mención  
de la *NSR* en  
El ethnos en  
las formas...  
491

Atención: Este  
vínculo  
conduce a la  
pieza La  
Declaración  
Estatal..., y su  
punto de  
retorno está al  
final de la pieza

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
luz en La  
Declaración  
Estatal...  
363



arraigados en la sociedad escolar local con un matiz de estado. Y, tal vez por ello, una intensa inclinación entusiasta en el pincel de Edel entreverada con la pincelada más tenue y apagada del discurso de Anton.

En la cantina de la *Állaskuvla*, alguien suelta un suspiro expresivo de décadas de cansancio cuando Anton recuerda que —a pesar del bullir en el entorno escolar local— en los primeros años de la década de los sesenta "la zona sami seguía siendo realmente exótica a los ojos de Oslo". Romper con esa imagen de exotismo, para llevar el discurso de diversidad al plano de los derechos civiles de personas reconocidas en su simple condición de ciudadanos, fue un propósito de quienes, como Edel o Anton, trabajaron en este proceso.

### Una <escuela sami>

Comprometido con la enseñanza de los maestros "en Guovdageaidnu y el resto del área sami", Anton empezó a disfrutar de la conciliación de "lo útil con lo deseable". En sus cursos de verano, Anton contribuyó desde su profesión pedagógica a una finalidad política más amplia, "introduciendo [a los maestros] en metodologías modernas para la solución de problemas docentes en áreas bilingües". Anton se detiene ahora, brevemente, en un aspecto de lo que acaba de decir, un aspecto que condensa su cambio de perspectiva a lo largo de los años. Pues, efectivamente, a principios de los sesenta, probablemente todos los agentes escolares noruegohablantes —incluido él mismo— contemplaban el bilingüismo como una fuente de *problemas*,

...y no como [una fuente de] posibilidades para desarrollar dos culturas, personas que pudieran usar dos saberes en relación con dos culturas.

Impartiendo esos cursos,

Noté de forma clara que se habían construido fuerzas locales para intentar contar con personas que habían tenido experiencia de la escuela en este área, y que podían impartir también estos cursos.

Así Anton y sus colaboradores fueron forjando la idea de que el proyecto sólo tendría verdadero éxito si eran capaces de hacer que "la escuela fuera una escuela sami para los samis". Ese proyecto fue cobrando forma en la carrera de Anton quien, a principios de los sesenta, era todavía un investigador *freelance*

Punto de  
retorno a la  
mención del  
reconoci-  
miento  
estatal del  
idioma en  
La Ley del  
Reno de  
1978  
942

cuyo "siguiente paso era obtener el doctorado". Ese proyecto, anudado al de Edel y al de los agentes escolares, presentaba una síntesis de "teoría y praxis" que tendría que basarse en "el supuesto de una sociedad sami (*samisk samfunn*) y de un modo de ser sami (*samisk væremåte*)". Según el relato de Anton, ese supuesto tendría que ser imprescindible, "si queríamos empezar a ser oídos en la Universidad por los colegas, [...] y también en el Ministerio".

Por otra parte, si se quería movilizar el mundo de los investigadores para que llegasen a reconocer que se trataba de un asunto real, que se trataba de verdaderos temas de investigación en los que podía ser legítimo invertir tiempo para hacer real una praxis, entonces también se debía incorporar un tratamiento internacional.

El relato de Anton gana vigor, como el de alguien que ha conseguido reunir con sentido ante su audiencia las piezas de un puzle. Ahora tiene la oportunidad de resumir —en un sólo juego— las relaciones más significativas en las que se gestó ese proyecto: la "fortuna que tuve al conocer a Frank Dunnell", un profesor de [Alaska] que se hizo compañero y colega de Jan Henry Keskitalo —ese niño nacido en [Guovdageaidnu] que se iniciara años atrás en la lectura con el abecedario de Margrethe Wiig. Jan Henry fue para Anton "el punto de contacto con el mundo real", es decir con esa realidad concreta de la situación escolar e idiomática que le proporcionaría el campo de acción práctica para sus ideas teóricas.

Anton hace un desvío en el discurso para recordar con su interlocutora: "¿No nos conocimos en Oslo cuando tú estudiabas Sami?"

Durante los años de mi propio aprendizaje escolar del Sami, y sobre todo en el año 2000, cuando me matriculé en la Universidad de Tromsø para seguir un curso intensivo, me hice a menudo la siguiente pregunta: ¿por qué a los cursos de Sami asistían personas que —como sucediera con Edel en la Universidad de Oslo— ya hablaban Sami como idioma materno? Descubrí con el tiempo que esta extrañeza sólo podía basarse en el prejuicio etnocéntrico de un etnógrafo escolarizado en [España], y más concretamente en [Madrid], donde la coincidencia del idioma materno con el idioma de la escuela había sido un supuesto tan natural como caminar con las dos piernas. Esto no sucedía allí en la época de Edel, y, aún cuando yo estudié en Tromsø, las personas que habían

rebasado ya la edad escolar de la infancia y la juventud y que trabajaban o querían trabajar en escuelas en [Sápmi], o querían mejorar sus habilidades de lectura o escritura, sentían la necesidad de reaprender su idioma materno — fundamentalmente oral— desde la perspectiva de lectoescritura, o la gramática. Hablar un idioma no implica una competencia en ese idioma en el contexto de sus usos escolares, y, en ocasiones, también lo contrario puede llegar a ser cierto para amplios campos de práctica idiomática.

Edel toma el relevo de la palabra. En 1967 —recuerda— se permitió utilizar el Sami como lengua de enseñanza en las escuelas. Pero ese permiso formal no resolvió de una vez por todas una situación escolar monolingüe generada durante décadas. "Aunque ya había algunos libros, faltaban textos y sobre todo faltaban maestros" capacitados para la enseñanza escolar en Sami y del Sami. En palabras de Edel, en 1971, cuando se activó un plan ministerial para resolver esas deficiencias, la presencia del Sami en la escuela todavía estaba infundida de un "espíritu norueguizador". Edel rememora la gran reunión de maestros promovida por Anton en la Universidad de Tromsø, en 1972. Anton era entonces miembro del Consejo Nacional Noruego de Investigadores (*Forskersrådet*), y organizó ese evento con el objeto de evaluar la situación desde una perspectiva concreta y responder al plan ministerial.

No podíamos reconocer ese plan —recuerda Edel con la complacencia de los asistentes—, así que [en 1967] organizamos una comisión que iría a Oslo para negociar con la Comisión Escolar del Parlamento Noruego.

En la memoria de Edel quedó grabada una pauta de reacción en las autoridades del Parlamento que, tal vez, se repetiría muchas veces hasta la actualidad. Puesto que ya se había permitido el uso del Sami formalmente en las escuelas, ¿qué se había hecho mal? ¿qué más querían los miembros de esa comisión delegada en [Oslo]? "Ciertamente, nosotros explicamos lo que queríamos, pero ellos no parecían entender".

En el proceso de entendimiento recíproco de los interlocutores históricamente constituidos en la relación colonial, y representados como *dos* agentes étnicamente diferenciados y *opuestos* en el contexto de una negociación política, se trenzaban así dos hilos plagados de contradicciones. En primer lugar, la evidencia de que las decisiones de la política formal no son suficientes

cuando una larga historia de subalternización política ha producido un vacío de recursos económicos y —lo que tal vez es más importante— una asumida carencia de personas competentes para llevar a cabo la acción que predica el documento legal. En segundo lugar, la evidencia de que el reconocimiento mutuo, en un contexto generado históricamente de ese modo, no se alcanza de la noche a la mañana. No solamente se trataba de enseñar Sami y en Sami en las escuelas <del norte>, sino de aprender —en cada lado de esa mesa de negociación en [Oslo]— que había que explicarse ante unos oídos acostumbrados a no escuchar —o a escuchar sólo lo que querían escuchar—, y que había que escuchar a unas personas acostumbradas a no ser escuchadas.

Según el relato de Edel, en esa reunión celebrada en 1967 se formuló por primera vez la necesidad de construir una "escuela sami" —una programación escolar específica— y se comenzó a dar forma a esa aspiración. El resultado llegaría 30 años después, en 1997, con la propuesta de un plan curricular "sámi" para la escuela primaria amparado en su Prefacio por los marcos provistos por el [parágrafo 110a de la Constitución](#) (1988), la [Ley Sami](#) (1987), y la [Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo](#) (1989) (Gonagaslas girko-, oahpahus- ja dutkandepartamenta, 1997).

Punto de  
retorno a  
School  
Bureaucracy...  
1095

## En construcción

Como consecuencia de la reunión promovida por Anton, en 1972 se constituyó una Comisión Rectora y una Comisión Experimental para afrontar la nueva situación: "Ya teníamos enseñanza en Sami, pero no había ni libros ni maestros. ¿Cómo conseguir entonces más maestros hablantes de Sami?" —resumió Edel. El ministerio instituyó una Comisión para la Formación de Maestros, de la que Anton fue secretario.

Comenzamos a trabajar en 1972 y para el otoño de 1973 ya teníamos ultimada una propuesta. Un año después —en 1974— se instituyó una Sección Sami en la Escuela de Magisterio de Alta. O sea, que la cosa fue muy rápida.

Los cambios de ritmo son habituales en las burocracias. Durante años todo parece inmóvil, estancado, hasta que se producen transformaciones veloces,

alentadas por la propia lógica de los plazos y cumplimientos institucionales. Los procesos socioculturales menos planificados discurren habitualmente a base de transformaciones continuas y paulatinas. Y —con más frecuencia que esos procesos, o con más intensidad— las procesos mediados por burocracias suelen padecer una suerte de polirritmia, que en ocasiones se precipita hacia la simultaneidad de diversos tempos, simultaneidades que —experimentadas por los agentes como secuencias fragmentarias— emergen de la necesidad de coordinar agentes complejos con temporalidades diversas. La memoria que las personas guardan de estos procesos suele estar por ello marcada con la tonalidad de las incertidumbres experimentadas a lo largo de esos devenires. A diferencia de las polirritmias concertadas en la ejecución musical, esa simultaneidad de ritmos y tempos no suele ocurrir de manera esperable y previsible, y es vivida como un defecto en el entendimiento recíproco de las temporalidades concretas.

Ciertamente ese proceso descrito por Edel fue muy rápido, pero desde luego ni fue unitario ni concluyó con un logro plenamente conseguido.

En el año 74 —recuerda Anton— había un docente en el Instituto en el que por entonces yo estaba, que estaba también en el asunto del plan de magisterio. [Un día] me lo encontré por el pasillo y me comentó: "Ahora hay igualdad entre todos". "Sí —le dije yo—, pero hay una cosa de la que seguramente te estás olvidando". "¿De qué?" —me preguntó. "De que en Noruega hay samis".

Los asistentes en la cafetería rieron levemente y con complicidad. Según su relato, ese encuentro en el pasillo supuso para Anton un cambio de perspectiva, al tomar conciencia de que —hasta ese momento— las transformaciones institucionales, los planes, las programaciones, como logros efectivos, no se habían producido en realidad con el control de "los samis". La ligera mención de la igualdad por parte de ese docente estaba poniendo de relieve una perspectiva sobre el proceso histórico: concedida la posibilidad de usar el Sami como idioma vehicular en la escuela, y la posibilidad de formar a maestros a partir de ese primer logro, ya se había corregido de una vez por todas la desigualdad en el estatus idiomático: un ejemplo de heterogeneidad de tempos. Porque si es cierto que en un breve lapso de dos años se habían creado condiciones formalizadas

que alteraban radicalmente el escenario de *posibilidades* existente desde hacía siglos, no es menos cierto que precisamente la apertura de nuevas posibilidades estaba poniendo en evidencia los efectos de ese larguísimo período de dominación idiomática. Ya estaban listos los papeles, los planes, los compromisos formales, un logro desde luego necesario, que parecía también ya suficiente a su interlocutor en el pasillo, pero —a los ojos de Anton— quedaba por delante un prolongado proceso de construcción de las personas, como subjetividades dotadas de una agencia relevante. Si para ese docente el concierto ya había terminado. Para Anton no había hecho más que empezar.

Por eso —indicó— no es extraño que en el plan de magisterio no hubiera ni trazas de las condiciones de la escuela sami.

Era aún una escuela <noruega> en toda su conformación —la misma escuela de siempre— que, con un control realmente descentrado de los agentes <samis>, hablaría en Sami. El objetivo anunciado por Anton al principio del acto, y presentado como *letimotiv* de toda una vida —"una escuela sami para los samis"— estaba aún muy lejos de su alcance.

Anton presenta ese diálogo sobre la "igualdad" en el pasillo como una revelación, la entrada en un nuevo Anton —un "Hoëm II" que vendría a replantear el sentido de la vida tal y como hasta entonces había latido en el "Hoëm I"<sup>14</sup>. La iluminación consistió en caer en la cuenta de que el idioma —como objeto de tratamiento aislado— era, en realidad, un asunto menor; pues lo verdaderamente importante era dotar al idioma de sus agentes específicos, que yo no podía situarse en la posición de meros maestros samihablantes, es decir, en una posición administrada por otros (cf. Eddy 1975). El nuevo objetivo no era ya hacer maestros, sino hacer maestros de maestros y, más aún, un orden político-administrativo escolar todavía inexistente. Para ello, no había que centrar el foco en la enseñanza primaria, sino a la enseñanza superior.

[Esa necesidad] no estaba en la mente de nadie y de ninguna manera en [quienes se encontraban en] el Ministerio. Debíamos tener una Escuela de Estudios Superiores (Nor: *Høyskole*, Sam: *Állaskuvla*), una escuela con el

---

<sup>14</sup>Un reflexión sobre el significado de estos eventos, claves en la construcción de las narrativas del sentido y el *self*, en Pazos (en preparación).

estatus de escuela de investigación<sup>15</sup>... ¿Y por qué era tan importante tener una escuela superior con ese estatus? Pues porque esa escuela ayudaría a [tener] personal, y tendría la misión de planificar los asuntos samis; pero daría también una formación en el que las proposiciones samis alcanzarían [el estatus] de una formación igualitaria... una formación completamente paralela; y no una formación noruega con un barniz sami.

Anton relata cómo esa aspiración empezó a ser expresada, en términos políticos, a partir de 1976, convirtiéndose en una "seria ruptura con lo que habíamos venido haciendo hasta entonces". "Por entonces era algo a bosquejar para el futuro, algo muy lejos de ser aceptado en el entorno político público", aunque —como indicase poco antes— fuera tratado más bien de forma callada, incluso como "a escondidas".

Anton cede ahora el turno a Edel, preguntándole por su experiencia de la situación una vez instituida la Sección Sami en la Escuela de Magisterio de Alta y, en [Guovdageaidnu], el Consejo Sami de Enseñanza (*Samisk Utdanningsråd*) para el que Edel fue nombrada directora<sup>16</sup>.

Para llegar a tener maestros samihablantes era preciso, primero, tener estudiantes samihablantes que buscasen ser maestros. Y, según la narración de Edel, el camino para romper el círculo vicioso no fue fácil: "había pocos estudiantes y, de hecho, ininguno que quisiera estudiar Sami!". Posiblemente, en esos años los samihablantes percibían el estudio formalizado de su idioma materno con **la misma perplejidad** que yo mismo sentí al emprender mi trabajo de campo, y que he mencionado más arriba.

**Conviene aclarar que** —al menos en lo que se refiere a mi experiencia como estudiante de Sami en la Universidad de Tromsø en el año 2000— la práctica escolar de esta enseñanza idiomática no es la que, por ejemplo, un estudiante hispanohablante pone en juego en la asignatura de Lengua Española. Mientras que ésta se orienta

<sup>15</sup> En el sistema escolar de [Noruega], las Escuelas de Estudios Superiores —de nivel universitario— pueden acceder al estatus de Escuela de Investigación (Nor.: vitenskapelig høyskole, Sam: dieđálaš állaskuvla) tras los correspondientes procesos de acreditación. Cuando escribo estas líneas (2019), la Sámi Állaskuvla todavía aspira a este reconocimiento.

<sup>16</sup> El Consejo Sami de Enseñanza fue instituido por el Ministerio de Iglesia y Enseñanza de Noruega en 1976 con el liderazgo de Edel Hætta Eriksen (Steen y Aarseth 1986:169), e inició su andadura en [Guovdageaidnu] con el establecimiento del secretariado en la localidad en 1977. En el año 2000 dejó de existir, y sus competencias fueron transferidas a la Sección de Enseñanza del Parlamento Sami (*Sametingets opplæringsavdeling*).

fundamentalmente al estudio de los fundamentos gramaticales y otros aspectos metalingüísticos —dándose por sentado que la persona no tiene ya por qué incorporar una *competencia práctica* del idioma hablado; las clases que yo recibí en Tromsø —en las que dos de los cuatro estudiantes tenían ya el Sami como idioma materno— se asemejaban más al formato escolar de los aprendizajes del segundo idioma. Ciertamente, había allí mucha gramática y análisis sintáctico, pero el entorno dominante era el énfasis en la práctica de la comprensión y expresión oral y escrita, incluyendo la asistencia a horas de laboratorio fonético.

A partir de 1978, Edel emprendió una tarea formativa durante nueve años, ofreciendo sendos cursos iniciales para samihablantes en [Guovdageaidnu], [Kárášjohka] y [Hámmarfeasta (Nor.: Hammerfest)]. Básicamente, se trataba de nutrir de maestros a las escuelas en los grados iniciales, aunque —en la misma dirección que acaba de señalar Anton— la "idea fundamental" era orientarse ya hacia la institucionalización de una Escuela de Estudios Superiores "especial sami"; aunque eso "llegaría después".

Durante ese período "intermedio" —continúa Anton— se fue creando la "responsabilidad de la Universidad de Oslo", adonde viajaron algunas de las personas que Anton había comenzado a formar "en el norte", entre otros —hoy presentes en ese acto de conmemoración—, Johan Daniel Hætta, que se integraría posteriormente como docente en la *Állaskuvla*, y Asta Balto que llegaría a ser rectora de la institución. De ellos fue Anton mentor en sus procesos de instrucción universitaria en la capital. "Y así, constantemente fue viniendo más gente". Anton recuerda que la idea de instituir una escuela superior fue cobrando forma en esos años, especialmente a partir de 1982, y fue tomándose "en serio" el proyecto de alcanzar para ella el estatus de Escuela de Investigación. También fue consolidándose la idea de que esa escuela superior debería estar situada en [Guovdageaidnu]. Esta última idea se presentaba difícil de llevar a la práctica, porque "había muchos que pensaban que —con una Escuela Superior ya en ejercicio en [Alta (Sam.: Álaheadju)], en la misma región de [Finnmark]— sería muy improbable" que una fundación geográficamente tan cercana entrase en la planificación estatal. Pero "en mi opinión, era un asunto factible; y ahora vemos que se hizo realidad".

Entre callados comentarios de reconocimiento de los asistentes — no exentos de una cierta ironía— Anton expresa el logro:



Y así, la Escuela Sami de Estudios Superiores abrió sus puertas en 1989, ¿fue en 1989? —duda Anton, entre risas—, con Jan Henry [Keskitalo], que había estado profundamente implicado en el desarrollo, como primer rector.

Jan Henry había recibido formación en la escuela de magisterio de [Alta].

Lo que también fue una hazaña. El que una Escuela de Magisterio noruega y noruegohablante (*Norsk-Norske læreskolen*) hubiera sacado a un sami como rector [de la *Állaskuvla*].

La experiencia de esos años cobró una dimensión excepcional para esas personas, en la medida en que constataron cómo los procesos incoativos que se habían iniciado en su imaginación institucional desde hacía casi veinte años empezaban a objetivarse en logros bien concretos. Pero el proceso específico que se estaba recordando hoy en esa cantina era uno entre muchos otros que —con otros ritmos— estaban teniendo lugar de un modo aproximadamente simultáneo. Es decir, que *un* logro no podía ser entonces considerado como nada realmente definitivo; y, de hecho, cada cierre llegaba a ser vivido como una nueva apertura hacia procesos aún no concluidos. La apertura de la *Sámi Állaskuvla* en 1989 "fue —en palabras de Anton— un presagio [de que se estaba iniciando] una tendencia completamente nueva".

Y entonces obtuve mi primera posición formal en el sistema formativo sami, al ser nombrado aquí director de proyectos de investigación. [...] Había estado profesionalmente implicado... y mi producción profesional [se había orientado] a legitimar la idea de que yo, de ningún modo, tendría nada que decir [en esa posición de dirección]. [...] El hecho es que vosotros estaríais a punto de realizar un desarrollo profesional y práctico, de manera que no hubiera nada por arriba ni nada al lado; un *non plus ultra*... nada por encima, nada delante, nada a los lados.

## **Alteridades**

Edel toma ahora la palabra para recordar el proceso de elaboración del "primer currículo [para la escuela] sami", que comenzó en 1984 tras decisión del Consejo Sami de Enseñanza. Anton y Jan Henry sentaron las bases. Y entonces, en 1985,

"nos llamaron a una reunión en Oslo, a la que acudimos también algunos samis (*sápmelaččat*)".

¿Y dónde [nos habían citado]? —Preguntó Edel— ¿Dónde nos pusieron?  
¡¡En compañía con los inmigrantes (*sirdolaččat*)!!

Me vi algo sorprendido al comprobar que este comentario, que inmediatamente *yo* interpreté como un gag —un golpe de humor en el transcurso del relato— era recibido en esa cantina sólo con una levísima —casi imperceptible— expresión de jocosidad. Hoy puedo comprender que, en ese acto conjunto de comunicación, lo que yo había entendido superficialmente como un gag de amenización transportaba en realidad un profundo sentimiento de auténtica ironía —*true irony* (Fernandez y Taylor 2001:22)—<sup>268</sup> ante los ejercicios clasificatorios del estado, es decir, ante sus prácticas de violencia simbólica.

Edel golpea la mesa para vindicar —tal vez aún hoy:

"¡¡Nosotros debemos estar en un lugar especial!!" porque —según dijimos— "nosotros tenemos un trasfondo completamente diferente cuando se trata de elaborar un currículo escolar. Mirad, nosotros somos indígenas y ellos son inmigrantes".

Nada debe llevar a pensar que esta vindicación de una alteridad diversa en su génesis y proceso de aquella en la que los había situado el estado expresaba una minoración de las demandas de <los inmigrantes>. Más bien, ese desencuentro con el estado —desencuentro prácticamente hecho cuerpo en esa *dislocación* del espacio de deliberación— expresaba la percepción, por parte de Edel, de una lógica estatal normalizadora, con severas limitaciones y restricciones para el reconocimiento de una diversidad de diversidades o alteridades. Expresaba, en suma, la crítica a unas autoridades estatales que categorizan como común todo aquello que les es heterogéneo, y que por tanto se rige por un principio del mínimo esfuerzo en materia de políticas públicas orientadas a la denominada <diversidad cultural>. En realidad, sería incluso inapropiado interpretar que ese "nosotros" pronunciado por Edel remitía a un grupo étnico compacto y alterno al grupo "*dáččat*". En ese diálogo que ahora se

realiza en la cantina de la *Állaskuvla*<sup>17</sup>, está claro que Anton —aún habiendo tomado una explícita posición distanciada de ese "vosotros" que no ha de tener a nadie "por encima, delante, ni a los lados"— es intensamente reconocido como una parte fundamental del "nosotros" de Edel. Pero esa importantísima sutileza que debe ser incorporada a una etnografía detallada, quedaba muy lejos del alcance de esa grosera clasificación estatal —y queda aún hoy muy lejos, también si tomamos en consideración las habituales interpretaciones de los procesos étnicos en nuestras ciencias sociales. *Al menos*, se trataba y se trata de que las autoridades estatales reconozcan que las relaciones con lo otro son múltiples, aunque las interpreten a través de un simplificado trazado a tiralíneas de los "grupos étnicos" o los "grupos de población". Esta posición de irónico minimalismo, que revierte por completo la jerarquía entre lo esencial y lo superfluo, es fundamental para comprender la historia de las posiciones negociadoras de personas como Edel en las últimas décadas.

Finalmente, consiguieron situarse en un "lugar especial", y, durante dos años trabajaron en la elaboración del currículo escolar<sup>18</sup>.

Lo enviamos a Oslo, y entonces se produjo una especie de *shock*: "¡De ninguna manera!". Dijeron: "¡Esto no es posible!" Aunque al principio lo habían autorizado [es decir, en 1984]... "Es demasiado caro... implementarlo en un plan *dáčča*..." Hicieron números y salía carísimo, y se debía añadir un plan de enseñanza idiomática en Sami... "Hay que hacerlo de forma especial... ¡Ni hablar!"

Sin embargo, poco tiempo después alguien formuló una pregunta sobre la cuestión en el Parlamento de [Noruega]. Edel no explicita de quién pudo tratarse, y seguramente el proceso que siguió a continuación quedó fuera del alcance de las personas de esa cantina. El caso es que el Gobierno del estado volvió a revisar el asunto, y el ministro reconoció la viabilidad del plan en 1987. "Y dos años después, en 1989, llegó la *Állaskuvla*".

<sup>17</sup> Un diálogo que responde de forma ejemplar a la noción batesoniana de *metálogo*, una "conversación [...] tal, que no sólo los participantes discut[e]n efectivamente el problema sino que la estructura de la conversación en su totalidad [es] también pertinente al mismo tema" (Bateson 1976:27).

<sup>18</sup> La datación es aproximada, debido a un lapsus de Edel, que mencionó "1968". 1986 es la fecha más probable.

Así que al principio nos autorizaron, y después prohibieron [el plan en el que] habíamos trabajado... Pero es así.. Y esta es la experiencia de otros que han trabajado [en otros asuntos], que... cuando se trata de llegar al ministerio... ¡¡hay que tener mucha paciencia!! No hay que quedarse con una respuesta, porque el "sí" se convierte en "no", y [parece] que debes desisitir...

Para ilustrarlo con su propia experiencia, Edel retorna años atrás hasta la década de 1960, cuando el asunto central era la posibilidad de enseñar en Sami en las escuelas de primaria. Como he indicado, para cuando [se permitió hacerlo en 1959](#), Edel ya venía anticipando el movimiento "trabajando a veces de forma ilegal"; pero para 1960 sólo el Consejo Escolar de [Guovdageaidnu] había solicitado la docencia del Sami —y no aún como lengua vehicular—: "dos horas a la semana, para enseñar el idioma a niños noruegohablantes".

Había una valoración muy, muy escasa del Sami... Si eran noruegohablantes, no sentían ninguna necesidad de estudiar [Sami]; así que el Consejo Escolar recibió respuesta del ministerio. [...] La solicitud debía ser rechazada porque del resto de los municipios no había llegado ninguna otra. Pero no desistimos, volvimos a solicitarlo una segunda y una tercera vez, [...] hasta que finalmente —[entrado ya el curso], en invierno— llegó el permiso. [...] Ese fue el problema con la escuela primaria y siempre con las instituciones samis, cuando ha habido que trabajar dirigiéndose al



ministerio. ¡Es tan difícil ganar esas voluntades! Y también lo sabéis vosotros, en la *Állaskuvla*, con cada institución sami..., el problema que hay.

Ante la escasez de libros en Sami, el primer uso de materiales escritos en el idioma en la escuela fue considerado en gran medida una responsabilidad de los maestros. Por entonces, "no había editoriales". Escribieron al ministerio para que les autorizase a elaborar materiales propios, lo que debía ser reconocido también legalmente. Riendo, Edel recuerda que la respuesta que recibieron fue —de nuevo— sorprendente: "debíamos <sup>402</sup>traducirlos [del Noruego] para que nos dieran ese reconocimiento". Se negaron, aunque tuvieron que usar esos libros



Go eai gávdno fága- ja  
fáddágirjjit, de dahkat  
mii ná...

*En noviembre de 2001 asistí en [Guovdageaidnu] a una conferencia para evaluar la reforma escolar que introdujo la denominada <escuela sami> en 1997, organizada por la Sámi Állaskuvla (Hirvonen 2003a, 2003b). En la sala donde se celebraba, los organizadores habían instalado una mesa con materiales escolares (imagen de la página anterior), muchos de ellos bilingües o en Sami, confeccionados por los propios maestros. Los carteles en la pared buscaban recordar los años de la transición a una escuela en Sami, cuando todavía los materiales escolares eran todos en Noruego. En el cartel alargado de la imagen de la página anterior, se lee: "La jornada laboral de los maestros a través de los tiempos". En esta página, detalle de cartel: "Como no había libros de las asignaturas, los hacíamos así...". En primer término, un cómic en Noruego con las copias debajo traducidas al Sami. Una mención previa de estos materiales, con otro propósito expositivo, se encuentra en Díaz de Rada 2013a:233.*

en Noruego hasta conseguir el permiso que reclamaban: usar sus propios materiales escritos, no traducciones de los libros de texto en Noruego. El ministerio insistió: el Consejo Sami de Enseñanza debía hacer la traducción, "pero [ni podíamos ni queríamos] traducir... ¡semejante estupidez!".

Anton toma la palabra para contar una anécdota que conecta con el relato de Edel, y que ilustra otro tipo de retórica de las autoridades del estado a la que penosamente venimos estando acostumbrados los ciudadanos de aquí y de allá. Esa retórica consiste en interpretar públicamente las aspiraciones programáticas de los entornos políticos como realidades ya logradas (Cruces y Díaz de Rada 1996b). Se trata de una tal vez intencionada confusión entre deseos y logros que, en su misma performatividad, conlleva el arriesgado ejercicio de introducir en la arena pública precisamente una legitimación de las aspiraciones que se pretende bloquear. Ese ejercicio es arriesgado —al menos para las indolentes autoridades que seguramente no desearían realizar ningún esfuerzo más que el de hacer la declaración de un logro aún no logrado—, pues la mera expresión de ese *éxito* todavía inexistente hace penetrar de un modo imprevisto en el espacio público la validez de la aspiración que aún ha de cumplirse.

Me apetece contar [ahora] una cosa sobre una reunión que tuvimos [...] en relación con el plan de magisterio de 1987. Teníamos una comisión en la que estábamos Jan Henry y yo [...]. Habíamos hecho una sólida elaboración del plan de enseñanza sami que fue —como tú has dicho [en relación con tu relato]— completamente rechazado. —Siempre sucede a la primera —indica Edel; —siempre a la primera, —repite Anton. El caso es que... —continúa Anton— ...fue algo divertido, porque cogieron y robaron partes de nuestro documento, y las pusieron en un documento general [introdutorio] para esa reunión, de manera que parecía que, en 1987, ya había realmente un plan de formación moderno y de futuro [...]. Pero si se ve retrospectivamente lo que sucedió, se aprecia que la gente de la escuela [...] estaba haciendo cosas que era correcto y natural hacer. [...] Y por eso después vinieron las reacciones, y la reacción que vino después fue que se llegó a considerar evidente que las cosas debían ser así [como las habíamos planificado].

Anton dedica aún unas palabras a fijar dos líneas de relación con las autoridades estatales que —en el contexto escolar, y por lo demás etnopolítico que nos ocupa— cobran una cierta relevancia como pautas de alcance general. En primer lugar, en sus palabras finales recupera el *leitmotiv* del conjunto de su relato, pero esta vez corrigiendo —literalmente, como vamos a ver— la interpretación monocultural de los logros.

La lucha emprendida como Escuela Sami de Estudios Superiores, y que se encuentra en estos trabajos para un plan de formación sami, ha tenido el resultado —para vosotros— de haber sido aceptada finalmente una escuela igualitaria, una oferta natural para la sociedad sam... —se corrige— para la sociedad noruega, una escuela [hecha por] los samis... una escuela sami para los samis, para que puedan desarrollar su cultura y sus talentos en igualdad de condiciones con el resto de la población.

Ese reconocimiento incluyente de las diversidades sitúa los logros igualitaristas de <los samis> como logros para el conjunto de la <sociedad noruega>. En la observación de las retóricas etnopolíticas en este campo esa forma de reconocimiento se cruzó en mi camino de forma recurrente, conformando el predicado de que <los samis> operan, en definitiva, como modélicos ciudadanos <noruegos>, al vindicar su alteridad en contexto igualitario.

Pero, en segundo lugar, Anton sugiere mantener una actitud que —de forma también recurrente— compensa o regula, en cierto modo, el carácter idílico de ese reconocimiento incluyente. En 2004 —y de forma intermitente a lo largo del proceso histórico— se reavivó un debate que había emergido ya desde el momento fundacional de la *Állaskuvla*. Si esta institución aspiraba a un reconocimiento <superior> como centro de investigación, y no sólo como centro de docencia, entonces —en opinión de algunas autoridades, fundamentalmente en la Universidad de Tromsø— su espacio natural tendría que ser esa universidad, por lo que no tenía sentido duplicar un centro de investigación situado en [Finnmark]. En este debate han venido tejiéndose los hilos de una compleja trama que toma a la territorialidad y a la etnicidad como temas dominantes; aspectos ambos que, en un plano aún más profundo de interpretación, se articulan con las retóricas

de autenticidad. Como ya hiciera Mai Britt Utsi tras recitar *Muohtačalmmit*, Anton trae la "lucha" al momento presente, invitando a los asistentes a ese acto a revisar las actuales declaraciones en el Parlamento de [Noruega] sobre la posibilidad de situar la *Állaskuvla* como una sección bajo la administración de la Universidad de Tromsø. Esa "vieja comprensión" —en palabras de Anton— reedita la posibilidad de que "una escuela sami llegue a convertirse en una moderna escuela noruega con un barniz sami". La pauta aquí es la de alentar una actitud en permanente guardia o de sospecha (cf. Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006) ante las autoridades del estado y sus agencias, que toma como fundamento una perspectiva temporal de largo alcance. En un entorno de prolongada discriminación estructural (Johnsen 1997), ni siquiera los evidentes logros igualitaristas conseguidos a lo largo de unas pocas décadas deben conducir a bajar la guardia (Díaz de Rada, en preparación 2).

### **Pertenencia**

Tras el diálogo entre Edel y Anton, uno de los docentes de la *Állaskuvla* presenta brevemente el programa que vendrá a continuación, incluyendo el menú de la comida. "La verdad es que no sé cuál será el pescado... —confiesa— pero ya lo veremos". Aprovechando una reciente estancia del profesor Jon Todal a la [República de Komi, Rusia], Mai Britt Utsi le ha pedido que prepare una intervención para este acto de la *Állaskuvla*. Jon Todal es profesor en la institución, especialista en idiomas minoritarios del tronco finougrijo, y en las derivaciones que tal especialidad conlleva en el ámbito de la reflexión sobre los derechos idiomáticos de los <pueblos indígenas>. En noviembre de 2004 viajó a [Komi], donde entró en relación con la Universidad Estatal de Syktyvkar, la capital de la república. Jon —cuyo idioma materno es el Noruego— se dirige a los asistentes en Sami para hacer un relato menos académico que festivo y distendido de su experiencia.

Su presentación, amenizada con fotografías tomadas en una "aldea komi", discurre por el cauce de las analogías entre "los komis" y "los samis" —quienes "también viven en pequeñas aldeas"—, empezando por la circunstancia de que los idiomas de ambos "pueblos" forman parte del mismo tronco idiomático.

Punto de  
retorno a la  
mención del  
anudamiento  
de tiempos  
en El ethnos  
en las  
formas...  
630



Ante esa audiencia, Jon Todal ofrece una alegoría que —como corresponde al género discursivo— dice más en lo implícito que en lo propiamente mencionado, en todo caso pretextual. Una fotografía que muestra a una mujer en la "pequeña aldea Komi" llevando el peso de la leña para el frío invierno, produce en los asistentes la clase de placer interpretativo que sólo puede aportar la ironía, en ese entorno de recepción extremadamente sensible a la tematización de las desigualdades de género en los <pueblos indígenas>, y particularmente en [Sápmi]. Las circunstancias análogas entre ambos "pueblos", mencionadas en el discurso literal —"allí también hay una barbaridad de nieve" o, ante la imagen de una cuerda de la que penden las prendas congeladas, "aquí veis el secado de la ropa"— sólo cobran sentido porque, en ese Día del Pueblo Sami, se está evocando la desolación provocada por las políticas soviéticas en esos territorios septentrionales; una desolación compartida por "los komis", por "los samis", y por muchos otros. Cobra sentido, también, en la implícita advertencia de que, quienes habitan los confortables territorios <samis> de los estados del bienestar —[Noruega], [Suecia], [Finlandia]— deben tener bien presentes las condiciones —generalmente periféricas en esta periferia— de los <samis> que habitan en [Rusia], y más aún del resto de los <pueblos indígenas> en el planeta. Esa desolación se hace patente ante una fotografía de una desvencijada y ruinoso "casa tradicional en la que hoy viven", construida en madera con sus propias manos, y que alienta la pregunta de Edel: "¿todavía hoy?". Jon reconoce que sólo pasó un día allí y que durante su estancia

Localización de [Syktyvkar], capital de la [República de Komi, Rusia]. La [Península de Kola (Sam.: Guoládatnjárga)], donde se encuentra [Lujávri (Rus.: Lovozero)], es la referencia más oriental de las zonas incluidas habitualmente en [Sápmi]. Rótulos añadidos al mapa base y localizaciones de *Google Earth*.



residió en la capital: "desconozco cómo es la vida en esa aldea de Komi".

Pero no se trata ahí de someter a prueba un hecho de conocimiento, sino de propiciar, a través de la figuración de esas imágenes, un acto de reconocimiento. De entre las imágenes traídas por Jon Todal, las más potentes no se encuentran en las fotografías, sino en un texto de la poeta Galina Boutryeva a quien conoció durante su estancia en [Syktyvkar], nacida y criada en esa aldea de la casa ruinoso. En su forma, el texto del poema está construido como una imagen visual —como si la autora trajera sus recuerdos al mirar, ella misma, una vieja fotografía; o tal vez, haciéndolo en la práctica de la escritura. Jon Todal lee su propia traducción del Ruso al **Nynorsk**:

205

---

**Imágenes de la patria**<sup>19</sup>

Galina Boutryeva

---

Que en un pequeño lugar<sup>20</sup> ya no  
se recuerde a los que allí han vivido antes  
y han entregado su vida,  
es fácil de comprender,  
pero también es doloroso.

En los pensamientos debo involuntariamente  
llenar el pequeño lugar con los que estabais antes  
—la gente de hace cincuenta y sesenta años.

Sólo en vuestra compañía

yo reconozco

mi hogar.

Está la vieja Anna

(San Pedja Aney, como decía la gente),

que se ha ganado la vida en el horno,

es alta y, con el paso de los años, más delgada;

es paciente

calienta suavemente mis relatos

en las largas veladas de invierno

tras un enorme horno ruso.

Un poco a nuestra derecha está

una extraña mujer,

ni Avdotyja

ni Evokiya, como pone en su pasaporte,

(sino Odey Bob<sup>21</sup>, como decía la gente).

Un poco desorientada se desliza con nosotros

en sus enormes *valenkies*<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Título en Nynorsk en la traducción de Jon Todal: *Heimlandsbilette*. El texto que ofrezco aquí es una traducción del texto en Nynorsk. He traducido *heimland* como *patria*, en el sentido más netamente local y próximo de la palabra; el sentido preciso de ese título es *Imágenes de mi lugar*, es decir, del lugar <en el que nací y me crié> (cf. Camazón, en preparación). He preferido *patria* —con sus posibles connotaciones etnonacionales— porque ésa es la acepción generalizada de la palabra en Noruego (tanto en Bokmål —*hjemland*— como en Nynorsk —*heimland*). Lo he hecho así porque esas connotaciones son válidas para interpretar el texto de que se trata —la traducción de Jon Todal, no la versión original en Ruso— y, sobre todo, la situación de enunciación en la cantina de la *Állaskuvla*.

<sup>20</sup> *Pequeño lugar*: *landsby*, un núcleo pequeño de población, especialmente si es campesina.

<sup>21</sup> *Avdotyja*, *Evokiya*, *Odey Bob* son nombres propios de la persona referida.

<sup>22</sup> *Valenki*: bota de fieltro. Es palabra del Ruso: *ва́ленки*.

Valiente se desliza a lo largo  
del lago helado  
para alegrar a los niños que miramos.  
Y es dichosa.  
Un poco a nuestra izquierda  
está Anastasia Semenova  
(Sarga Nasta, como decía la gente).  
Puede recitar poemas  
de Pushkin y Nekrasov.  
Ahora está delante de su nueva casa  
con una mirada crítica,  
y sin duda ha encontrado algo  
que censurar en el trabajo del carpintero.  
Uno la puede llamar la contable principal.  
Está el abuelo Ivan,  
un hombre viejo de barba gris  
como Dios,  
coetáneo de Stalin  
al que ha sobrevivido,  
o está harto de ello  
o esconde la alegría  
de haberlo superado<sup>23</sup>.  
Está la tía Glafira,  
no vive lejos de nosotros  
con sus cuatro hijos.  
Ha llegado a los cuarenta,  
pero parece mucho más mayor  
tras haber cumplido cierta cantidad  
de obligaciones para con los hombres.  
Pero al ver a la tía Glasja  
(Grapira, como la llamaba la gente)  
azul y desnudo,  
ahí vivía  
entero para ella  
su hijo muerto.

Está mamá  
(Daney San Vera, como decía la gente)  
va al arroyo tras el agua,  
y un potro de sólo tres días  
la sigue,  
y en mi corazón  
siento una chispa  
de celos  
(¿hacia el potro? ¿hacia mi madre?  
—no lo sé muy bien).  
Está papá  
(Vasil Vas, como decía la gente)  
se ha hecho un hacha  
y está sentado en el armazón de madera nueva de pino  
en la que será nuestra casa,  
tiene la mirada perdida hacia lo lejos  
y algo le ronda la cabeza.  
Tal vez recuerda  
cómo viajó a Arcánge  
para hacerse chófer  
y cómo regresó  
con los bolsillos vacíos  
(papá tenía el corazón sombrío),  
cree que podría haber sido  
un buen chófer  
porque era un hombre de buen trato.  
Mi corazón sangra  
cuando recuerdo.  
Me golpea con que  
dentro de algunos años  
me encontraré con el alma  
del pequeño rubio  
que ahora viene en la bici hacia mí  
por la recién construida acera de madera  
de Yortymdyn...  
Y que él,  
como yo ahora,  
ha regresado aquí

---

<sup>23</sup> Risas en la cantina de la *Állaskuvla*.

ya en el siglo XXI  
para llenar el lugar  
con gente de hace ochenta o noventa años

porque sólo en vuestra compañía  
reconocerá su  
hogar.

---

Según ha comentado Jon Todal antes de su lectura, "este poema no trata solamente de la situación de la autora, sino de su pertenencia (*gullevažvuohhta*)". Y, ciertamente, esa podría ser una buena palabra para comprender de un solo golpe lo que está haciendo esa gente en la cantina de la *Állaskuvla*. El espejo alegórico de las evocaciones de Boutyрева se refleja en el espejo alegórico de esa narrativa de Anton, Edel —y todos los demás. Relatos que construyen pertenencia. Esa construcción de pertenencia evocada es, sin duda, un hilo inevitable y tal vez dominante de los discursos del ethnos; un género de prácticas que transita a través de la expresión de una memoria de orígenes incoados.

### **En la Casa de la Cultura**

Poco después fui a la Casa de la Cultura, donde —según el programa organizado por los chavales de la escuela infantil— se había abierto el café a la una de la tarde. No llegué a tiempo para el inicio del evento en el salón de actos,



*Público asistente a los actos de la Casa de la Cultura*

programado como una "conmemoración" (*Ávvudeapmi*), pero acababa de empezar.

Llegué a la Casa de la Cultura cuando una selección de diez cantantes del *Dimitri Joavku* —ataviados con el *gákti*— concluían en ese momento una breve interpretación. Un salón abarrotado ofrecía un fuerte contraste con la modesta convocatoria de la celebración en la *Állaskuvla*. Anudado con experiencias bien concretas, ese ethnos histórico, transnacional, universalista, trascendido por la memoria de otros <pueblos>, que había sido representado en la cantina de la *Állaskuvla*, daba paso ahora a una plena encarnación del ethnos en clave de [Guovdageaidnu].

Los presentadores del acto están leyendo el programa de la jornada, en Sami y en Noruego. Presentan al grupo *Nuorra Juoiggit* (Jóvenes Cantantes), una formación creada en la escuela infantil, en el entorno de la instrucción musical que se ofrece en el currículo. Interpretan un *luohti* armonizado a cinco voces, y, a continuación, el que su maestra compusiera a uno de sus hijos, con el título *Riegádan* (*Nacido*).

El *luohti* (Pl.: *luođit*) es una forma melismática, generalmente con una base melódica pentatónica que se desarrolla sobre un motivo sencillo. En sus expresiones más habituales, ese motivo es evocado con la mención de una o unas pocas palabras. Los motivos son variables y remiten a figuras concretas, muy menudo con la única mención de un nombre propio: nombres de montes y otros lugares reconocibles, nombres de animales familiares, y, en la forma que podría considerarse más estándar, nombres personales. El *luohti* es un dispositivo de memoria intersubjetiva. Es inseparable del conoci-



*Los presentadores*

miento social de quien lo interpreta —y eventualmente de quien lo escucha—, así como del reconocimiento. En esa forma más estándar, el *luohti* es habitualmente un don, un regalo que los padres u otros parientes significativos componen al recién nacido y que lo acompañará, con la mención de su nombre, a lo largo de su vida. Por eso, el repertorio de *luodit* incluye una interminable lista de nombres personales que designan a la canción —dándole título— y a la persona. Esos *luodit* personales condensan en su forma y uso toda la lógica del don, y podríamos decir que lo hacen de forma paradigmática (Mauss 1979). Se reciben del otro, con quien se está en profunda y permanente vinculación, y se dan al otro; pero —en la más genuina versión de la prestación generalizada— aquél de quien se recibe y aquél a quien se da representan simultáneamente a una persona y a una comunidad, la de los que le han dado a uno la vida y la de los que vendrán después de uno. Cantar a alguien su *luohti* es, ante todo, honrarle personalmente, reconocerle en toda la densidad de posibles significados de la palabra. Se dice que se considera inmoral cantar el propio *luohti*, pues el regalo no puede consistir en un acto de reflexividad y exige, para ser efectivamente noble, un acto recíproco; "aquél que canta su propio *luohti* morirá pronto" —me advirtieron, con la ironía que acompaña a las creencias de las que se piensa que forman parte del pasado.



Nuorra Juoiggit,  
en un momento de  
su actuación

El arte de la interpretación del *luohti* se simplifica notablemente en sus versiones polifónicas o armonizadas. Su dificultad consiste precisamente en el abrumador ejercicio de precisión que exige a la memoria musical del intérprete solo. Armonizadas o en monotonía simultánea, las voces de los unos y los otros se apoyan, dándose recíprocamente referencias rítmicas y melódicas: el espacio tonal, la respiración, y en definitiva la expresión del conjunto dejan menos margen a la condición improvisatoria del género, que en las versiones monódicas es una marca fundamental. Especialmente en los eventos públicos, la *performance* del *luohti* viene marcada inevitablemente por una condición de certamen. En esas ocasiones, el cantante solo, sin otro apoyo que su voz y su memoria, se enfrenta a un ejercicio de riesgo —tanto más cuanto más nutrido es su repertorio, y por tanto cuanto más intensa es su condición de especialista. En el concierto de *luohti* al que asistí durante la Semana Santa de 2010, el cantante presentaba la pieza con la mención del título y luego comenzaba a cantar. Uno de ellos dijo el título y quedó unos segundos en silencio con los ojos cerrados ante un público que esperaba la voz. Prolongando el silencio que invadía la sala, bajó la cabeza y finalmente desistió: "no viene —comentó, iniciando una distensión—, cantaré este otro". Cuando escuchas *un luohti* te faltan aún elementos para comprender esa situación, que cobra sentido sólo cuando llegas a saber que ese cantante puede cantar centenares de *luodit*. Acertar con precisión —a capela— en una de esas composiciones organizadas en torno a una sobria economía de recursos tonales y rítmicos, y mantener la tensión de la ejecución sin otro apoyo que el arte improvisatoria: ése es el ejercicio de riesgo. También ahí, en esa ejecución a cinco voces de *Nuorra Juoiggit* noto que los chavales entran con dudas, y anoto "como que no arrancan".

Por segunda vez en el día, el alcalde dará un discurso, esta vez dirigido a una audiencia más general. Ese discurso es una variación del que dirigiera a los escolares a primera hora de la mañana. La variación presenta un matiz más vindicativo, con un recuerdo para las acciones emprendidas en torno al caso Alta que, a principios de la década de 1970, expresaron una clara inflexión en las relaciones etnopolíticas. Ese recuerdo también es evocado en [Oslo] en este mismo Día del Pueblo Sami en el [discurso](#)<sup>259</sup> que dirige el presidente del Parlamento Sami, Sven Roald Nysto, ante el Parlamento de [Noruega], invitado para festejar la introducción de la nueva norma oficial de exhibir el 6 de febrero la Bandera Sami en todos los edificios del

Escucha aquí el *luohti* a dos voces *Mátki* (*El viaje*), interpretado por Petra Biret Katarina Magga-Vars y Mathis Ole Vars.

Puntos de retorno a:  
 El ethnos en las formas del discurso...  
 464  
 El *gákti* y las ropas  
 301  
 ¿Dónde está la frontera?  
 254  
 Immersed in the flow...  
 1129

estado. El alcalde recuerda también los "retos" pendientes. Entre otros, el mantenimiento de "las relaciones entre los samis por encima de las fronteras interestatales". Ese matiz más vindicativo es compensado, sin embargo, por la mención expresa de una voluntad de concordia, la misma apelación a la "tolerancia" que —en la escuela— conectase con la censura del *mobbing* entre los chavales; y que también ha incluido el presidente del Parlamento Sami en su discurso en [Oslo].

Acabado su discurso, el alcalde en funciones transita hacia el momento en el que el municipio gana todo su protagonismo, para leer el acta de concesión del Premio Cultural, emitida por el Gobierno Municipal. Al leer el acta, conmuta el idioma —dado que "estamos en un lugar bilingüe" y "es muy importante que se hable también Noruego":

El Gobierno Municipal ha decidido que el Premio Cultural se conceda a una persona que se ha implicado mucho en la sociedad y en la cultura del municipio de Kautokeino. El premiado posee un minucioso conocimiento de la cultura sami *fastboende* [es decir, en Sami, de los "*fásta ássit*"<sup>811</sup>], en la que la pesca y la caza son conceptos centrales. Durante muchos años, esta persona ha estado comprometida con el trabajo organizativo del municipio. Entre otras cosas, ha sido miembro incansable de la Asociación de Cazadores y Pescadores [...]; y presidente de la Asociación de Tiro de Kautokeino durante diez años. Ahora se cumplen veinticinco años desde que el premiado iniciase una jornada deportiva especial que inspiró a la gente para coger la bicicleta. En ese día ciclista participa cada año [gente] de todo el país [Noruega] por encima de las fronteras municipales; decididamente, una gran manifestación masiva que congrega cada año a más de mil participantes [...].

Ya entre aplausos, que arrecian conforme se revela el nombre, sube al escenario Isak Thomas Triumpf, en el que se concitan de forma modélica todas las reverberaciones que la actividad hoy transformada de los "*fásta ássit*" tiene en el espacio del deporte; y, con ellas, las que conforman en la actualidad una difusa continuidad entre las prácticas en otro tiempo productivas y laborales de la explotación de la tundra —la caza y la pesca, entre otras— y las prácticas clasificables como de <ocio deportivo>. El "general de la bici" —como le dice la





*Un periodista de la Radio Próxima de [Guovdageaidnu] (Guovdageainnu Lagašrádio), de espaldas, entrevista a Isak Thomas Trumf, inmediatamente después de haber recibido el galardón*

gente, en palabras del alcalde— recoge el premio con una dedicatoria para los colegas del Cuartel del Aire que le ayudan en la organización del día de la bicicleta: "voy a recordar el Día del Pueblo Sami todavía más que antes".

Al término del acto de entrega del premio se va haciendo más notoria la presencia de los medios de prensa — que han estado todo el día cubriendo las diversas situaciones de la celebración—, arremolinados ahora al pie del escenario con sus cámaras, y formando comitiva, después, en torno al premiado y otros protagonistas de la jornada.

Tras ese acto, las chicas y chicos de la organización preparan el escenario para la proyección de una película clasificada como "familiar", una producción de ese mismo año 2004, secuela de segunda generación de una larga y popular serie de comedias basadas en la banda de atracadores de Olsen, *Olsenbanden*.

Muchos de los asistentes se dirigen a un evento de juegos para los más pequeños, y muchos otros al espacio en el que pueden servirse comida —aquí sí: estofado de reno— y café con pastas; y a hacer, tal vez, lo que les había aconsejado el alcalde poco antes en su discurso, en una apelación al componente más intensificador y comunitario de estas *performances* del ethnos en versión [Guovdageaidnu]:

A veces, los padres no tienen mucho tiempo para estar con los niños; pero si nos fijamos, a través de las relaciones entre las personas... cambia la

sociedad. Es bueno pensar que, en Guovdageaidnu, es aún muy fuerte la relación entre las generaciones; debemos pensar en qué dirección va cambiando nuestra sociedad [...]. Por eso deseo que tengamos una tarde agradable, y que podamos usar nuestro tiempo para estar los unos con los otros.

Entrada ya la tarde en la cafetería de la Casa de la Cultura, y después de lo que he descrito aquí por fuerza parcialmente, cuesta creer que hoy haya sido un día oficialmente laborable, aunque el Día del Pueblo Sami en [Guovdageaidnu] sea —a juzgar por algunas comparaciones explícitas— una fiesta menor en relación con el papel preponderante que tiene la Semana Santa. Durante esa semana se concitan dos rasgos, sólo aparentemente contrarios, que el Día del Pueblo Sami no alcanza a poseer: una fuerte intensificación del orden de los sentidos vinculares más inmediatos, y una notable presencia de turistas que, con sus tiempos vacacionales habilitados en sus lugares de procedencia, recuerdan —más aún que el despliegue mediático de hoy— que nada escapa a los [desbordamientos](#) globales en nuestro mundo (Cruces 1997).<sup>1105</sup>

Atención: Este vínculo conduce a la pieza *Immersed in the flow...*, y su punto de retorno está al final de la pieza

Punto de retorno a [¿Dónde está la frontera?](#)  
253

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

## En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en el escritura antropológica

Esta pieza es una versión ligeramente modificada del capítulo homónimo publicado en el libro editado por María Cátedra y María José Devillard en 2014, *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*, pp. 181-200. No incorporo este texto a esta monografía como "Estudio previo" (aunque desde luego lo es), debido a la centralidad que ocupa en las estrategias básicas de mención de los etnónimos en todos mis textos. Es decir, todos los que, bien por no ser traducciones de textos jurídicos o por no ser expresiones literales de las personas del campo, forman la parte más clara del entorno *etic* de mi investigación.

...Hay muchos pueblos de muchas gentes de los de su generación, que tienen guerra con los indios que se llaman chimeneos y con otras generaciones de indios que se llaman carcaraes; y que otras muchas gentes hay en la tierra, que tienen grandes pueblos, que se llaman gorgotoquies y payzúños y estarapecocies y candirees... (Cabeza de Vaca 1999 [1542]:274).

Los más peligrosos de todos los ídolos son los *del foro*, que llegan al espíritu por su alianza con el lenguaje (Bacon 1984 [1620]:48).

[...] La utilización de unas palabras y unas oposiciones que sirven para clasificar, es decir, en este caso para *producir grupos* depende de la situación y, más concretamente, de la función perseguida a través de la producción de clases, movilizar o dividir, anexionar o excluir (Bourdieu 1991:144).

En relación con el [...] problema de la categorización de los privilegiados, surge la cuestión del derecho a aplicar categorías a un "otro", con las que muy bien puede sentirse incómodo, y que, además, pueden ser desventajosas. [...] El derecho a la "categorización heroica", recordando a Vico (para quien el papel de los héroes de la imaginación consiste en categorizar el mundo), ha sido desde hace mucho tiempo central y normal en la investigación y la comprensión social. Pero es una característica de los tiempos irónicos en los que vivimos el cuestionar tal derecho, y el sugerir la inadvertencia o las agendas ocultas que pueden hallarse presentes en tal derecho (Fernandez y Taylor Huber 2001:13).

Habría una forma de evitar todos los problemas que plantearé aquí. Bastaría con usar, en las sucesivas capas de escritura desde los cuadernos de notas hasta el texto final, los dos conjuntos de etnónimos más amplios utilizados por las personas en el campo: {*sámi*, *sápmelaš*, *lapp*, *same*} para referirse a las personas en el entorno de las poblaciones históricamente colonizadas, los <samis>; y {*dáčča*, *norgalaš*, *norsk*} para referirse a las personas en el entorno de los colonizadores, los <noruegos>, entre otros. Bastaría usar esas palabras de forma unitaria, tanto para formular mis ideas descriptivas y analíticas como las ideas producidas por las personas del campo. Hacerlo así, como en las sonoras denominaciones de Cabeza de Vaca, ahorraría muchas incomodidades. No tendría que pensar en las sutiles diferencias inscritas en el uso habitual de las palabras de uno y otro con conjunto; ni molestarme en aclarar que alguien identificado como <*sámi*> es también, en [Noruega], identificado como <*norgalaš*>, pero no como <*dáčča*>, palabra que designa regularmente a los <noruegos> que no son identificados como <samis>. En fin, un uso aporético de los etnónimos ayudaría a producir un discurso llano y estable acerca de las <identidades> de unos y de otros.

Puesto que los etnónimos forman, quizás, la parte más notoria y fundamental de lo que José Luis García denominó "convencionalismos de pertenencia y exclusión", no haré sino ofrecer algunos apuntes a esta línea por él trazada:

Las fronteras administrativas suelen articularse en una estructura segmentada que las hace locales, regionales, nacionales, etc. Las fronteras étnicas, cuando no coexisten con las anteriores, se marcan con convencionalismos sociales de pertenencia y exclusión. Las reflexiones que siguen están basadas en un supuesto aplicable a ambos tipos de delimitaciones: la inadecuación de la práctica antropológica de tomar los límites de uno u otro tipo como delimitadores epistemológicos de sus unidades de estudio (García 2001: 23).

## **Etnónimos**

Los etnónimos son palabras. Cuando alguien las pronuncia con valor de sustantivo, <*sámi*>, <*norsk*> —<sami>, <noruego>—, realiza la operación primaria

de la retórica étnica. Cada uno de esos sustantivos, en cada uso, tematiza un proceso (Kockelman, 2007). En los lugares de mi trabajo de campo no ha sido difícil tomar conciencia de esta idea aparentemente abstracta. Tales palabras son hoy signos de un habla común, pero basta hablar con la gente algún tiempo sobre ellas, para ser advertido: <sámi>, <sápmelaš>, <dáčča>, pueblan los discursos de etnicidad desde un pasado reciente; y quienes han cumplido los sesenta recuerdan que su presencia en los discursos públicos se ha hecho progresivamente intensa, especialmente con el despliegue de las políticas de reconocimiento e institucionalización etnopolítica de una minoría secularmente subordinada.

El proceso que esas palabras tematizan es tan complejo como cualquier otro buen objeto etnográfico. Ninguna etnografía puede eludir esa complejidad con la simple mención de las palabras. Unos trazos bastarán para hacerse una idea.

Hablando de la gran celebración de la Semana Santa en [Guovdageaidnu], una mujer me movía a imaginar lo que algunos años después pude ver: "por todas partes puede verse mucha gente vestida con ropas samis". Con valor de adjetivo, el etnónimo se subordina aquí de una forma precisa a la acción de quienes visten esas ropas. No funciona, por tanto, como una propiedad predicada acerca de las personas en su totalidad, un sustantivo totalizante de <identidad>, sino como una más prudente atribución pertinente para la elección de su vestuario. Un predicado de la acción, y no un predicado de <identidad> personal (cf. Díaz de Rada 2010), es todavía más claro en la siguiente formulación, que me expresó la rectora de la *Sámi Állaskuola* (Escuela Sami de Estudios Superiores), donde yo impartía unas clases de Español: "*dat lea sámiásahus; ii leat, dego Romssa Universitehta, dárouniversitehta*" —"ésta es una institución sami; no es, como la Universidad de Tromsø, una universidad noruegohablante". "Sámi-", "dáro-", con valor de adjetivo, caracterizan en este caso a las prácticas idiomáticas promovidas por esos centros docentes. Y, si hay un <español> que ha podido aprender a hablar Sami, va de suyo que nada hay en tales atribuciones que esencialice, por sí mismas, la identidad de las personas de esas instituciones en su totalidad.

Un análisis matizado de los discursos de las personas del campo al usar este tipo de palabras, y al reflexionar metalingüísticamente sobre esos usos, sería suficiente para toda una monografía. Ante esta diversidad de usos y matices advertida por esas personas y aquí sólo apuntada, ¿podría un etnógrafo permitirse esencializar más intensamente que ellas?

Punto de  
retorno a  
¿Dónde está  
la frontera?  
210

### **La cámara no se ve**

Puesto que nombrar es tematizar un proceso sustantivándolo momentáneamente, nombrar es también —inevitablemente— reificar. Al apuntar hacia lo nombrado, la operación de nombrar —como la operación de la cámara en el cine— no se ve. Por eso tendemos a creer, como indicó Gardiner en su estudio de los nombres propios, que lo nombrado "es el significado de la palabra, aunque, bajo un análisis certero, nunca puede serlo" (Gardiner 1957:35, cf. Kockelman 2007:386). Y por eso, cuando se trata de etnónimos y otras formas nominales análogas, es preciso seguir la advertencia de Marcus Banks: tratamos con "*categorías* [...], no con poblaciones" (Banks, 1996:142).

Hay nombres y nombres. No todos parecen tolerar del mismo modo la condición procesual de lo nombrado. Hay nombres que evocan procesos tanto como un nombre puede llegar a hacerlo: *tiempo*, *música*, *proceso*. Thomas Hylland Eriksen recogió una idea de Gellner para destacar que, de entre todos los nombres, los que designan categorías étnicas pueden ser especialmente resistentes a la entropía (Eriksen 1991:141). Su firmeza acaso se deba al hecho de constituirse en marcadores muy axiomáticos de la vida social, pues operamos con ellos para orientarnos en el quién es quién. Su forma de operar como signos es también esclarecedora. Los etnónimos son —siguiendo a Gardiner— nombres del tipo que denominó *proprios comunes* (Gardiner 1957:19).

Al ser nombre propio, el etnónimo es una "palabra [...] que identifica a su objeto solamente en virtud de su sonido" (*Ibid.*:37). La eficacia práctica del nombre propio, como operación de identificación, consiste en su pertinente incorporación a la persona u objeto de que se trata. Si con "José Luis" invoco a José Luis García, entonces su significado es, en este caso, inequívoco como práctica de identificación. Pero al ser también nombre común, ese sonido en que consiste el etnónimo posibilita la desincorporación. Muchos seres

humanos u objetos son entonces invocados bajo el dominio del nombre. Del nombre propio —se dijo— no puede derivarse una cualidad abstracta debido a su condición estrictamente incorporada. El "perrito Fido" de Jakobson es ejemplo paradigmático:

El significado general de palabras como *perrito*, *perdiguero*, *sabueso*, podría indicarse por medio de abstractos como perriticidad, pediguerez, sabuesidad, mientras que la significación general de *Fido* no podría calificarse de ese modo (Jakobson 1985: 309).

Discutible ya para "Fido", es condición de los etnónimos, como nombres propios comunes, el facilitar precisamente esa clase de desincorporación, derivando en evocaciones abstractas, y por ello, universalistas: <*sápmelašvuohhta*> (<samicidad>). Aunque pueden servir también en determinados casos a un propósito analítico, esos sustantivos abstractos derivados de etnónimos forman la base de toda ideología etnista, pues apelan a un significado desencarnado. También nos hacen caer, a los antropólogos, en la trampa de la <identidad> del pueblo, en el supuesto —sólo ocasionalmente sensato— de que existan *en la cultura* los rasgos que, eventualmente, predica la categoría etnonímica.

Punto de  
retorno a la  
mención en  
nota del  
nombre  
propio  
común  
476

### **Performatividad, incoación, taskonomía**

La forma de significar de estos nombres propios comunes sólo puede ser bien abordada abandonando de una vez por todas el modelo saussuriano del signo, el que asume que las palabras, entendidas como significantes, llevan asociado un significado. De hecho, al confrontarse con el problema del nombre propio ese modelo se hunde, y emerge, como en tantos otros casos, la validez del modelo de Peirce (Díaz de Rada 2013a). Todo el significado de esas palabras se agota en sus usos pragmáticos, en su aplicación a la vida, en su pertinencia para identificar: "[...] el poder identificador del nombre propio es, en sí mismo, 'significado'" (Gardiner 1957: 32).

¿Qué significa *José Luis*? ¿Debería ahora relatar toda mi experiencia con él desde que le conocí en el año ochenta y tres? Todos esos años son muchos para tomarse en serio a Saussure. Si le pedimos demasiado al signo, como hizo el lingüista francés, llegamos a la conclusión de Bertrand Russell: ese signo no significa nada. Pero si le pedimos lo que hay que pedirle, como

hizo Peirce, entonces llegamos a la conclusión inversa: el signo significa todo su uso, toda la experiencia de su uso. Y, puesto que no hay todo sin imaginación del todo, no hay signo —con excepción, tal vez, de los puramente intensivos de los lenguajes formales— sin [incoación](#) (Fernandez 2006b). Como ningún otro signo, el nombre propio muestra la apertura de la significación. "Los nombres propios aportan meramente la clave para la información" (Gardiner 1957:32). Y así lo hacen estos dos conjuntos de palabras, entre otros, en su doble condición de nombres *proprios comunes*: {*sámi, sápmelaš, lapp, same*}, {*dáčča, norgalaš, norsk*}.

Indagar en el significado de los etnónimos es indagar en su carácter taskonómico (Dougherty y Keller 1982). Son nombres *insertos en una tarea*: identificar. Nos servimos de esos nombres, como nos servimos de los espejos retrovisores del coche, para identificar referencias y calibrar nuestra acción en relación con ellas. Su significado sólo existe por referencia a la experiencia de sus usuarios. Cualquier torsión ejercida de antemano sobre el significado de esos nombres por parte de quien estudia la acción de esos usuarios es inadecuada. Maribel Jociles ha mostrado ese anclaje funcional en un caso análogo, al ilustrar cómo el *nom de la casa* en diversas zonas de Tarragona sirve de guía para la identificación de las personas en el cambiante proceso de pertenencias domésticas vinculadas a la residencia, la herencia y el matrimonio (Jociles 1989:215). Destinados a orientar el conocimiento social en una comunidad de práctica —como los nombres de los lugares entre los lugareños (Helander 2008) o los nombres de los animales en la trashumancia del reno (Sara 2003:126, Paine 1994:22)—, esos nombres valen, precisamente, por su constancia formal y por su permanencia. Han de ser, aunque pase el tiempo, idénticos a sí mismos. En caso de neolocalidad —escribe Jociles— *Ca Valentí* muda sólo moderadamente, lo mínimo posible, en *Ca Valentinet* (Jociles 1989:215).

Y así, la identidad del nombre propio —fijada con la mayor firmeza como lo están los espejos retrovisores— puede llegar a ilusionarnos con la ficción de la <identidad> de lo que incoan. Nadie —quizás con la excepción de los burócratas y de [los antropólogos ansiosos por encontrar constancias](#) (Díaz de Rada 2008)— opera siempre con <sup>241</sup>el supuesto de tal ficción (Jiménez Sedano 2011b:2694). Y cuando alguien opera con ella, esa forma dis-



cursiva merece toda nuestra atención como forma específicamente cultural, que ha de ser entonces abrazada por nuestra lente analítica. Para las personas que viven su vida, generalmente, un enunciado de identificación no implica un enunciado de identidad.

## Historias

Poner un nombre propio, bautizar, es tal vez el más radical acto de convencionalización.

Los nombres propios más puros —escribió Gardiner— son aquéllos cuyos sonidos nos golpean como completamente arbitrarios, aunque perfectamente distintivos, y sobre los cuales no deberíamos sentir, en caso de ser ignorantes de sus portadores, ninguna traza de significación (Gardiner 1957:40).

Pero bautizar es una acción con historia. No importa cuán idéntico a sí mismo permanezca un nombre propio, su existencia no es eterna ni inmutable. El proceso histórico de la etnonimia es un buen objeto de indagación. Basta con leer los textos de los viajeros y los cronistas de Indias para percibir la importancia de los bautismos de pueblos y de lugares en los procesos colonizadores. Kaisa Rautio Helander ha hecho un detallado análisis de la toponimia durante el proceso de intensa norueguización a partir de 1848 en [Sápmi] (Helander, 2008). Recibí con un vivo interés mi sugerencia de realizar una investigación análoga de la etnonimia, un campo que presenta el gran inconveniente de carecer del registro histórico de prácticas eminentemente orales. Samuli Aikio ofrece algunas pinceladas, siempre basadas en documentos escritos. Esas pinceladas, al menos, muestran la pertinencia de la cuestión, en la medida en que un bautismo de etnónimo, con sus transformaciones históricas, es un claro indicador de conocimiento social en un entorno de contacto sociocultural.

Aikio habla de "*fennios*" en una anotación de Tácito (ca. 98), "*skrithfennios*" ("fennios esquiadores") en otra de Procopio (ca. 550), "*finnas*" en [los relatos de Ottar](#) (ca. 890), cuyas imágenes fueron trasladadas a las *Sagas* unos siglos después en narraciones de la amistad entre aquéllos a los que hoy

Aikio denomina "sámit" y los "dáččat"; "skrihfennios", de nuevo, en la *Gesta Danorum* del historiador Saxo Grammaticus (ca. 1200), que también usó los nombres "lapp", "lapii", "lop", "lopar". Esos nombres de génesis latina estuvieron en uso durante una larga época en la que consta igualmente, al menos en el registro de las *Sagas*, alguna mención ocasional de etnónimos en Sami "sápmi", "sápmelaš" (Aikio 1993:11-14).

En una historia más reciente, y más significativa para el presente, los documentos de estado recogieron fundamentalmente la denominación latina "lapp", usada por ejemplo en el *Codicilo Lapón* de 1751, donde los estados de [Suecia] y [Dinamarca-Noruega] establecieron los derechos de tránsito de los pastores trashumantes de renos tras fijarse la frontera interestatal. Las denominaciones en Lengua Sami "sápmi", "sámi", "sápmelaš", han ido llenando los documentos escritos al hilo del progresivo reconocimiento estatal de la etnopolítica indigenista, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, lo que condujo, entre otras cosas, a la denominación "*den samiske folkegruppe*" — "el grupo de población sami" — como sujeto de derecho en la Constitución de Noruega en 1988, y a la apertura del Parlamento Sami de [Noruega] en 1989. Harald Eidheim describe así el proceso reciente:

Además de incrementarse la conciencia pública de pertenecer a un "pueblo", un creciente sector de la población sami ha aprendido también a percibir y a usar la expresión "nuestra cultura" y "la cultura sami" como nociones que indican modos de vida samis (Eidheim 1997:42).

Cabe sospechar que el uso de los etnónimos en los documentos escritos ha fraguado una imagen del mundo anclada en el sociocentrismo político de los estados colonizadores, que, a través del concepto de *nación*, han proyectado y han hecho proyectar sobre esos pueblos una condición especular en relación con los propios estados nacionales. Esa simetría especular es insatisfactoria para la captación de los genuinos procesos políticos y etnopolíticos de buena parte de los colonizados (Díaz de Rada 2008:195), pues "insinúa sutilmente que el estado-nación es el modelo implícito de toda forma de sociabilidad humana" (Barth 1992:18).

La ingenua denominación a través de un etnónimo es un acto de economía comunicativa. Ésa es la condición fundamental que vio Gardiner en esas palabras que llamamos *nombres propios*,

las más económicas de entre todas las palabras, pues ejercen una muy pequeña exigencia de la elocuencia del hablante, y una igualmente escasa exigencia de la atención de quien escucha (Gardiner 1957:76).

Puestos a la par con los etnónimos que han identificado a los estados nacionales colonizadores en las retóricas de sus agentes, los que se han aplicado a los colonizados han permitido omitir las diferencias entre unas y otras formas de racionalidad política; como en este pasaje del "descubridor" de las fuentes del Nilo, John Hanning Speke:

[...] todos los *waganda*, aleccionados por las costumbres de la corte, conocían bien el arte de adular, y mejor que cualquier otro pueblo del mundo, incluso el francés (Speke 1999 II:67).

Al indicar el papel de las administraciones coloniales en la configuración de los sujetos étnicos, Ronald Cohen escribió en 1978:

El problema de la unidad [de la investigación] nos ha hecho [...] conscientes de que las entidades étnicas que, siguiendo sus denominaciones, aceptamos a menudo irreflexivamente como datos básicos en la literatura, son frecuentemente impuestas de forma arbitraria o, lo que es incluso peor, de forma imprecisa (Cohen 1978:383).

Si puede hablarse de una historia de los bautismos y sus redenciones en los campos que investigamos, podemos hablar también, en nuestra tradición disciplinar, de una historia o al menos de un camino de advertencias acerca de la inadecuación de usar irreflexivamente los etnónimos. Tras referirse a los "serios malentendidos" que conlleva tratar a las personas de sus campos como "*British*" o "*Irish*", Anthony Cohen advirtió en 1982:

Esos elementos groseros sólo glosan la complejidad de la pertenencia y, por tanto, simplifican las adhesiones y las actitudes de la gente prescindiendo de todo reconocimiento (Cohen 1982a:12).

Mucho antes, en 1956, J. Clyde Mitchell se había servido de un experimento psicosocial para indicar lo siguiente:

El punto principal que emerge del experimento es que cuanto más distante es un grupo de pueblos de otro, tanto socialmente como geográficamente, mayor es la tendencia a considerarlos como una categoría indiferenciada y

situarlos bajo una rúbrica general como "Bemba", "Ngoni", "Lozi", etcétera (Mitchell 1968:28).

Al introducir su libro sobre las prácticas del pastoreo trashumante del reno, Robert Paine reconoció en 1994 haber mostrado una tal vez desequilibrada empatía hacia esos pastores, con la siguiente reflexión:

Esa empatía está asentada en mis experiencias de campo durante los sesenta, y en ella radica el peligro de la trampa romántica, como si los asuntos contemporáneos nivelasen a "los" samis conjuntamente. Se puede sostener que esa era la situación en 1960, pero hoy los pastores no tienen [todos ellos] la misma opinión sobre los cambios (Paine 1994:9).

### **Agentes, responsabilidades**

Las personas de un campo —de cualquier campo— no tienen todas la misma opinión ni la misma percepción ni el mismo sentimiento sobre nada, incluidas sus propias identificaciones étnicas, o de que cualquier otra especie. Esas personas son agentes de sus identificaciones (cf. Kockelman 2007). De manera que el problema del uso irreflexivo de los etnónimos en la escritura antropológica nos introduce en una de sus tensiones esenciales: la tensión de legitimidad que media entre las retóricas nativas de identificación —las acciones de esas personas para orientarse, concebirse y situarse en su espacio social—, *y* las retóricas científicas de sujeción —las acciones del antropólogo para sujetar, identitariamente, a aquéllos a los que dice representar. Tomar conciencia de esta tensión de legitimidad significa intuir y, si es posible, apreciar racionalmente, que esas personas no trabajan generalmente en la busca de su reproducción o multicopia. Son agentes expresivos que pretenden <ser alguien> en el contexto de su propia incoación (Díaz de Rada 2008:230).

En su economía comunicativa, el etnónimo puede llevarnos a eludir el estudio proceso. Al apropiarnos del nombre podemos llegar a ignorar lo que los agentes hacen en su nombre. Al dar por supuesto el *quién*, podemos llegar a evitar la interpretación de los procesos empíricos en los que ese *quién* se viene formando (cf. Postert 2004:111, Handler 1984:63).

Esa tensión de legitimidad nos concierne moralmente. Las agencias públicas recurren en no pocas ocasiones a las reificaciones de los antropólogos para identificar a los <pueblos> sobre los que aplicar su gestión política. Las situaciones de los desfavorecidos tienden entonces a compensarse con la retórica de la cultura como <recurso> o como <identidad>, en lugar de resolverse de un modo más eficaz con justicia redistributiva. En el camino, las reificaciones de las personas que viven su vida —generalmente encarnadas en escenarios concretos de acción y plenas de matices— se trasladan al mecanismo de la clasificación burocrática (Handelman 1981), perdiendo toda su flexibilidad. Los etnónimos, vehículos de las gramáticas de identificación y producción de alteridad en la vida ordinaria, quedan así enquistados, imponiendo su carga antigramatical y disponiéndose para los ejercicios de violencia (Baumann y Gingrich 2004b). Desde luego, los seres humanos no necesitan antropólogos para ello, pero los antropólogos podemos ayudar a que así suceda.

Es más costoso, y en mi opinión más correcto, ofrecer un discurso científico comprometido con la diversidad empírica, que es también la diversidad cotidiana. Esa diversidad de las formas convencionales de la acción social incluye la diversidad de las formas de identificación que usan las personas en su vida, y por eso es pertinente tomar conciencia del uso que hacemos de los etnónimos. Pues lo que merecen los agentes de los estados nacionales —en quienes hoy por hoy reposan finalmente todas las responsabilidades internacionales— no es que respondamos a su etnificación nacionalista y homogeneizadora con un etnónimo igualmente homogeneizador, sino con el conocimiento de la diversidad que es, cuando se trata de etnicidad, diversidad de las formas de (pretender) ser (cf. Briggs 1996). El filósofo Nils Oskal, nacido en [Guovdageaidnu], ha teorizado sobre las fuentes del derecho aplicables a las "minorías indígenas". Según él, no debería tratarse de distintas fuentes de derecho para seres humanos ya categorizados como diferentes, sino de los mismos derechos para todos los seres humanos, con medidas de compensación en correspondencia con sus diversas situaciones sociohistóricas (Oskal 1999a:150).

La tensión de legitimidad nos concierne también analíticamente. En primer lugar es preciso sentir que el objeto de una teoría de los procesos étnicos no queda codificado en el etnónimo. No estudio a los <sápmelaččat> o a los

<norgalaččat>. Esas denominaciones son solamente componentes muy parciales de mi campo de objetos; y, tomadas fuera de sus concretos contextos de uso, me resultan completamente mudas. El objeto de mi teoría es la formación de relaciones sociales definidas étnicamente, su estructuración, y el discurso de convenciones que se crea y despliega durante esa formación y estructuración.

En segundo lugar es preciso admitir que el etnónimo, tal como se inserta en los discursos de las personas del campo, no puede ser una categoría de análisis de mi teoría; es decir, no puede ser una pieza más de mi propia escritura, trasladada a ella sin elaboración. Aquí cobra sentido, más que en ningún otro caso, la vieja distinción de Pike entre el orden de relevancia *emic*, donde el etnónimo cobra vida social, y el orden de relevancia *etic*, donde el etnónimo se convierte en objeto de interpretación analítica (Pike 1971:37ss., Díaz de Rada 2010:58ss., Jiménez Sedano 2011b:2689).

En tercer lugar es preciso entender que los etnónimos son usados en contextos prácticos. Sólo entonces nos asomamos a la complejidad de planos en cuyo plexo las atribuciones nativas de identificación, sus formas incoadas, entran a formar parte de las prácticas cotidianas de construcción de vínculos. En caso contrario, el espacio de relaciones étnicas —que, como cualquier espacio social, sólo cobra sentido por su relación con otros espacios— siempre aparecerá como lo que no puede ser en términos empíricos: un espacio ordenado, estable y cerrado de <identidades> fijas.

### **Relevancia étnica**

Ante cualquier signo expresado por las personas de un campo, el intérprete encuentra el problema de la relevancia: ¿para qué contexto es pertinente interpretar ese signo como tal? (cf. Sperber y Wilson 1986). Designo con *relevancia étnica* a la pertinencia contextual de un signo para una argumento de etnicidad, es decir, un argumento de origen social (Levine 1999). Es evidente que cualquier signo lingüístico o de otra especie, y no sólo los etnónimos, puede llegar a ser étnicamente relevante. También es evidente que, en sus usos concretos, el etnónimo puede ser prácticamente irrelevante en cuanto a su significado específicamente étnico y estar, más

saturado, por ejemplo, de atribuciones de clase (Williams 1989), o ser pertinente para cualquier otro contexto de significación.

J. Clyde Mitchell ofrece un buen ejemplo de lo que quiero decir con el concepto de relevancia étnica en este pasaje:

Los ancianos tribales [...], como miembros del Comité de Trabajadores y en sus negociaciones con el gerente de la mina, operaban en dos campos congruentes de relaciones sociales. En primer lugar, representaban los intereses de los trabajadores ante la gerencia; y, en segundo lugar, representaban los intereses de los Africanos ante los Europeos. En estos campos, se ve que el tribalismo, como tal, es irrelevante, y es de notable interés señalar que, en los casos industriales, los trabajadores Africanos siempre han rechazado como líderes a los ancianos tribales (Mitchell 1968:33).

El análisis de mi material empírico en [Sápmi] arroja tres órdenes generales de relevancia étnica. El primer orden, en el que la condición étnica del signo puede llegar a ser prácticamente irrelevante, es aquél en el que el signo es operado como un diacrítico cultural, es decir, como un marcador de diferencia de convenciones culturales. El segundo orden es aquél en el que, sin forzar la interpretación, es posible sostener que el signo es operado como representación de un <pueblo> (u otro constituyente social) del que, por contraste con otro, se predica un origen distintivo. Entre esos dos primeros órdenes la frontera es muy difusa por dos motivos. Por una parte, los predicados de origen suelen quedar implícitos en la expresión de diferencia cultural; por otra, cuando se hacen explícitos, suelen inclinar la expresión de forma precipitada hacia el tercer orden, mucho más reconocible convencionalmente como *origen que se predica con un sentido político*. En el tercer orden, el signo es operado en el contexto de un argumento específicamente etnopolítico, en la medida en que la predicación del origen distintivo del <pueblo> entra a formar parte, normalmente, de un argumento de colonización histórica y de derechos reclamables en un espacio de economía política.

Al poner en secuencia estos tres órdenes puede observarse que el signo es, en la progresión, signo crecientemente verbal, pues en el tercer orden la discursividad dominante es lógico-proposicional, representacional o teórica

Punto de  
retorno a la  
mención en  
nota del  
primer orden  
de relevancia  
étnica  
476

(Kockelman 2007, 2013). Y, puesto que la condición verbal del signo le confiere, específicamente si se trata de un etnónimo, su condición de *nombre propio común*, su pertinencia para un contexto empírico de diferencias culturales (primer orden de relevancia étnica) puede llegar a debilitarse en extremo, hasta su práctica desaparición: ya sólo es sonido (o palabra escrita) incoando a un sujeto del que se predica una <identidad> imaginada. La paradoja entre precisión (en la identificación) y vaguedad (en la pretendida referencia) es siempre un riesgo propio del discurso etnista, y se manifiesta con todo su vigor cuando ese discurso opera en el campo lógico-proposicional, representacional o teórico de las políticas étnicas. El riesgo, con el que cualquier agente etnopolítico convive cotidianamente, puede formularse así: un etnónimo usado en el nombre del pueblo puede llegar a ganar relevancia étnica precisamente en la medida en que pierde relevancia como signo de una empírica diferencia cultural.

Puede llegar a suceder así que la fuerza ontológica del etnónimo, es decir, su potencia como recurso de reificación, dependa, como en el caso de "los nombres propios más puros" de los que nos hablaba Gardiner, de su capacidad para aislarse de cualquier significado explicitable: esos nombres "sobre los cuales no deberíamos sentir, en caso de ser ignorantes de sus portadores, ninguna traza de significación" (Gardiner 1957:40). Pero no conviene engañarse, porque siempre, sea cual sea el contexto y el orden de relevancia del etnónimo, hay un significado en la operación de su uso.

### **Consejos de escritura, levemente ampliados en esta etnografía, en la sección inicial *Convenciones de escritura***

Si venimos siendo largamente advertidos por autores como J. Clyde Mitchell, Ronald Cohen, Anthony Cohen, y a saber cuántos otros, acerca de la necesidad de prestar atención a nuestras reglas de escritura y comprensión cuando se trata de los etnónimos, cabe preguntarse: ¿por qué —siguiendo las mismas reglas de economía comunicativa que las personas de nuestros campos, pero con mucha menor complejidad— poblamos nuestros textos de gitanos, *sápmelaččat*, noruegos, españoles, sin indicar, al menos con unas comillas, que todas esas palabras son piezas del discurso de las personas del campo en contexto (pues si no lo son, no pueden ser piezas de nada en absoluto)?



Livia Jiménez Sedano ha ofrecido ya algunos de los consejos prácticos de escritura que indicaré aquí (Jiménez Sedano 2011b). Debe entenderse que estos consejos prácticos no se limitan a la simple apariencia formal de los textos, lo que importa bien poco. Sólo tienen interés si ayudan a un trabajo de análisis minucioso y reflexivo sobre lo que entendemos por estructuración de las relaciones étnicas. Sin embargo, éste es uno de esos casos en los que la apariencia formal suele conllevar ya importantes cambios en las disposiciones del escritor.

*Primer consejo.* En el extremo de lo deseable, el único destino aceptable de los etnónimos en el discurso descriptivo y analítico del antropólogo es su completa desaparición. Y, si es que no hay otro remedio que utilizarlos (muy frecuentemente lo hay), sólo deberían aparecer entrecomillados como una indicación de su pertinencia para el plano *emic* de los signos; es decir, de todos los signos producidos por todos los agentes del campo que no son el propio investigador. Este consejo se enfrenta a un límite. Entrecomillar (o usar cualquier otra marcación equivalente) es relativamente fácil cuando hay una clara voz en el campo que enuncia el etnónimo. Pero, ¿qué sucede cuando no la encuentro?

*Segundo consejo.* En ese caso, lo óptimo es sustituir el etnónimo por un designador del agente concreto de la acción que constituye el objeto de la descripción o del análisis. Si ese quién no dice "sami", ¿quién, en concreto, es ese quién?. O, dicho de otra manera, ¿en calidad de qué invoca el antropólogo a ese agente en su escritura? ¿como *hablante* de la Lengua Sami? ¿como *representante electo* del Partido del Pueblo Sami? ¿como *miembro de una familia* de pastores de renos? Concretar el agente —salvaguardando su anonimato cuando proceda, claro— ayuda automáticamente a matizar la fuente del discurso étnico, y, lo que es más importante, a relacionar la multiplicidad de signos discursivos con sus fuentes legítimas, que son las personas, o, en general, los agentes del campo. Ayuda, además, a seguir una fructífera disciplina: prescindir de cualquier mención de un sujeto étnico cuando honestamente no podemos precisar su relación con un agente empírico, debido, por ejemplo, a una insuficiencia del material o a un registro defectuoso.

*Tercer consejo.* Livia Jiménez Sedano encuentra una solución para evitar las consecuencias indeseadas del uso del etnónimo: suplirlo por un sustantivo abstracto del tipo *gitanidad*. Esta solución puede encontrarse también en las expresiones de otros autores como, por ejemplo, ésta de James Fernandez: "*Icons of Asturianity*" (Fernandez 1990:96). Esta solución no es mala cuando es posible descomponer esa *asturianidad* en rasgos culturales propios del espacio *emic*, como formas de acción diacríticamente consideradas bajo lo que he denominado *primer orden de relevancia étnica*. En muchos casos, y especialmente conforme nos desplazamos hacia el tercer orden de relevancia, eminentemente etnopolítico, eso no es posible. En estos casos, no queda otro remedio que seguir alguno de los dos primeros consejos.

*Cuarto consejo.* Existe un conjunto de formas que, sin designar un ethnos, poseen una evidente relevancia étnica. Es el caso de los topónimos, particularmente cuando éstos se usan como semánticamente inseparables de un ethnos. Debo a Carlos Camazón la sugerencia de que estas palabras tienden a ser étnicamente irrelevantes cuando son topónimos menores referidos a lugares no residenciales, como [Alto del Gallo] o [Cañón del Río Lobos]; y ganan relevancia étnica al referirse a lugares residenciales, locales o comarcales —en definitiva, lugares concebibles como *de nacimiento o crianza*; más aún, cuanto más extensa es su referencia territorial, y cuanto más propende ésta a ser una territorialidad estatalmente o etnopolíticamente mediada. Es probable, por otra parte, que los topónimos más característicamente etnonacionales hayan tomado históricamente a los locales o comarcales como modelo semántico, como se sugiere en los habituales usos: <natural de>, <hijo de la tierra>, o <patriota>. Aconsejo marcar esos topónimos mayores, en casos de evidente relevancia étnica, o simplemente cuando se trata de un estudio especializado en etnicidad, poniéndolos entre corchetes: [Sápmi], [España], [Catalunya], [Comunidad de Castilla y León]. Al marcarlos así, doy por buenas las siguientes consideraciones.

(a) Que la expresión inserta entre corchetes es un topónimo en uso por parte de las personas del campo;

(b) que ese signo es producto de un complejo proceso de objetivación institucional, que generalmente ha consistido —y consiste— en una negociación de múltiples territorialidades;

Puntos de  
retorno a:

La nota  
sobre  
sustantivos  
abstractos  
476  
La nota  
sobre la  
forma  
*samicidad*  
836

(c) que la utilización de esa expresión debería invitarme a recorrer un camino analítico que tal vez no iniciaré nunca. Ese camino debería consistir en un examen del paradigma de territorialidades implícito en esa designación y en un estudio de las formas históricas de discursividad que han conducido a la producción del signo como objetivación territorial.

*Quinto consejo.* Siempre que se trate de instituciones en el campo con nombre propio, ya se trate de documentos (como *Codicilo Lapón*), agentes institucionales (como Parlamento Sami) o idiomas (como Noruego), sugiero hacer lo que hacemos al escribir nombres propios: poner las iniciales con mayúscula. Indicamos con ello dos cosas:

(a) Que se trata de nombres propios usados como tales por las personas en el campo, y

(b) que por detrás de cada uno de ellos hay un proceso histórico que el antropólogo nunca debe dar por sentado ingenuamente. Por ejemplo, el idioma Sami, al que habitualmente nos referimos hoy en día, es en realidad el lecto *Dávvi Sámiigiella* (Sami Septentrional), que, [de entre un conjunto de diez lectos](#) (documentados) pertenecientes a una misma familia, ha ido <sup>187</sup>fraguándose como variante normalizada identificadora, en el campo, y en algunos casos, del ethnos "sami".

Naturalmente, estos consejos resultarán engorrosos para quienes deseen escribir de forma llana. Pero, si de lo que se trata es de escribir para ampliar especialmente nuestro conocimiento sobre los procesos étnicos, entonces tendremos que reconocer que no somos nosotros, los antropólogos, los encargados de hablar, inmoderadamente, en el nombre del pueblo.

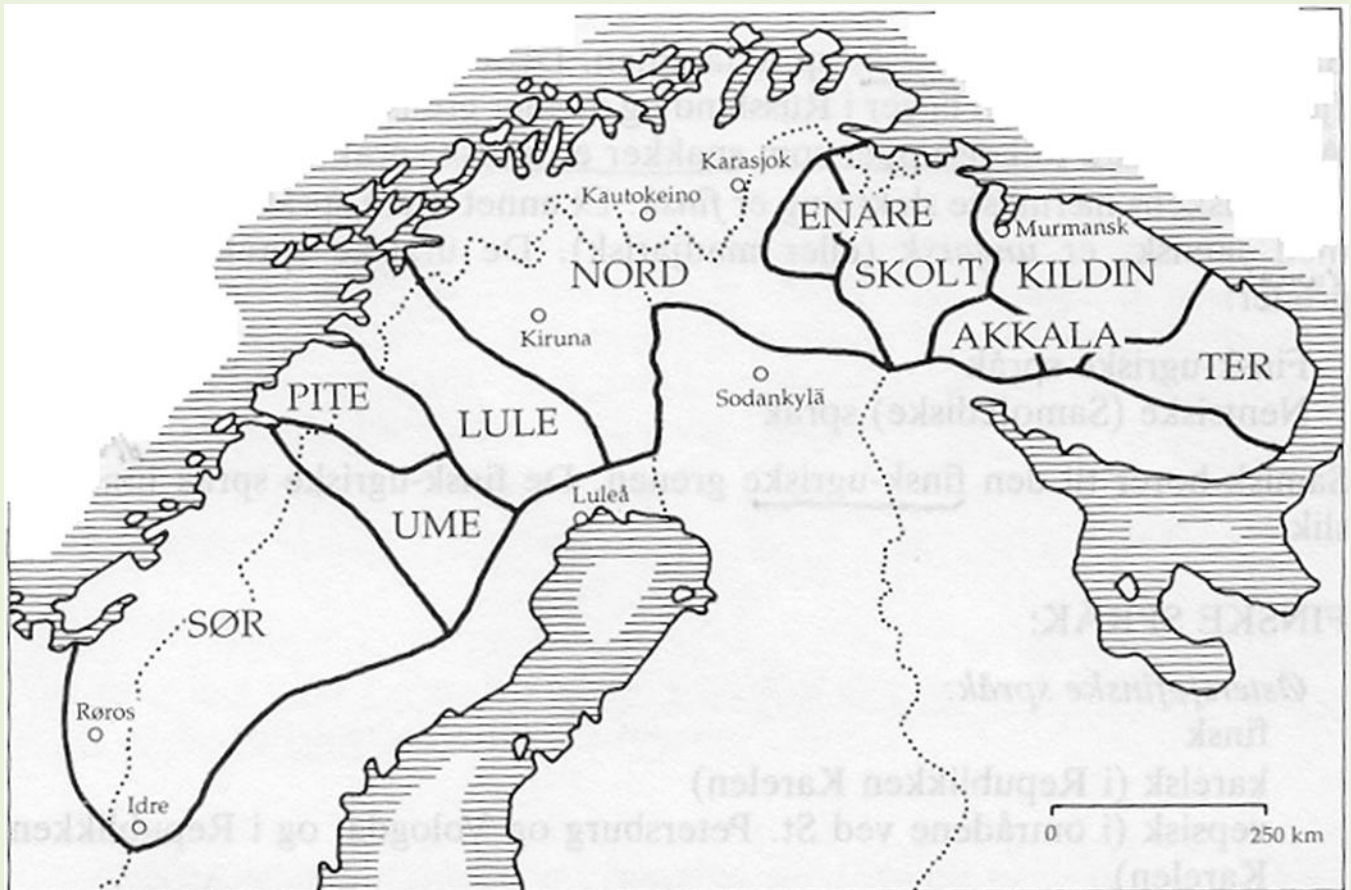
Puntos de retorno  
a:  
Una cronología...  
<sup>734</sup>  
Los compromisos  
de la *verddevuohta*  
<sup>836</sup>  
Nota sobre  
etnónimos al  
principio de la Ley  
del Reno de 1933  
<sup>874</sup>  
Nota sobre  
etnónimos al  
principio de la Ley  
del Reno de 1978  
<sup>941</sup>  
Discursive  
elaborations...  
<sup>661</sup>  
Immersed in the  
flow...  
<sup>1118</sup>

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)



# Variantes del idioma Sami y aspectos de la evolución de su uso



Mapa de variantes © Pekka Sammallahti.  
Reproducido con permiso del autor

Este mapa abre la gramática de Sami de Klaus Peter Nickel *Samisk grammatikk*, que utiliza el Noruego como idioma vehicular (Nickel 1994:7). En el mapa, los nombres de las variantes idiomáticas se ofrecen en Noruego. La variante septentrional (*Nord-Samisk-Davvisámegiella*), la más hablada con distancia, es la que hoy en día opera como lengua franca de los hablantes de Sami. En esa variante emiten generalmente los medios de comunicación. Es la variante que se usa en la prensa escrita, la que más presencia tiene en la literatura contemporánea en Sami y la que se usa habitualmente como lengua vehicular en la *Sámi Állaskuvla* y, por ejemplo, en los programas de Lengua Sami en la Universidad de Tromsø. También es la que se utiliza con mayor frecuencia en el Parlamento Sami de Noruega (*Sámediggi*); y, a todos los efectos, la que se ha adoptado como idioma cooficial en el Estado Noruego. Es la variante que yo aprendí y utilicé en [Guovdageaidnu], donde siempre ha sido lengua mayoritaria.

Nombre de la variante en Sami	Nombre de la variante en Noruego (véase el mapa)
Lullisámegiella	Sør-Samisk
Ubmisámegiella	Ume-Samisk
Bi onsámegiella	Pite-Samisk
Julevsámegiella	Lule-Samisk
Davvisámegiella	Nord-Samisk
Anársámegiella	Enare-Samisk
Nuortalašsámegiella	Skolte-Samisk
Áhkkilsámegiella	Akkala-Samisk
Gielddasámegiella	Kildin-Samisk
F cllkk' o gi kgrc''	Vgt/Uco kum'

Puntos de retorno a:

La mención de *Davvisámegiella* en El ethnos en las formas... 621

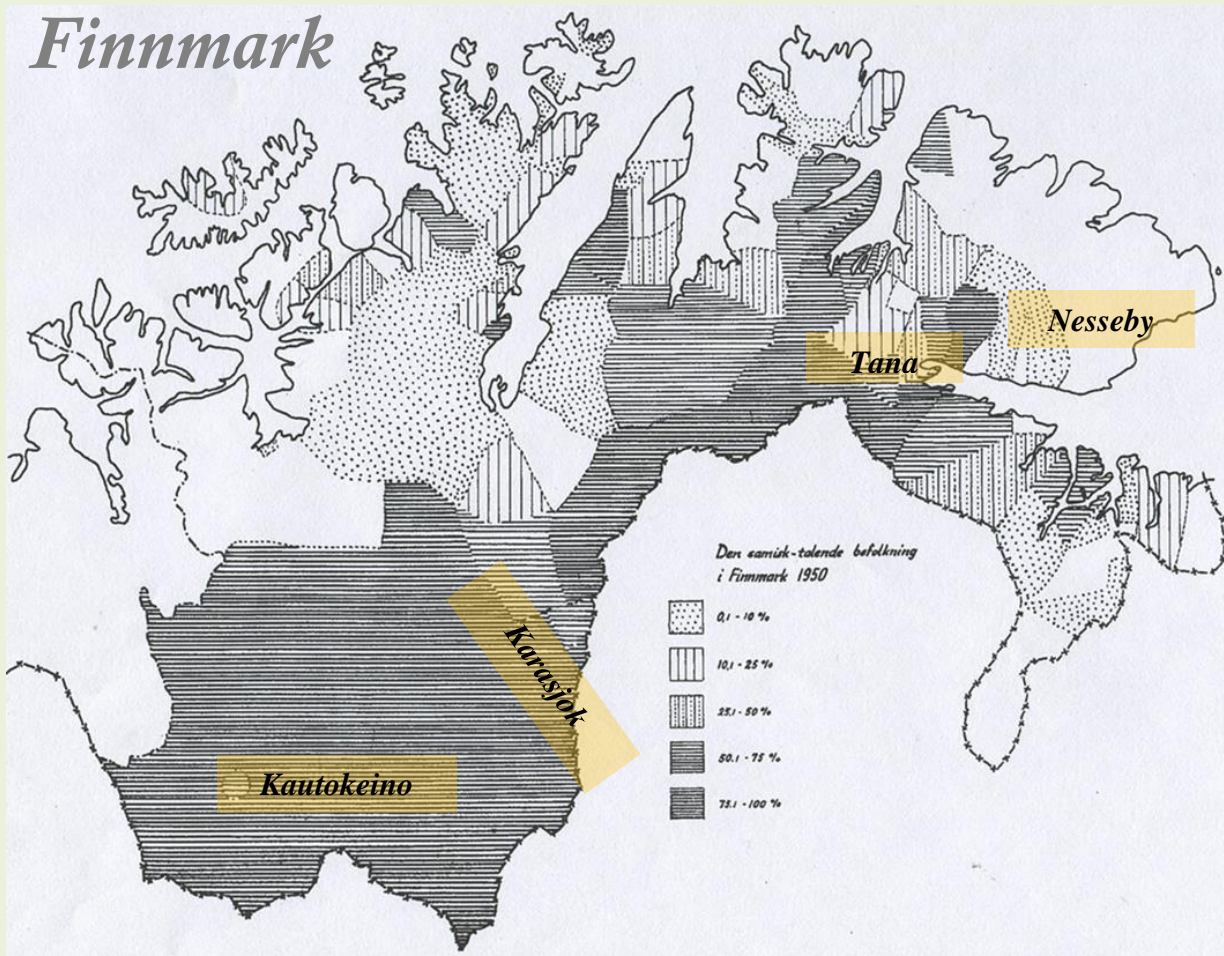
El *gákti* y las ropas 348

En el nombre del pueblo 185

La Declaración estatal número 21 380

La mención de *Dávvisámegiella* en *Discursive Elaborations...* 656

Entre sus Anexos, La *Propuesta del Comité para analizar la cuestión Sami* (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959) incluía información sobre la población samihablante en las regiones de [Finnmark], [Troms] y [Nordland], según el censo de 1950. Estas cifras se basaron en el autoinforme de las personas. En los gráficos de la *Propuesta* se aprecia el acusado contraste entre [Finnmark], con una gran nucleación de samihablantes, y la presencia casi testimonial de quienes se declaraban samihablantes en las regiones de [Troms] y [Nordland]. Como se reconoce en la *Propuesta*, las cifras son orientativas, y —especialmente en <las zonas de costa>— están probablemente sesgadas, debido a la *estigmatización* de la identificación <sami>. En la región de [Finnmark] es igualmente apreciable el contraste entre <las zonas del interior> (particularmente los municipios de [Kautokeino], [Karasjok], la mayor parte de [Tana] y [Nesseby]) y <las zonas costeras>.



El rótulo de la imagen dice: *La población samihablante en Finnmark 1950.*

De arriba a abajo, los cuadros de trama indican porcentajes:

0,1 – 10 %

10,1 – 25 %

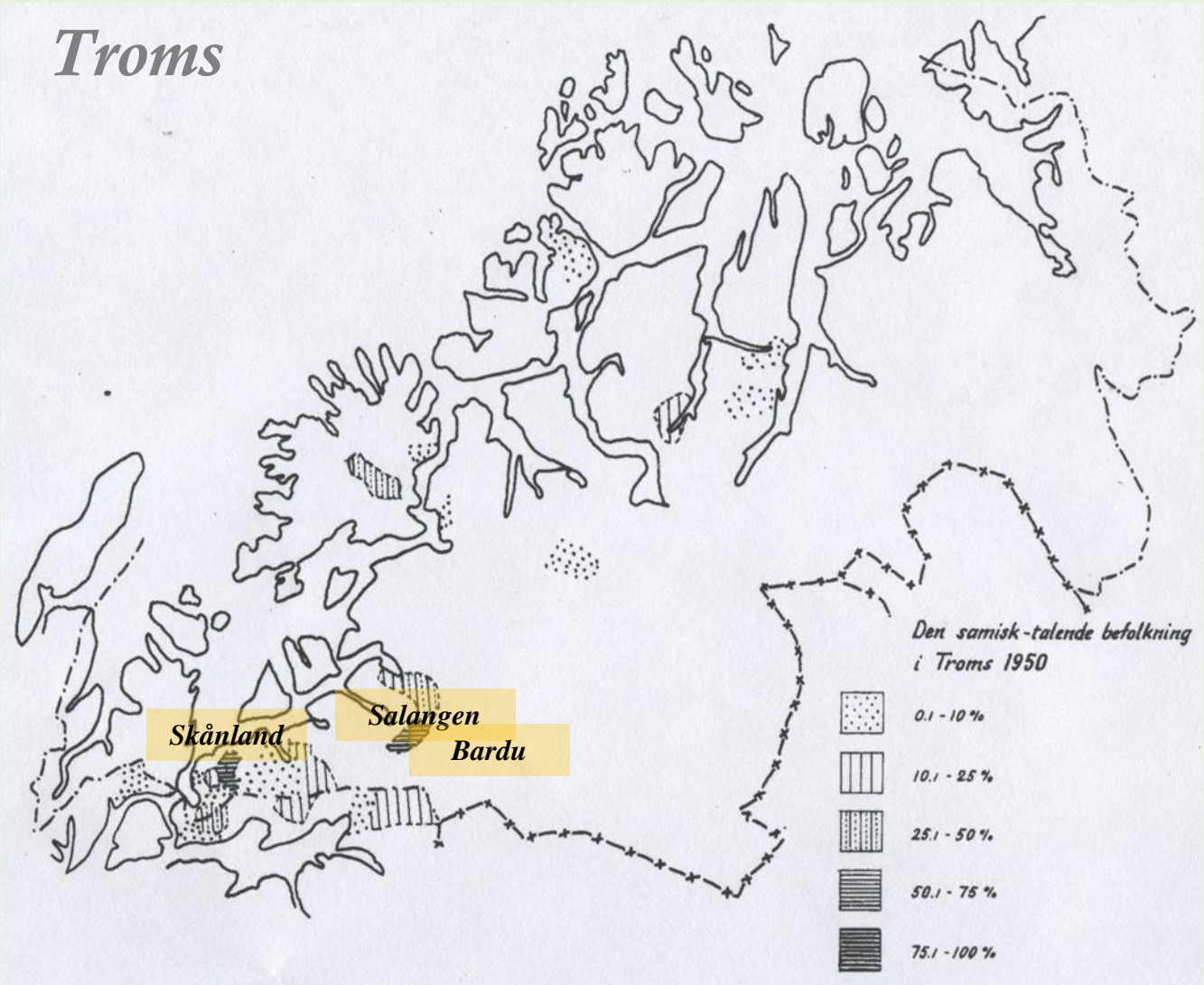
25,1 – 50 %

50,1 – 75 %

75,1 – 100 %

Esa imagen se encuentra en Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:91.

Los rótulos *Kautokeino*, *Karasjok*, *Tana* y *Nesseby*, han sido añadidos a la imagen original.



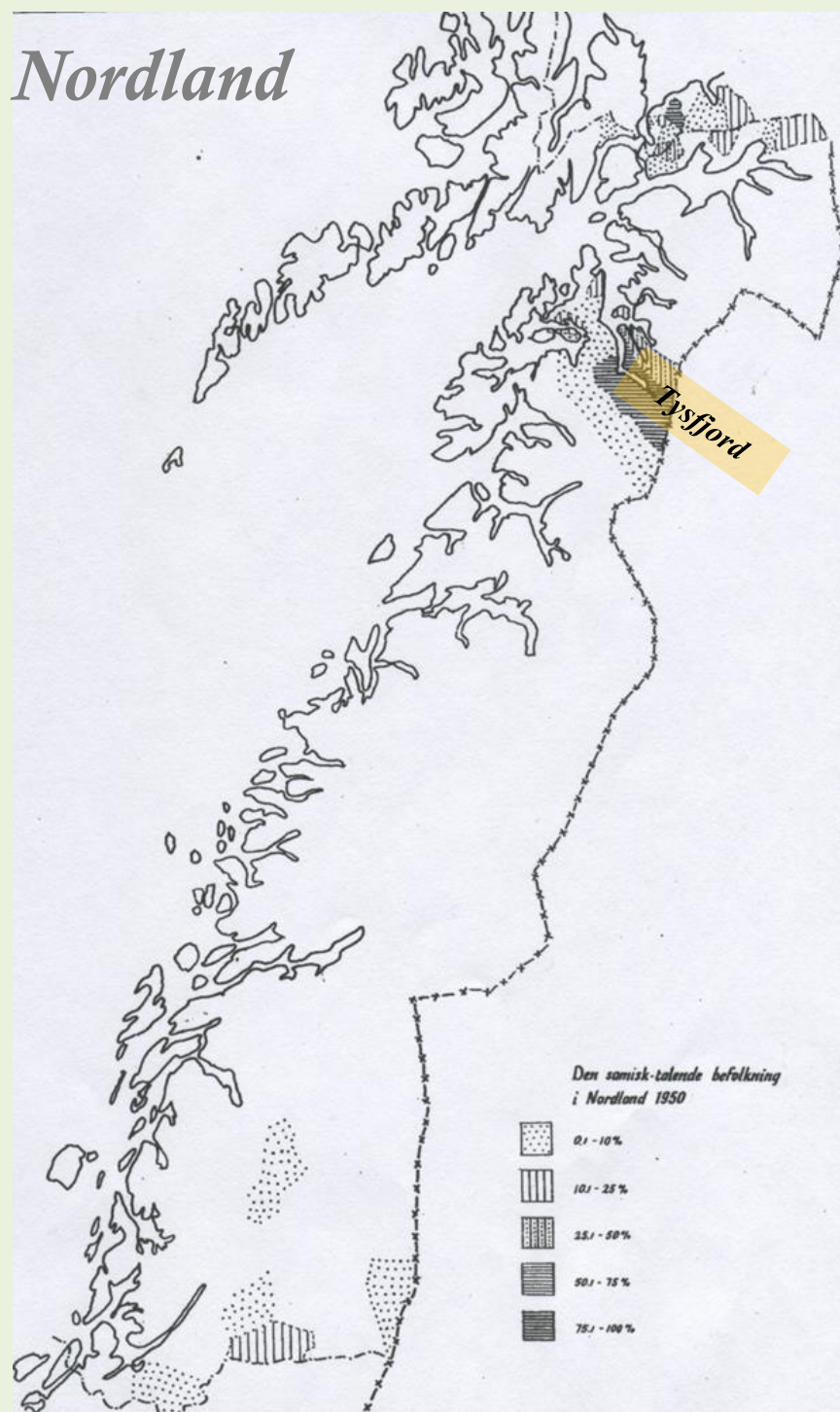
El rótulo de la imagen dice: *La población samihablante en Troms 1950.*

De arriba a abajo, los cuadros de trama indican porcentajes:

- 0,1 – 10 %
- 10,1 – 25 %
- 25,1 – 50 %
- 50,1 – 75 %
- 75,1 – 100 %

Esa imagen se encuentra en Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:92.

Los rótulos *Skånland*, *Salangen* y *Bardu* han sido añadidos a la imagen original.



El rótulo de la imagen dice: *La población samihablante en Nordland 1950.*

De arriba a abajo, los cuadros de trama indican porcentajes:

0,1 – 10 %

10,1 – 25 %

25,1 – 50 %

50,1 – 75 %

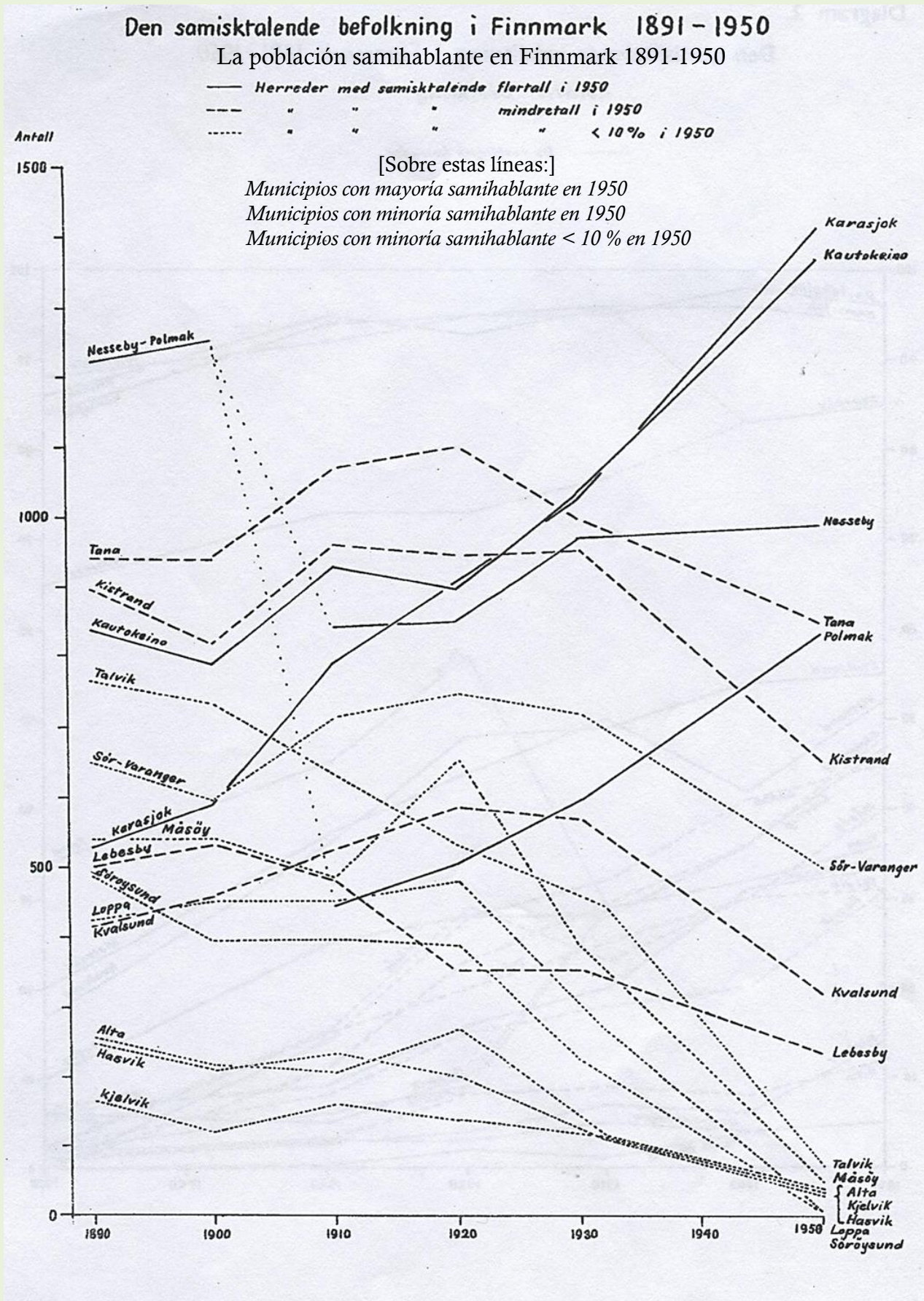
75,1 – 100 %

Esa imagen se encuentra en Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:93.

El rótulo *Tysfjord* ha sido añadido a la imagen original.



La *Propuesta de Comité para analizar la cuestión sami* (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959) incluía, además, los siguientes gráficos de la evolución de la población samihablante en [Finnmark], entre 1891 y 1950, sobre la base de los autoinformes en los censos de población generados cada diez años.



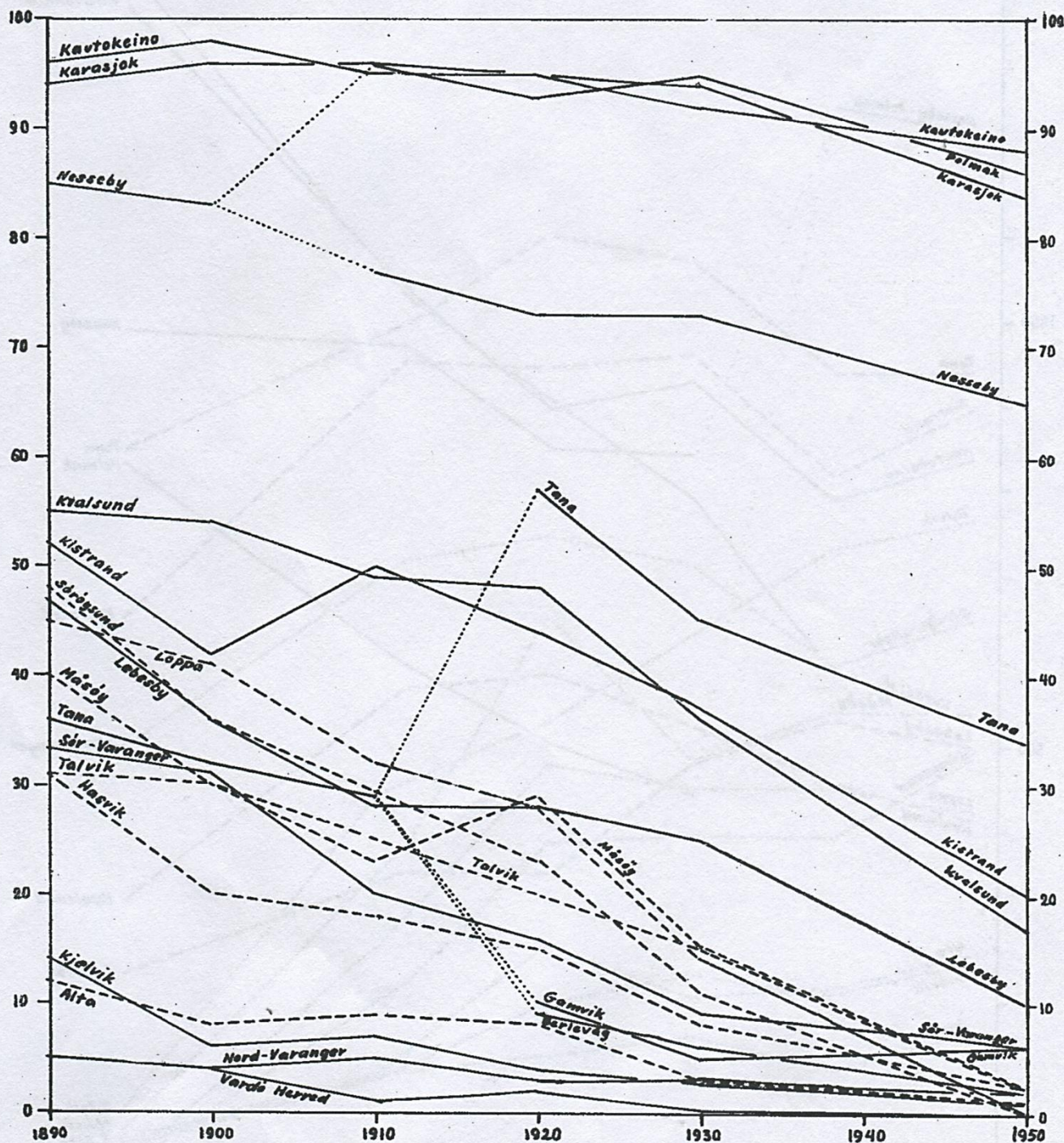
El eje de ordenadas recoge el número absoluto de personas. El eje de abscisas el año. Esta imagen se encuentra en Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:94.

## Den samisktalende befolkning i Finnmark 1891-1950

### Relativ utvikling

La población samihablante en Finnmark 1891-1950. Desarrollo relativo

----- De vestligste herredene  
 Los municipios más occidentales



El eje de ordenadas recoge el porcentaje en relación con el período anterior. El eje de abscisas el año. Esta imagen se encuentra en Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:95.

Punto de retorno a la mención del abandono del idioma Sami en:

Los compromisos de la *verddevuohta*

829

¿Dónde está frontera?

212

Tras la persecución étnica en [Alemania] antes y durante la Segunda Guerra Mundial, consideraciones derivadas de la necesidad de protección de los datos personales sensibles llevaron al Estado Noruego a prohibir la identificación étnica personal en los censos oficiales. A partir de 1960, los censos no registran cifras como las mostradas en páginas anteriores. No obstante, el investigador social Vilhelm Aubert trabajó para ofrecer indicadores cuantitativos sobre la <población sami> que fueran respetuosos con la protección de las identificaciones personales. La agencia estatal de estadística publicó en 1978 su obra *La población sami en el norte de Noruega* (Aubert 1978). Una parte de su estudio se dedicaba a indagar en la situación idiomática. Formuló a las personas residentes en [Nordland], [Troms] y [Finnmark] cuatro cuestiones no excluyentes:

1. Quien responde a la cuestión, ¿tuvo el Sami como primera lengua hablada?
2. ¿Fue el Sami primera lengua hablada al menos por uno de los padres?
3. ¿Fue el Sami primera lengua hablada al menos por uno de los abuelos?
4. Quien responde a la cuestión, ¿se considera él mismo Sami (*Sápmelaš*)?

A continuación, ofrezco una elaboración gráfica realizada sobre la base de sus tablas de cifras.

En los siguientes gráficos:

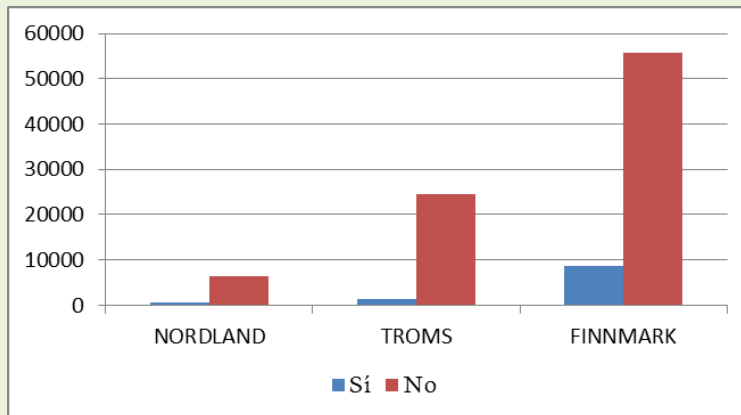
[*Nordland*] incluye los municipios: [Fauske], [Kjerstad], [Sørfold], [Hamarøy], [Tysfjord], [Evenes], [Ballangen], [Ankenes].

[*Troms*] incluye los municipios: [Tromsø], [Kvæfjord], [Skånland], [Gratangen], [Salangen], [Målselv], [Sørreisa], [Dyrøy], [Tranøy], [Berg], [Lenvik], [Balsfjord], [Kralsøy], [Lyngen], [Storfjord], [Kåfjord], [Skjervøy], [Nordreisa], [Kvænangen].

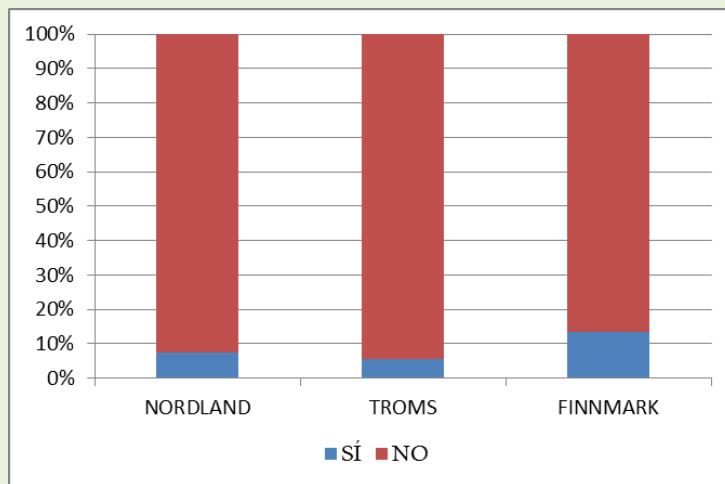
[*Finnmark*] incluye los municipios: [Hammerfest], [Vadsø], [Kautokeino], [Alta], [Loppa], [Hasvik], [Sørøysund], [Kvalsund], [Måsøy], [Nordkapp], [Porsanger], [Karasjok], [Lebesby], [Gamvik], [Berlevåg], [Tana], [Nesseby], [Sør-Varanger].

En los gráficos, los nombres de las localizaciones aparecen sin corchetes, pero deben darse por supuestos.

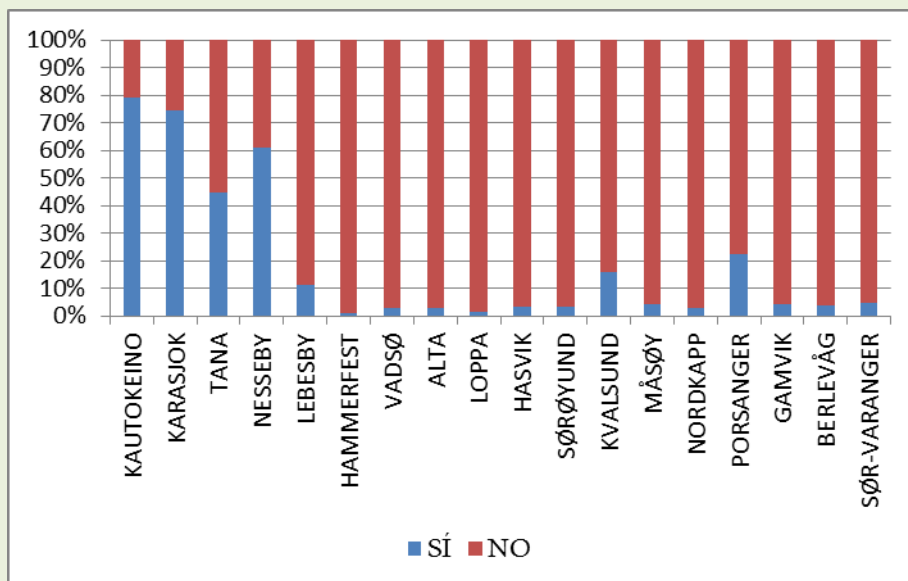
# 1. Quien responde a la cuestión, ¿tuvo el Sami como primera lengua hablada?



*Números absolutos*

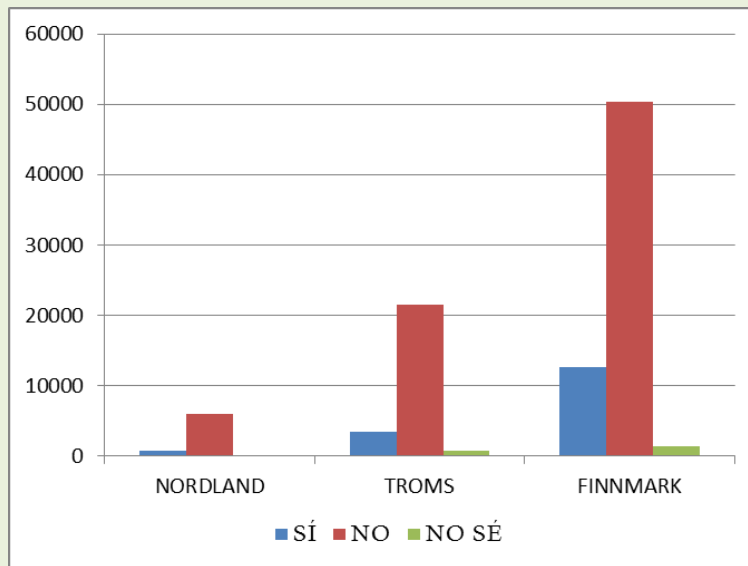


*Porcentajes*

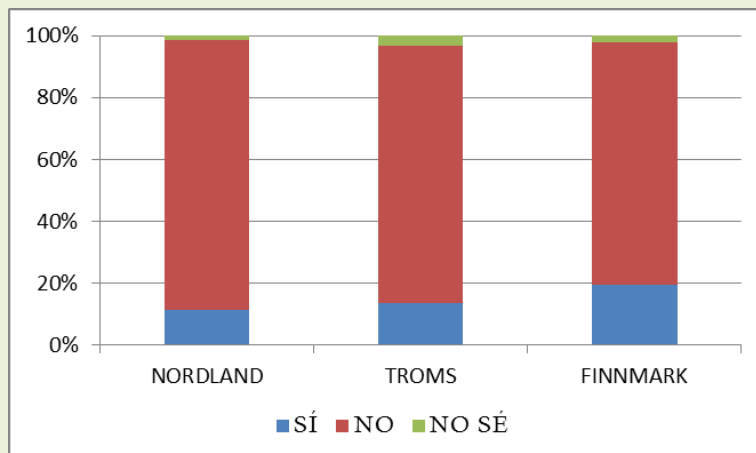


*Porcentajes en los municipios de Finnmark*

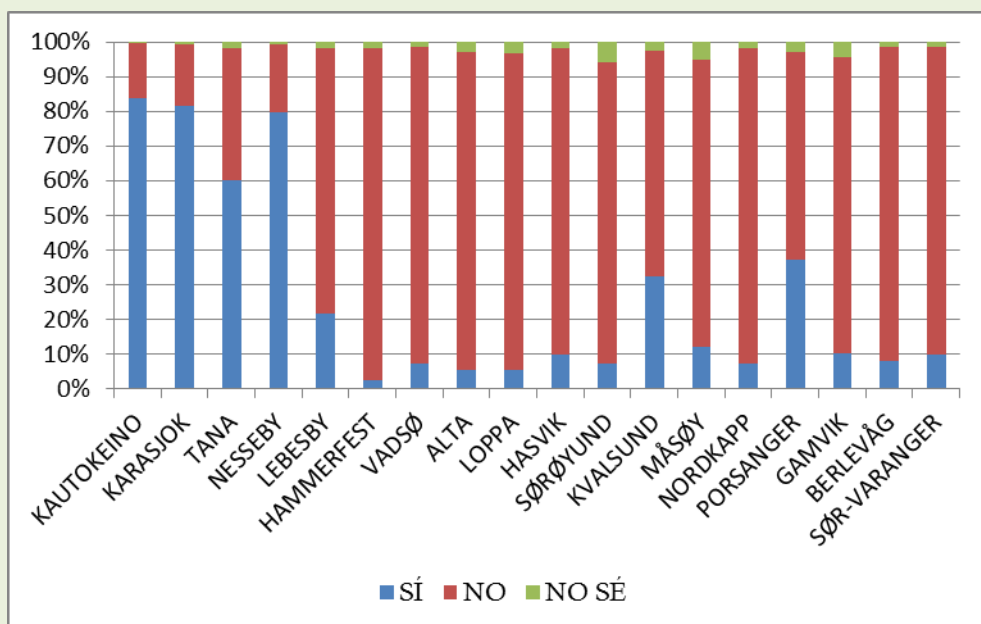
## 2. ¿Fue el Sami primera lengua hablada al menos por uno de los padres?



Números absolutos

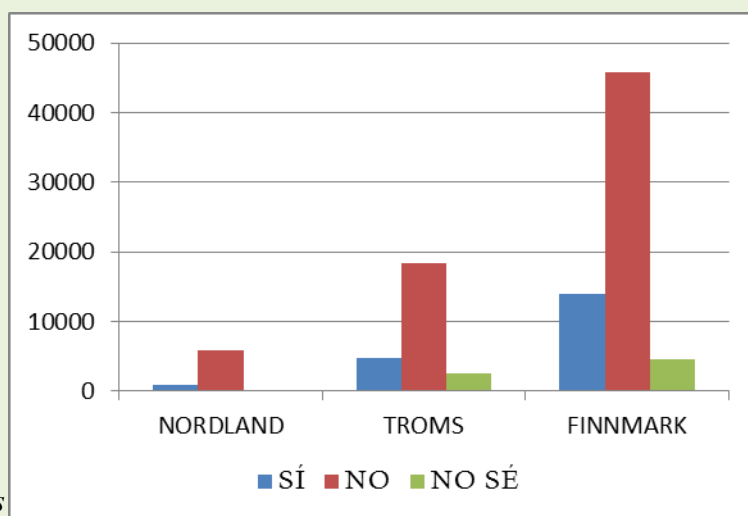


Porcentajes

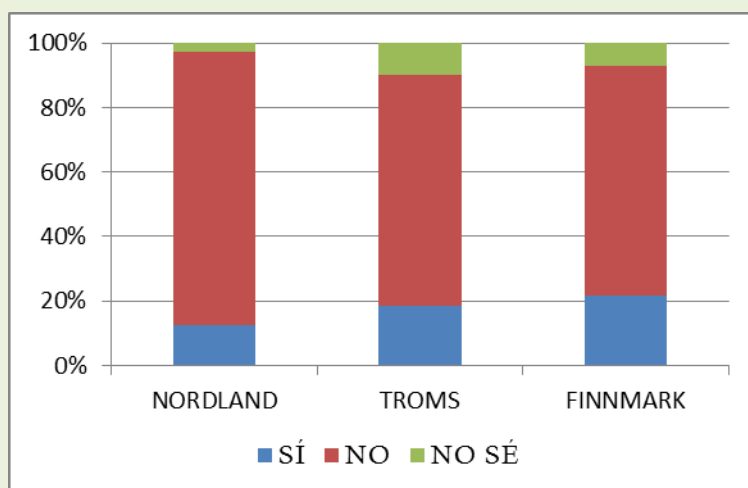


Porcentajes en los municipios de Finnmark

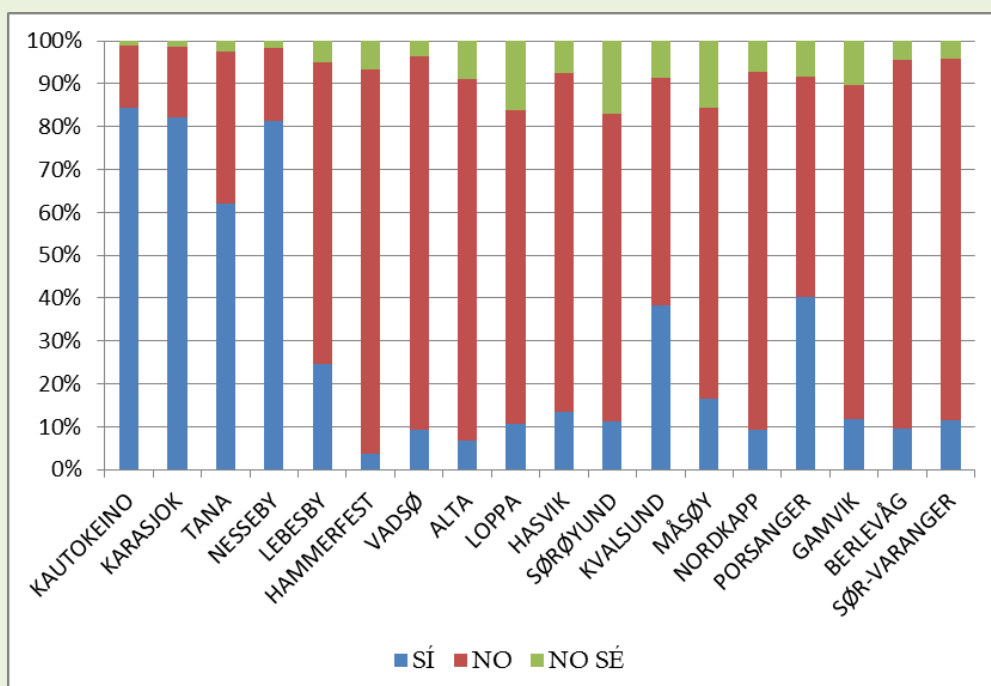
### 3. ¿Fue el Sami primera lengua hablada al menos por uno de los abuelos?



Números absolutos

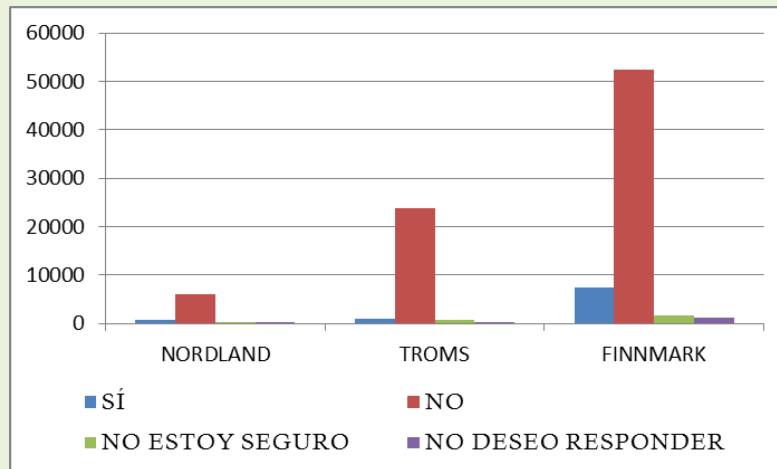


Porcentajes

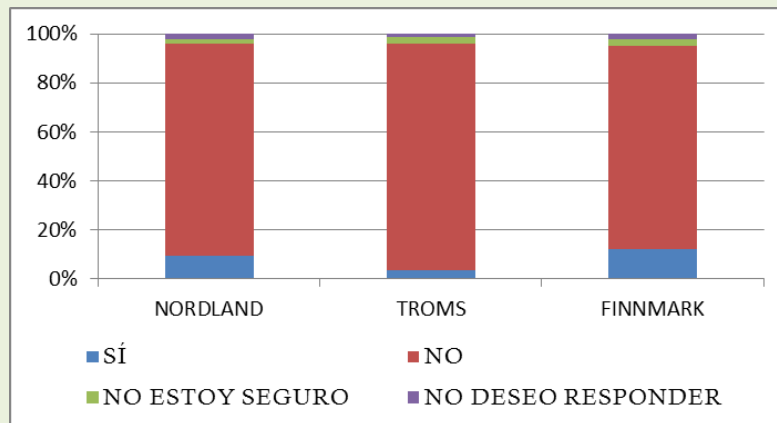


Porcentajes en los municipios de Finnmark

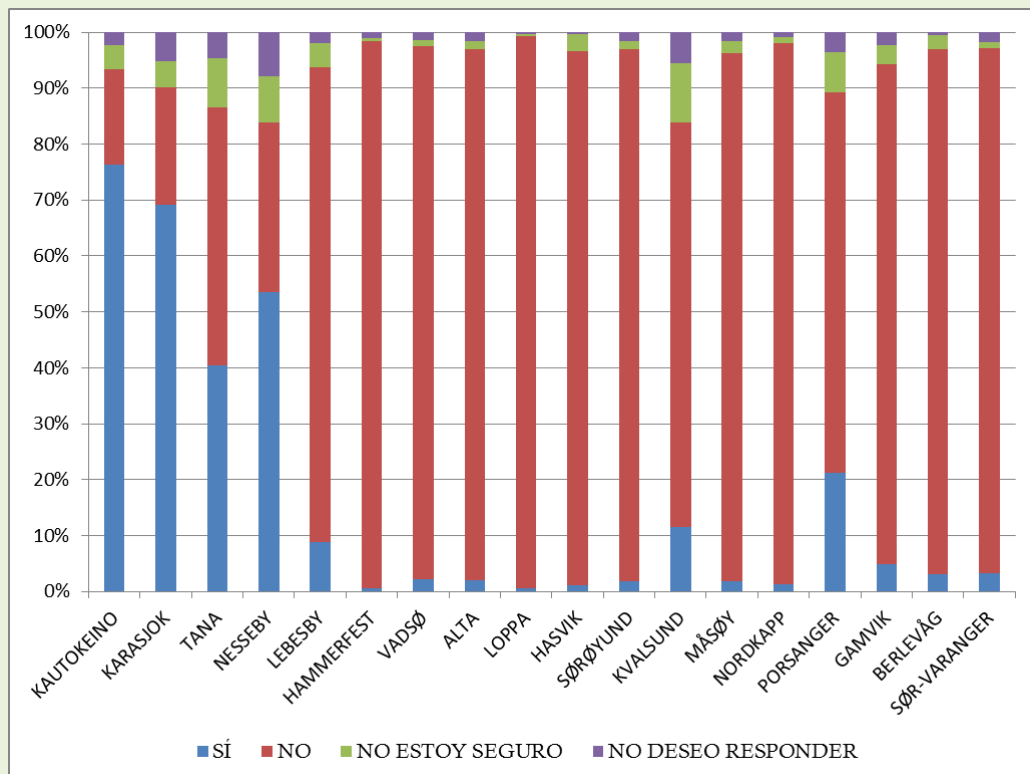
### 4. Quien responde a la cuestión, ¿se considera él mismo Sami (Sápmelaš)?



Números absolutos



Porcentajes



Porcentajes en los municipios de Finnmark

Desde el año 2008, la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) radicada en [Guovdageaidnu] viene editando una colección de volúmenes estadísticos que toman a las áreas de población <sami> como universo de referencia. La colección se titula *Sámi logut muitalit* (*Las cifras sámis cuentan*). La palabra *muitalit* en ese título ejerce el mismo efecto retórico que la palabra *contar* en Español: *muitalit* se aplica fundamentalmente a la acción de *relatar*, construir un relato. El juego de palabras no es ingenuo, pues un empeño fundamental de las instituciones etnopolíticas y escolares durante las últimas décadas ha sido el poder ofrecer recursos estadísticos de objetivación de la población <sami>, que sean capaces de visibilizarla en sus múltiples dimensiones relevantes para las políticas públicas. Esos recursos se han diseñado con el fin simultáneo de mantener el necesario control sobre la protección de datos personales.

El volumen 6 de *Sámi logut muitalit* incluye un ensayo de Jon Todal titulado "*Man ollu rievddada sámigiela dillii Norggas?*" ("¿Cuánto se ha transformado la situación de la Lengua Sami en Noruega?") (Todal 2013). En ese ensayo se dedica una sección a las cifras que expresan la presencia del idioma Sami como asignatura en la escuela primaria.

Todal abre esa sección con el siguiente comentario histórico:

Durante los siglos XVIII y XIX la Lengua Sami fue lengua escolar. Pero la política de norueguización emprendida a fines del siglo XIX causó una reducción repentina de esa enseñanza.

La enseñanza del Sami no se puso en marcha de nuevo hasta 1967, al principio en clases de lectura y escritura para algunos niños del interior de Finnmark, cuyos padres lo eligieron voluntariamente. En 1968 comenzó a impartirse la variante sur de la Lengua Sami (*Lullisámegiella*) en Snåsa.

En el Plan Ministerial Escolar de 1987 comenzó a implantarse de un modo estable la enseñanza del Sami, cuando se programaron asignaturas tanto de primera como de segunda lengua, y un plan de formación bilingüe (Todal 2013:39)



Desde el curso escolar 1990/1991, las cifras de estudiantes que eligen las asignaturas de Lengua Sami muestran un ascenso constante hasta el curso 2009/2010, y posteriormente una ligera disminución de quienes la eligen como primera lengua, probablemente debida a un incremento de chavales que, para 2010, eran ya samihablantes en sus casas (Todal 2013:42). Con todo, el incremento global entre 1990/1991 y 2011/2012 es del 75% (Todal 2013:40).

Año escolar	Primera Lengua	Segunda Lengua	Estudiantes de Sami. Total
1990/91	593	621	1214
1991/92	626	736	1362
1992/93	695	800	1495
1993/94	743	937	1680
1994/95	789	909	1698
1995/96	791	964	1755
1997/98	897	1218	2115
1999/00	971	1376	2347
2005/06	998	2057	3055
2006/07	1020	1652	2672
2007/08	1027	1515	2542
2008/09	1043	1474	2517
2009/10	1010	1336	2346
2010/11	971	1274	2245
2011/12	940	1213	2153

Tabla adaptada de Todal 2013:40. *La serie temporal es discontinua. Todal advierte de que en 1997 el ciclo de primaria pasó de tener 9 a tener 10 cursos.*

A partir del curso 2005/2006 se produce una disminución de los chavales que escogen Lengua Sami como segunda lengua. Jon Todal explica este descenso haciendo referencia a una multiplicidad de condiciones que, con excepción de la disminución demográfica de esos años en las zonas representadas en la estadística, indican la fragilidad institucional de estos procesos: la interrupción del programa *Lengua y cultura samis* con la reforma escolar de 2006, "la dificultad de adaptar la asignatura de Sami como segunda lengua al calendario escolar fuera de [la Zona Administrativa Sami](#) (*Sámi Hálddášan Guovlu*), y la distribución de asignaciones fiscales en concepto de bilingüismo a las escuelas donde se imparte Sami como segunda lengua, tanto dentro como fuera de la Zona Administrativa Sami" (Todal 2013:42).

En su ensayo *¿Cuánto se ha transformado la situación de la Lengua Sami en Noruega?* (Todal 2013), Jon Todal incluye cifras del informe de la UNESCO *Atlas of the World's Languages in Danger*, 2008-2011. Ahí se contabiliza el número de hablantes de seis variantes lectales a principios del siglo XXI:

Variante	Número total de hablantes
Nuortalašgiella	300
Davvisámegiella	30000
Julevsámegiella	2000
Bihtánsámegiella	50
Upmisámegiella	20
Lullisámegiella	500

Todal 2013:19

Jon Todal reconoce la imprecisión y el carácter aproximativo de estas cifras (Todal 2013:20), fácilmente constatables al contrastarlas con la publicación en red *Ethnologue. Languages of the World*, que, en un momento más menos contemporáneo (2008-2011), arrojaba las siguientes cifras e interrogantes para cuatro de esas variantes, y añadía una entrada sobre la "declaración de pertenencia étnica" de los encuestados:

	Declaración de pertenencia étnica	Total de hablantes de la variante
Lullisámegiella	600	300
Bihtánsámegiella	?	?
Julevsámegiella	1000 - 2000	500
Davvisámegiella	30000 - 40000	15000

Todal 2013:20

Un aspecto central de presentaciones como la de Jon Todal (2013) es la atenta reflexividad sobre los problemas metodológicos del registro estadístico, que comienzan, en realidad, con las dudas sobre la validez de las respuestas de las personas incluidas en las muestras. Esa validez no depende exclusivamente (ni sustancialmente) de la voluntad de encubrimiento en posibles contextos de estigmatización, sino de la complejidad que se encierra en una pregunta tan aparentemente sencilla como "¿habla usted tal idioma?" Responder a eso con un "sí" o un "no" puede ser tarea imposible para muchos, en una trama histórica y biográfica en la que el idioma ha sido tomado como emblema de diferencia étnica en situación de dominación colonial, estigmatización sociocultural, discontinuidad intergeneracional, socialización generalizada en el idioma oficial del estado nacional, y promoción experta y burocrática del idioma minoritario, entre otros muchos elementos. En mi opinión, ya la mera formulación de la pregunta indica de alguna manera una posición de indagación que de algún modo elimina el carácter problemático de la cuestión desde la perspectiva de quien se siente seguro del idioma que habla, y de lo que es hablar un idioma.

Las dificultades para calibrar la veracidad de estos registros quedan muy bien ilustradas con el siguiente caso particular que menciona Jon Todal. El político y poeta Isak Saba, que fue representante en el Parlamento Noruego y autor de la letra del que décadas después fuera reconocido como *Himno de la familia sami*, marcó la *N* en la casilla correspondiente del censo de 1910. Se declaró hablante exclusivamente de Noruego, "cuando se sabe que el Sámi septentrional era su lengua materna" (Todal 2013:25).

Las cifras de esa serie, entre 1891 y 1970, ilustran un proceso inequívoco. Una cantidad importante de hablantes de lengua Sami *cambiaron* su uso idiomático habitual, y pasaron a hablar sólo Noruego. Jon Todal usa esa noción de "cambio de lengua" (*giellamolsun*) como la que mejor describe el proceso (Todal 2013:30). Esa noción es también la que de forma más precisa designa la idea de *norueguización* aplicada a los usos de los idiomas. Los detalles de este proceso permanecen sin documentar, aunque sí puede sostenerse que, de una forma general, esas decisiones individuales y domésticas estuvieron asociadas a una marca de estigmatización.

Por lo demás, afirma Todal, "no tenemos cifras seguras sobre la extensión de ese cambio del Sami al Noruego. Tampoco sabemos con precisión cuándo comenzó, más allá de creer que debió comenzar en diversos momentos en las diversas zonas" (Ibid.).

"El valor concedido a estas fuentes sobre las cifras de hablantes de Sami —escribe Todal— no es más ni menos confiable que las cifras que pueden obtenerse en otras muchas fuentes. El problema estriba en que estos sitios de la *web* dan a sus lectores la seguridad de que las cifras son confiables, cuando de hecho no lo son" (Todal 2013:29).

Adicionalmente, Jon Todal ofrece en la siguiente tabla datos del registro censal de [Noruega] entre 1891 y 1970.

Para esta última fecha, yo mismo tengo dudas sobre la fuente. Según mi documentación, el censo oficial de 1970 no recogía esta información.

Año	Hablantes de Sami	Habitantes en Noruega
1891	20786	2000917
1900	19677	2240032
1910	18590	2391782
1920	20735	2649775
1930	20704	2814194
1950	8778	3156950
1970	10535	3874133

Todal 2013:22

Con estas cifras, Todal subraya la disminución del número de Samihablantes en el registro de 1950, y la disminución general de las cifras de la serie, si se compara entre 1891 y 1970.

Para la disminución en el censo de 1950, Todal se sirve de una reflexión tomada del censo de diciembre de 1950: "Parece que algunos que deberían haberse declarado samihablantes, se han declarado como hablantes de Noruego a nivel cotidiano" (SSB3:22, citado en Todal 2013:24).

El cambio al uso exclusivo del Noruego no se explica por completo por el efecto dominante de su uso *por parte de uno de los padres* en el hogar. También en hogares con el padre y la madre samihablantes se ha venido produciendo esa transformación.

Así lo afirmó Aubert en su estudio de 1978:

"De este material deriva naturalmente la conclusión de que la presencia de dos padres samihablantes es, en términos generales, necesaria, pero no es una condición suficiente para la crianza de los niños con el Sami como lengua materna".

(Aubert 1978:53, citado en Todal 2013:31).

### La detención del decrecimiento

Hay indicios para suponer que el progresivo decrecimiento en el uso del idioma Sami documentado hasta 1970 experimentó una ligera detención a partir de los años ochenta, y sobre todo ya en los noventa, con una mayor presencia del bilingüismo (y en algunos casos, cabe pensar, el multilingüismo). En 2001, Nils Dannemark e Yngve Johansen publicaron su informe "Estudiantes de secundaria y elección idiomática en Finnmark en 1982/83 y 1998/99" (Dannemark y Johansen 2001) que permitía hacer algunas conjeturas comparativas entre los nacidos en 1967-69 y los nacidos en 1983-85. Entre ambas cohortes, el porcentaje de chavales que declaran usar el Sami como único idioma decrece, pero aumenta el porcentaje de quienes declaran usar el Sami como "la única o una de varias lenguas principales", "la única o una de varias lenguas principales en comunicación con los amigos", y "la única o una de varias lenguas más usadas cotidianamente" (Dannemark y Johansen 2001, *Fig 2.1.*, reproducida en Todal 2013:32).

En la página 41 de su informe, Dannemark y Johansen escriben:

Parece que hoy hay más niños que aprenden ambas lenguas en hogares bilingües.

En 1982/83 era frecuente que en los hogares Sámi-Noruegos se escogiera el Noruego como lengua única; los informantes del período posterior se declaran bilingües en mayor cantidad. Igualmente, es mayor el porcentaje de informantes que en 1998/99 se declaran usuarios activos del Sami (citado en Todal 2013:33).

## Una interpretación prudente

La situación descrita para las décadas de los ochenta y los noventa, que presumiblemente se viene reforzando en los últimos años, está globalmente asociada a una resignificación del uso del Sami en el proceso de institucionalización etnopolítica; y a las acciones de visibilización, reconocimiento y promoción del idioma Sami en las políticas públicas del Estado Noruego. Sin embargo, la interpretación de esa transformación ha de hacerse con prudencia. Es difícil establecer con precisión la presencia concreta del uso del idioma Sami en los contextos comunicativos bilingües o multilingües. Y aunque hoy en día sería claramente erróneo atribuir al uso del Sami la misma clase de condición estigmatizada que décadas atrás, esa condición sigue presente, de formas tal vez más sutiles, en las sensibilidades cotidianas de las personas en contextos bilingües o multilingües.

Por ejemplo, en un estudio emprendido por Eva Josefsen entre noviembre y diciembre de 2005, y publicado con el título *La discriminación subjetivamente vivida entre los samis en Noruega*, un 39,1% de quienes declararon "ser samis" o "tener la identidad sami y otra identidad" y haberse sentido discriminados "por ser samis" en los últimos dos años [ $N=110$  en su muestra], declararon también que la discriminación había sido causada "porque he hablado Sami con otros"; y un 30% que había sido causada "porque hablo Noruego con acento o pronunciación Sami" (Josefsen 2006, Anexo 2:2). Poco puede esclarecerse aquí de ese entorno complejo y difuso de las sensibilidades intersubjetivas (Díaz de Rada, en preparación 2). Lo que sí puedo decir con certeza es que ese entorno fue objeto de tematización pública bajo la categoría *discriminación* en el informe de Josefsen, que esa tematización fue entendida de forma relativamente relevante por sus "informantes", y que el informe fue requerido bajo esa misma tematización a las empresas *Norut NIBR Finnmark* y *TNS Gallup* por el Ministerio Noruego de Administración Municipal y Regional (*Kommunal- og Regional Departementet*).

En este contexto cobra relieve la preocupación por las *actitudes* hacia el idioma Sami. Jon Todal recuerda que el Consejo Escolar Sami y la Oficina de Enseñanza Estatal iniciaron en 1996 un seguimiento de las condiciones de la enseñanza del Sami como segunda lengua en la enseñanza primaria (Todal 2013:33). Se repartió un cuestionario a todas las niñas y niños que estudiaban Sami como segunda lengua en las regiones de [Nordland], [Troms] y [Finnmark]. Basándose en las cifras de la encuesta, Todal publicó en 1998 un informe titulado *La enseñanza del Sami como segunda lengua. Una investigación de las condiciones para la enseñanza del Sami en la Escuela Primaria* (Todal 1998). Tras reconocer la imposibilidad de establecer el número de padres hablantes de Sami con esa información, e indicar que "las cifras sólo hablan acerca del grupo de padres que activamente eligieron el Sami como segunda lengua en la escuela en 1996" (Todal 2013:34), Todal sugiere lo siguiente: "precisamente la elección de esas familias podría indicar que las actitudes en relación con la Lengua Sami habían cambiado en los quince años que mediaron entre 1981 y 1996. Ese cambio probable en las actitudes apoya las cifras del estudio de Dannemark y Johansen de 2001, que también muestran esa tendencia temporal" (Todal 2013:34).

## El mantenimiento de la tendencia al reconocimiento positivo del uso del Sami

Basándose en un estudio posterior, firmado por Ellen Ravna en 2000 con el título *Una investigación sobre el uso de la Lengua Sami. Sobre el uso del Sami entre particulares en las áreas samis, las instituciones públicas, las organizaciones samis y las empresas samis* (Ravna 2000), Jon Todal continúa confirmando la tendencia de los últimos años, reforzada en el cambio de siglo, en la dirección de un reconocimiento positivo del uso del Sami, ahora en entornos no limitados a la educación escolar.

"El 42% de los padres samihablantes con hijos menores de 18 años, declararon que sus hijos hablaban Sami 'muy bien'; y el 28% de quienes tenían hijos mayores de 18 años, declararon lo mismo" (Todal 2013:35, con cifras de Ravna 2000:33-36). Puesto que esos chavales menores de 18 años nacieron entre 1982 y 2000, Jon Todal refuerza la conjetura de que la tendencia de estigmatización del uso del Sami sostenida durante décadas encontró una significativa inflexión especialmente en las dos últimas décadas del siglo XX (Todal 2013:35).

Refiriéndose a los resultados del estudio realizado por Karl Johan Solstad y otros en 2012 con el título *Una investigación sobre la Lengua Sami* (Solstad et al. 2012), basado en las respuestas a un cuestionario sobre las competencias en Sami segmentadas por edad, Jon Todal concluye que esa inflexión se prolongó también durante la primera década del siglo XXI (Todal 2013:35ss.).

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Punto de  
retorno a  
*Immersed in  
the Flow...*  
1120

## ***Bokmål y Nynorsk***

Hasta 1987, cuando el Sami se convirtió en idioma cooficial, existían en Noruega dos variantes del Noruego como idiomas cooficiales: el *Bokmål* (literalmente, *Lengua del Libro*) y el *Nynorsk* (literalmente, *Nuevo Noruego* o *Nuevo Nórdico*). El *Bokmål* es el idioma desarrollado en el territorio de [Noruega] sobre la base del Danés. Hoy en día hay una estrecha familiaridad entre el *Bokmål* escrito y el Danés escrito, aunque oralmente difieren mucho. A lo largo del texto de la [Declaración Estatal número 21](#),<sup>357</sup> cada vez que se usa la palabra *Noruego* se está mencionando la variante *Bokmål*, lengua vehicular en el entorno escolar, y muy particularmente en las enseñanzas infantil, primaria y secundaria. La palabra *Noruego* tiene ese mismo significado cada vez que yo mismo la uso en esta monografía.

Atención: Este vínculo conduce a la pieza La Declaración Estatal..., y su punto de retorno está al final de la pieza

A principios del siglo XIX la situación idiomática en el territorio de [Noruega], administrado por el Estado Danés, era muy compleja. En la práctica, un Danés muy poco modificado era utilizado como lengua *escrita*, al tiempo que existía —como hoy existe— una gran diversidad lectal en los usos orales, variantes orales del antiguo Nórdico. En ese Danés escrito se redactó la Constitución de Noruega, firmada el 17 de mayo de 1814. El *Bokmål* es una lengua en continuidad directa con ese Danés escrito, con consecuencias de normalización oral, cuya estandarización como lengua del estado nacional fue intensificándose a lo largo del siglo XIX, al hilo de los desarrollos institucionales del Reino de Noruega.

Cuando estudias Noruego como extranjero en una escuela de idiomas, estudias *Bokmål*. Pero no debes fiarte sólo de ese aprendizaje de la lengua escrita con su correspondiente normalización oral si lo que pretendes es entenderte oralmente en todas las zonas de [Noruega]. En muchos casos, la variedad de códigos fonéticos hace prácticamente irreconocible el idioma que escuchas. Se produce aquí una situación idiomática interesante. Puesto que las personas con el Sami como idioma materno han aprendido Noruego como segundo idioma precisamente en la escuela, lo que han aprendido como Lengua Noruega es el *Bokmål*. Han aprendido

*Bokmål* como forma escrita, y en esto no se diferencian del resto de la población de Noruega. Pero también han aprendido *Bokmål* como forma oral normalizada. En consecuencia, un etnógrafo que ha aprendido Noruego-*Bokmål* en el Instituto de Idiomas de la Universidad Complutense de Madrid se entiende sin problemas *oralmente*, en Noruego-*Bokmål*, con una persona de [Guovdageaidnu] socializada en Sami como idioma materno, y en Noruego-*Bokmål* en la escuela. Pero ese etnógrafo no se entiende oralmente con la misma facilidad, por ejemplo, con una persona socializada en Noruego como idioma materno en Tromsø, Bergen o Trondheim.

El *Nynorsk* fue creado por Ivar Aasen, que inició su investigación de campo durante los años cuarenta del siglo XIX. Aasen recorrió el territorio de [Noruega] buscando los elementos comunes de las variantes lectales habladas, con la idea de que una lengua unificada sobre esos elementos comunes reflejaría mejor que el Danés las raíces originarias del idioma en el antiguo Nórdico (del que también deriva el actual Islandés).

En el trabajo de Ivar Aasen hay tres características destacables. En primer lugar, su método de documentación en las hablas vernáculas de la época permite ubicar su proyecto en una corriente más amplia de registro folclorístico, que conduciría a encontrar una lengua <auténticamente popular>, emergente de las raíces de las poblaciones locales. En segundo lugar, su hipótesis básica —la conexión entre los elementos comunes de las variantes lectales con la antigua lengua Nórdica— incluye el supuesto de que esas raíces populares ofrecerían un acceso a la raíz histórica de un idioma aún no modificado por la influencia del Danés escrito. En tercer lugar, basándose en estos supuestos Ivar Aasen creía que su *Nynorsk* era una imagen de la *lengua perfecta* (cf. Velasco 2003:26), una lengua que, en su combinación de génesis <auténticas> y en su construcción como coine de *todas* las hablas actuales, podría funcionar como instrumento perfecto de expresión y comunicación del <auténtico pueblo noruego>. Con estas características es imposible comprender el propósito de Ivar Aasen sin tener en cuenta el desarrollo etnonacional del Estado de [Noruega] a lo largo del siglo XIX, en contraste con los estados de [Dinamarca] y [Suecia].



El 14 de enero de 1814, como consecuencia de su derrota en las guerras napoleónicas, [Dinamarca] firmó con [Suecia] el Tratado de Kiel, por el que se comprometía a cederle [Noruega] a cambio de la [Pomerania]. Ese Tratado nunca se hizo efectivo. En la práctica, más que expresar de inmediato una reconfiguración del nuevo mapa territorial <escandinavo>, dejó en punto muerto el poder legítimo sobre [Noruega]. De esta situación se aprovechó con premura un grupo de veintiún terratenientes que el 17 de mayo decidieron aceptar al Príncipe Cristian Federico —primo del rey de [Dinamarca] y representante suyo en [Noruega] (Fol 1984:21)—, como soberano del nuevo reino independiente de [Noruega], tras haber redactado su Constitución. El rey de [Suecia] intentó entonces satisfacer sus aspiraciones establecidas en el Tratado de Kiel y desencadenó una breve guerra, que concluyó con la Convención de Moss, firmada el 14 de agosto de 1814. Esa convención, que inició un período de unificación entre [Suecia] y [Noruega], establecía una soberanía de carácter dual. En ella, el Parlamento Noruego instituido como parlamento constitucional reconocía al rey de [Suecia] como rey de [Noruega], pero con la condición de que, en territorio de [Noruega], actuaría sólo como rey de [Noruega], es decir, de acuerdo con el poder legislativo emanado de la Constitución del 17 de mayo. En esta situación quedó el Estado de [Noruega] hasta el 26 de octubre 1905, cuando se produjo la disolución de la Unión Sueco-Noruega, y el rey Oscar II de [Suecia-Noruega] renunció a sus derechos dinásticos sobre el trono de [Noruega], proclamándose la completa emancipación (*frigjoring*) del nuevo estado nacional. El detonante de esta definitiva proclamación de independencia fue el denominado "conflicto de los consulados", en el que se expresó de forma abierta el problema de la doble representación nacional asentada sobre esa estructura de monarquía duplicada. En consonancia con el ya longevo nacionalismo decimonónico, el Parlamento de [Noruega] decidió unilateralmente que sus cónsules en el extranjero —hasta entonces representantes de los dos estados— sólo representarían a [Noruega], un ejemplo paradigmático de la unicidad ontológica en la que se sustenta la idea del moderno estado-nacional: un pueblo, una nación, un estado político, un jefe de un estado indiviso.

Punto de  
retorno a el  
Día del  
Pueblo Sami  
131

Punto de  
retorno al  
Codicilo  
Lapón  
686

Con estas pinceladas históricas, entendemos mejor por qué el siglo XIX es tenido como el período en el que se cimentó la <identidad noruega>, y en qué entorno desarrolló Ivar Aasen su *Nynorsk*. Paradójicamente, el *Nynorsk* nunca ha llegado a penetrar de forma significativa en las prácticas habladas del <pueblo noruego>. En esto, es un ejemplo igualmente modélico de la paradoja consiguiente de todo folclore: con su conocimiento letrado, Aasen tomó del <pueblo noruego> la materia prima de su proyecto lingüístico y le devolvió una elaboración inviable para ser incorporada por ese mismo <pueblo> (Velasco 1990). El *Nynorsk* es usado, siempre en su forma escrita, por una minoría de los hablantes de *Bokmål*. Pero esa imagen es algo engañosa. Podría inducirnos a pensar erróneamente que el *Nynorsk* es una lengua prácticamente en desuso. Sin embargo, su presencia se hace notar, especialmente en los repertorios legales y en los medios de comunicación. El *Nynorsk* es un espacio de contrariedades. A veces, es una lengua vilipendiada al ser percibida como una imposición del estado y los medios de comunicación, y como una complicación innecesaria para una población que se expresa mayoritariamente por escrito en *Bokmål* y oralmente en sus lectos vernáculos, mucho más vinculantes en términos de identificación. A veces, es una lengua amada, al ser usada a menudo como medio de expresión literaria y poética. Cuando yo estuve en la Universidad de Tromsø aprendiendo Sami, vi en alguna ocasión a un grupo de partidarios del *Nynorsk* que, apostados frente a la cafetería de la Facultad de Humanidades, exhibían pancartas con la siguiente incitación: "*snakk nynorsk*" ["habla *Nynorsk*"].

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de  
retorno a:

El relato de  
Jon Todal

160

La  
Declaración  
estatal  
número 21  
399

## ¿Dónde está la frontera?

### Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en [Sápmi]<sup>24</sup>

(2008)

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

(Kate Langsthagen, *ostlendingen*, 3 de julio de 2005).

En Rena se produce el encuentro entre dos culturas, dos idiomas,

---

<sup>24</sup> 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.

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 osterdal, 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 osterdal, 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 osterdal para trabajar, y allí encontró su gran amor, en una familia dedicada al reno (*reindriftsbygda*), 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 osterdal. 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 al 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 *Ostlendingen*, 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]. 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 [Finmark], 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). A lo largo del siglo XX fue haciéndose evidente que lo que allí se conoce como proceso de "norueguización" (Nor.: *fornorskning*, Sam.: *dáruiduhttin*) había desembocado en dos resultados: por una parte, una asimilación al estado de [Noruega] mucho más acusada en la costa que en el interior, de la que tal vez el exponente más explícito fue [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 1990c).

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 (Sam.: *Gáivuotna*), Robert Paine ha criticado esa imagen de Harald Gaski, profesor de la Universidad de Tromsø (Sam.: *Romsa*) nacido en Deatnu (Nor.: 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 tie-

nen en absoluto tan clara esa atribución, y la viven conflictivamente (Paine 2003:312-313). Lina Gaski ha escrito un ensayo con un 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 (Sam.: Evenášši) y Skånland (Sam.: Skánit). 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 (Sam.: Várjjat) se presenta un matrimonio "interétnico" en el que la esposa, nacida en Deatnu, 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?



[Finnmark]  
en [Noruega]

La base de mi trabajo de campo fue [Guovdageaidnu (Nor.: Kautoekino)], 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 específica-

mente <sami>, incluso en comparación con otras poblaciones de esa región interior. En [Guovdageaidnu], donde las personas son ciudadanos <noruegos>, la samicidad (Sam.: *sámevuohhta*) funciona como un supuesto.



*Algunos de los lugares mencionados en esta pieza*

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 étnicas. En conjunto, esas experiencias concretas contribuyeron a cuestionar un núcleo fundamental de prejuicio: la creencia de que, para estudiar un espacio de relaciones étnicas, 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 agonístico que, a mi juicio, todo investigador de campo en un espacio étnico debe afrontar tarde o temprano: ¿cómo dar cuenta de la 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 partida para emprender esta investigación en [Sápmi] 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 esté 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 étnicas 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 1999:84).

Desde que, en 1969, Fredrik Barth publicase la primera edición de su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976a) 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, 1976a). 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 los agentes. Una de sus grandes aportaciones consistió en llamar la atención sobre el hecho de que, empíricamente, la frontera étnica no es una frontera territorial ni una frontera entre culturas con contenidos necesariamente diferenciados, sino una frontera simbólicamente atribuida en el flujo de la interacción<sup>25</sup>. 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 dejó 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 cimientos 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 1989:13 ss., Cohen 1978).

---

<sup>25</sup> Thomas Hylland Eriksen resumió en 1991 las limitaciones individualistas y ahistóricas del enfoque original de Barth (Eriksen 1991:128-129).

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 lenguaje, 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 1976a: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, *yo creía* estar ya situado en una perspectiva que me impediría considerar la construcciones étnicas al margen de las prácticas concretas de los agentes sociales, y que me ayudaría a negar 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 me ocuparé de 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 —en los discursos de la acción— 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 instruido en lo que por entonces se denominaba "antropología en casa" (Jackson 1987), una antropología basada en la etnografía detallada de contextos de tu propio entorno social. Interesado en 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 1990a). 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><sup>26</sup>. Con todo, me irritó 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:

<sup>26</sup> En particular, durante aquel viaje, [Inari (Sam.: Ánar)] en [Finlandia], y [Karasjok] y [Guovdageaidnu] en [Noruega].

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 "Lapland".

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 <cultural>. 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 por detrás de alguna clase de frontera cultural *explícita*: "Los rasgos críticos que los individuos esperan descubrir y exhiben", de los que hablaba Barth (1976a: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 extrañas, 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 esperarí­a 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 Noruego 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 aprendizaje 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 los otoños de 2002 y 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 elo-



cuenta 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 [Finlandia], 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 actividad 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*,<sup>407</sup> 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*<sup>301</sup> (Pl.: *gávttit*). En la percha de la entrada, cuelgan los *gávttit* de Johan<sup>27</sup> 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 *luohiti*, 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 "samicidad", 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*<sup>153</sup> de la dicotomía implícita en mi pregunta

---

<sup>27</sup> 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?

(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 (*johtolagat*)<sup>643</sup> y en emplazamientos sociales (*orohagat*)<sup>717</sup>, 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 de pastos, propiciada por la burocracia administrativa de la actividad (Landbruksdepartementet 1978). 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 fue sólo 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<sup>282</sup>, 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.

Punto de  
retorno a  
Bagatelas de  
la moralidad  
ordinaria  
1076

### **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, anotase 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 étnica 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 materiales 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 del 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 1987a<sup>28</sup>). 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 1983a:57). Así se expresa en los versos del poeta Nils Aslak Valkeapää:

Mu ruoktu lea mu váimmus	Mi hogar está en mi corazón
ja dát johtá mu mielde	y migra conmigo

Valkeapää 1989

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 \(Sápmi\)](#)<sup>634</sup>; 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, y que conviven con imágenes que, como [el mapa de los distritos electorales](#) al Par-<sup>635</sup>

---

<sup>28</sup> 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 2003b:247ss.

lamento Sami de [Noruega], muestran una división administrativa trazada a tiralíneas. 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 B. Levine 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).



Una representación de [Sápmi] en Solbakk (1993:10). La leyenda, arriba a la izquierda, dice: "Las zonas de residencia de los samis en la actualidad y su número aproximado. En las zonas más oscuras es donde más samis habitan". Los nombres de lugares, en Sami, se traducen al Español y Noruego así: Finnmark = Finnmark, Ruošša = Rusia, Romsa = Tromsø, Suopma = Finlandia, Nordlándá = Nordland, Ruotta = Suecia, Trøndelága = Trondheim

Un conjunto de experiencias de campo iluminará, en lo que resta de esta pieza, los hilos teóricos de esa reificación fundamental, que habrán de

ser deshilvanados y desechados por inútiles en el futuro; 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) *identidad 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*.

### **(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 del Noruego, 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 escolares 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 <sup>302</sup>velada de una auténtica explosión de diversidad. Sin embargo, observé diez

minutos después de llegar al restaurante, era una diversidad de *gávttit*<sup>29</sup>: "aquí todos son samis" menos yo, concluí. "Aquí no ha venido ningún *dáčča*", que es como se denomina en Sami a quien <no es sami>. Y pensé maliciosamente: "obviamente, los profesores de Noruego 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— integra a los <*dáččat*> en su estructura laboral, no los integra —pensé— 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*,<sup>305</sup> 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 *sámevuohhta*, que es como allí llaman a la samicidad, puede expresarse con intención étnica a través de la vestimenta, ni ésa es siempre la intención ni esa intención implica siempre que se signifique por medio del vestuario una exclusión de identificaciones —y, de hecho, casi nunca lo implica. 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. A juzgar por el placer que exudaba en

---

<sup>29</sup>El uso discrecional del *gákti* en [Guovdageaidnu] forma una amplia sección de mi diario de campo. 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 en Sami durante todo el evento. Él, que representaba a la actividad concebida como más específicamente <sami>, iba vestido con camisa y pantalón ordinarios; ella, que representaba al estado, iba ataviada con un completo y colorido *gákti* de [Guovdageaidnu]. Ejemplos de este tipo podrían multiplicarse.



la fiesta de Navidad ese microcosmos de <samis> hablando en Noruego con un <dáčča>, yo me había inventado una frontera excluyente.

**Remedio.** Para 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 idioma. 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 2007a).

Punto de  
retorno a las  
elaboraciones  
discursivas de  
tipo 1  
658

### (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 (Sam.: Álaheadju)], donde yo debía tomar el avión que me traería a [Madrid] a pasar unos días de vacaciones. Yo estaba por entonces terminando [un texto](#)<sup>1105</sup> en el que por primera vez utilizaría materiales de esta investigación. En uno de sus párrafos menciono algunas de las distinciones terminológicas 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>

Atención:  
Este vínculo  
conduce a la  
pieza  
*Immersed in  
the flow...*, y  
su punto de  
retorno está al  
final de la  
pieza

(<boazosápmelaččat> / <bádjesápmelaččat> / <johttisápmelaččat>) 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 relativa 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 <johttisápmelaččat>, organizados en listas políticas formales que se someten al escrutinio electoral. Y, en el Parlamento Sami, estaba habituado a oír hablar de los <samis del interior de Finnmark> (<Sámit Sisfinmárkkus>) y los <samis de la costa> (<Sámit mearragattis>), 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 (*vuostálasvuohhta*), como si fuera imposible pensar una diferencia categorial entre grupos humanos en otros

términos<sup>30</sup>. 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 verddevuohta; leat leamašan eiseválddit ja hegemoni mat leat ráhkkadan opposisuvnna*", o sea: "no pueden serlo debido a que ha habido mucha *verddevuohta*; han sido los gobiernos y la hegemonía quienes han construido la oposición". *Verddevuohta* designa en Sami la relación de reciprocidad y asistencia mutua, a veces fundada en vínculos de parentesco, que los grupos asentados en la costa y también los grupos menos móviles 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 un 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 categorial<sup>31</sup>. En la escala de las prácticas de la política formal, los agentes producen oposición categorial; pero en la escala de

<sup>30</sup> *Vuostálasvuohhta* expresa en 'ámi *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 —con acepción excluyente— «~« *Yá*<sup>a</sup>. Como veremos en este ejemplo, la idea de contraste puede convivir en 'ámi sin problemas con la identificación parcial de los elementos que contrastan entre sí «~« *±cpYj* · °š© > *Yá* · j<sup>a</sup> · i ~-ñol, dicho sea de paso). Baumann y Gingrich han tematizado detalladamente sutilezas de este tipo en el campo específico de las relaciones étnicas (Baumann y Gingrich 2004).

<sup>31</sup> 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).

de las prácticas de la vida ordinaria es muy posible que, étnicamente diferentes, los agentes sean también copartícipes de procesos reales de identificación común.

### **(c) Conflicto político**

Recuerdo con sonrojo mi primera entrevista con Klemet Erland Hætta, 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 de [Noruega]<sup>32</sup>. 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], [Escocia] 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 etnopolítica<sup>33</sup>. Este estereotipo es enormemente influyente en nuestro imaginario teórico (y moral). Por eso, y a pesar de que fui a verle en su condición de representante municipal y no de 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,

---

<sup>32</sup> En el Ensayo Introductorio a esta monografía, indico que es un error entender la palabra *nacionalismo* de forma generalizada para designar toda forma de etnopolítica. Un examen de las sutilezas del concepto nuclear de *autodeterminación* en este contexto puede encontrarse en Oskal (2002).

<sup>33</sup> 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.

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 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 sociocultural de la diversidad es inseparable del concepto más preciso de 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 intereses<sup>34</sup> o, al menos, alguna forma de conciencia discursiva de la diferencia entre sujetos *políticos* (Dietz 2009b: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 etnonacionales 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 parecían haber cancelado, en los años setenta, toda forma de interacción social (Saugestad 1982a, 1982b)<sup>35</sup>. Ésta no es la situación empírica actual en [Sápmi] (cf. Saugestad 1995).

---

<sup>34</sup> Aquí la referencia clásica es Cohen (1974). Véase también Thuen 1985.

<sup>35</sup> También hay situaciones propicias para la explosión de conflicto abierto, cuando la diferencia étnica de grupos tenidos por homogéneos se basa en la previa o paralela estructuración de las diferencias de acceso a los recursos económicos (Barth 1976a, Levine 1999). La estructura actual de la redistribución en [Noruega] impide considerar este caso: la renta media es, de hecho, menor en las zonas rurales que en la urbanas; también es menor en las zonas periféricas del lejano Ártico que en las zonas centrales del sur. Hay indicios que sugieren que, en la actualidad, estos diferenciales pueden estar asentados también en el diferencial étnico entre <samis> y <noruegos>. Pero esos indicios, aunque preocupantes, no permiten dramatizar la conexión entre diferencial de renta y propiedad y diferencias étnicamente estructuradas (Díaz de Rada, en preparación 2).

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 algunos representantes en el Parlamento Sami y algunos agentes del Estado Noruego<sup>36</sup> (entre otras posibilidades), 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 1990c). Y también, en las zonas <del interior> de [Finmark], algunas personas que hoy tienen una edad de sesenta a setenta años me han relatado que en su infancia el uso del Sami estaba prohibido en casa porque los padres no querían que sus hijos cargasen en el futuro con el estigma de la pertenencia a una minoría considerada <atrasada>. Esta experiencia de aflicción fue indicada 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, mi cursiva).

En el presente, esta aflicción toma 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)<sup>37</sup>. La posición subjetiva de esos "sa-

---

<sup>36</sup> 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 2007b:44, nota 16).

<sup>37</sup>Gerd Baumann se ha referido a este mismo problema en otros contextos: los agentes 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 1999:70-71). 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).

"samis-norueguizados" ("*fornorskede samer*") (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 <más puros> 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> (Nor.: <*den samiske verden*>, Sam.: <*sámi máilbmi*>), y por otra parte se relativiza el valor simbólico de los emblemas explícitos, entre ellos el uso del idioma 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 de sus recursos de identificación cotidiana, y obligados años después por las florecientes 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 confiere 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<sup>38</sup>. 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 <zo-

---

<sup>38</sup> 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).

<zonas costeras>, donde el enredo entre <noruego> y <sami> ha sido más intenso, y donde el dolor de <ser sami> en un entorno de asimilación norueguizadora 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 étnico— ha cobrado un relieve acusado<sup>39</sup>. 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 un 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).

**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 entornos de prácticas. La hipótesis mínima es que la expresión 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 de sus vidas concretas (cf. Díaz de Rada 2007b). Segundo, debe dar cuenta de los procesos de intersubjetividad concreta en cada entorno 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 conse-

---

<sup>39</sup>Trond Thuen ofrece un magnífico ejemplo centrado en las comunidades de [Kåfjord] y [Tana] a propósito de la implantación de la enseñanza en Sami en las escuelas (Thuen 2003, Bjerkli y Thuen 1999).



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*<sup>805</sup>. Esta relación ha venido configurando otra versión del espacio étnico en [Sápmi]. Tradicionalmente —se dice— esta relación vertebraba la diferencia, la reciprocidad y la complementariedad entre dos formas de ser <sámi>: la de los <johttisápmelaččat>, pastores trashumantes de renos, y la de los <dálonat> dedicados a una mezcla de actividades agropecuarias de tipo estanco, la caza, la pesca y otras formas de explotación de la tundra (Berg *et al.* 2003:109ss.). Esta relación entre <sámit>, a veces evocada con idealización romántica (Oskal 1991) y a veces mencionada para reflexionar sobre formas de racismo en la "sociedad sami" (Vest 1991), ha sufrido grandes cambios que pueden esquematizarse en dos procesos. Por un lado, la global modificación de la estructura de empleo en los últimos setenta años, con una reducción abrupta de las posiciones productivas <dálon>. Por otro lado, en la segunda mitad del siglo xx, la formalización de dos listas políticas en torno a las que hoy en día se estructura la principal línea de opuestos del complejo sistema político local de [Guovdageaidnu]: la *Guovdageainnu Dáloniid Listu* (Lista de los *Dálonat* de Guovdageaidnu) y la *Johhtisápmelaččaid Listu* (Lista de los Pastores Trashumantes de Renos de Guovdageaidnu). Descrito muy someramente, el resultado 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 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 relativamente 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 de-*

Atención: Este vínculo conduce a la pieza Los compromisos de la *verddevuohta*, y su punto de retorno está al final de la pieza

*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 la misma idea, en la forma de un supuesto de entrevista: "no debe de haber muchos *johttisápmelaččat* en vuestra asociación..."; o bien, esperando ratificar mi prejuicio de homogeneidad estructural: "¿Hay algún *johttisámi* 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 "johttisápmelaččat". 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 "geavaheaddjit" (usuarios) o "mehccásteaddjit" (los que van al campo —meahcci— a cazar, pescar, etcétera.)

**Remedio.** El estudioso de un campo de relaciones étnicas se ahorrará muchos devaneos si supone, *de entrada*, que cualquier campo concreto 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, (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 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 y Aarseth 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 (Nor.: *slekter*, Sam.: *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", poniendo 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 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 se encontraba más representada que las demás. La pregunta, así formulada, era entendida en los términos de si, en la asociación, había algún *apellido* (Nor.: *familienavn*, Sam.: *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 [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 [de la localidad], 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 Skålnes ha desarrollado magistralmente en su tesis doctoral sobre [residencia y nucleación de parientes](#) en [Guovdageaidnu] (Skålnes 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 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 *sustantivos* 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 2006b) y es susceptible de múltiples referencias simultáneas (Jakobson 1985<sup>40</sup>, Ricoeur 1990), así lo hace también un apellido, como nombre de familia, o cualquier otra palabra con la que se pretende designar a un sujeto.

---

<sup>40</sup> 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 [Guovdageidnu] 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 concep-

tual igualmente potente para comprender la "simpatía", lo que exigirá una interpretación enormemente matizada acerca de los sentidos socioculturales de la *proximidad*, y más aún de lo *local* (cf. Geertz 1983a, Díaz de Rada 2007b).

**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 relación humana de que se trate. Si esto es cierto para el signo "*lagas fuolki*" ("*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 suohkangirji / 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], él había 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".

— ...Triumf... 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 fami-

lia 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 persona 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 más de cinco millones<sup>41</sup>.

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 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 determinadas identificaciones étnicas, etcétera—, la indagación empírica en la formación de relaciones concretas muestra obstinadamente que la característica

---

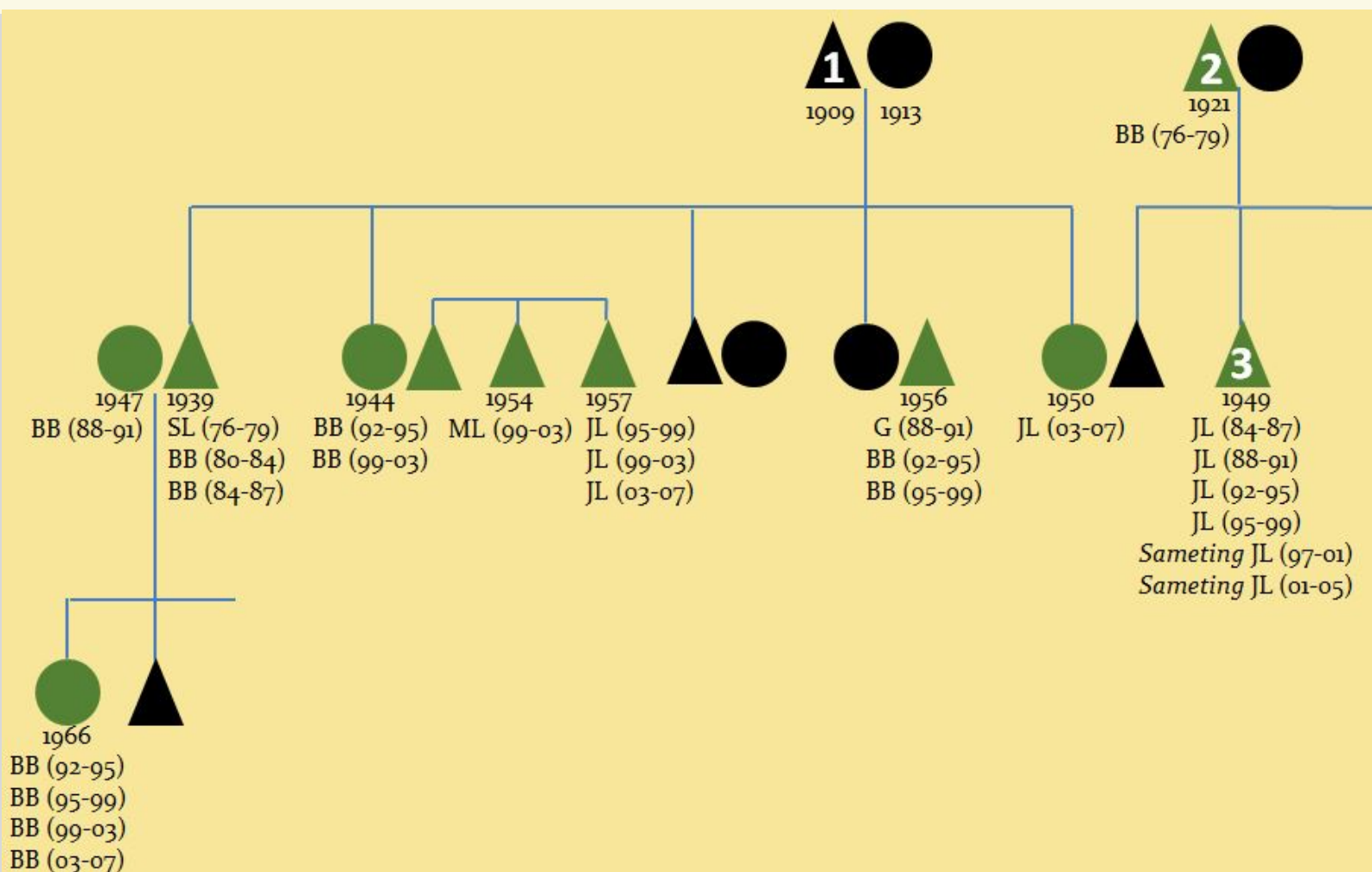
<sup>41</sup> Pedro Tomé me ha señalado con acierto que la orientación de esta entrevista incluyó otros prejuicios quizá más básicos que el de la búsqueda de grupos isotópicos en el campo de la política y el parentesco. En particular, la indagación sobre esta hipotética relación isotópica puede ser deudora del supuesto de que las pequeñas poblaciones funcionarían de un modo más esquemático en la distribución de sus relaciones que las poblaciones mayores; un supuesto completamente infundado. Para un enfoque de investigación previo que tomó por objeto a una población de unos 140.000 habitantes, y en el que no partimos de tal supuesto, véase Cruces y Díaz de Rada 1996a.

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 e 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 de la página siguiente muestra cómo, a lo largo de tres generaciones, las personas políticamente activas en la red familiar de **1** trabajan de forma general (aunque no exclusivamente) para el Partido Laborista, y tienden a contraer matrimonio generalmente (aunque no exclusivamente) con personas en el entorno de la lista de los *Johhtisápmelaččat*, 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 identificación política, estable y estructurada. Usando el lenguaje analítico de Brubaker y Cooper, esas 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 en alguna escala de acción (cf. Brubaker y Cooper 2000:28)<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> 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 1976b:15, Dietz 2009a). Para una reflexión más extensa, véase el Ensayo Introductorio a esta monografía.



### Personas políticamente activas (en verde) en una red familiar de [Guovdageaidnu]

BB – Partido Laborista, JL – Lista de los Pastores Trashumantes de Guovdageaidnu, SL – Lista de los Samis, ML – Lista de Máze (una parte de [Guovdageaidnu] a 60 Km del centro), G – Partido de la Izquierda

Bajo cada símbolo, la fecha de nacimiento, y detrás de las siglas los períodos de actividad como representante o vicerrepresentante de esas listas en el Ayuntamiento; y, en su caso, en el Parlamento Sami (*Sameting*).

*Fuentes:* Elaboración propia a partir de Steen (1986), Archivo Municipal de Guovdageaidnu, y Archivo Sami de Guovdageaidnu.

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: "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] sometido al modo mucho más táctico del parentesco (cf. De Certeau 1984, Bourdieu 1988c). En ese modo, si bien es relativamente fácil predecir positivamente 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 —según lo avanzado en otro punto— como <samis>, sin especificar en cada caso en qué escala de prácticas estas atribuciones de identificación son operativas, y en relación con qué dinámica institucional concreta. Se trata aquí de una limitación fundamental de nuestro lenguaje analítico: ¿cómo hablar de los *sujetos* sin sujetarlos excesivamente a nuestros prejuicios de identificación? 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* comparten el atributo *x* (por ejemplo, ser de una misma familia), es casi seguro que no compartirán mecánicamente otro u otros atributos *y*, *z*,..., (por ejemplo, pertenecer a un partido político, a una iglesia, etcétera). Naturalmente, es posible que el material empírico contradiga 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 en algunas escalas de práctica —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](#).<sup>111</sup> En mi última estancia de campo asistí 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 embargo laborable en el calendario oficial de [Noruega]. 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 del alcalde. Los emblemas del *ethnos* iban a cobrar vida. Después de haber experimentado un 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 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 des-

Atención: este vínculo conduce a la pieza El Día del Pueblo Sami..., y su punto de retorno está al final de la pieza

plegar 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](#),<sup>483</sup> 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 ([luohti](#))<sup>163</sup> tiene un gran protagonismo. Cuando interpretan esa música, cantan en Sami; aunque unos y otros también cantan en Noruego, y en otros idiomas, si el repertorio lo pide. Al releer 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 excluyente a algún ethnos, mostré reiteradamente mi insensibilidad hacia un discurso asentado en la experiencia de pertenencias complejas. 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 2007a). Nunca accederás a la comprensión de las formas específicas de la diferencia étnica si no comienzas por ver y escuchar la vi-



da 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 *cuero 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).

Punto de  
retorno a El  
Día del  
Pueblo Sami  
117

## 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 situación 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 el equipaje conceptual acerca de la etnicidad que yo tenía en 2008, aquí sólo ligeramente modificado.

Los argumentos de esta pieza no implican 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, y generalmente excluyente. Tales fijaciones establecen categorías de sujeto que se sobreimponen 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. Fernandez 2006b, Jenkins 1994)<sup>43</sup>. 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 la tarea que emprendo en esta monografía.

Los remedios que he propuesto en esta pieza tampoco están ahí para impugnar las sensibilidades concretas de los agentes en cuanto a identificaciones, por la vía de una ingenua acusación de artificialismo. No se trata de "privar a nadie de la 'identidad' como herramienta política, o de so-

---

<sup>43</sup> El examen que Bjorn 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 unas tierras a sus nativos de Kåfjord, revela que cuando la institución burocrática 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 2007b).

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 <identida>. Mi tarea como antropólogo 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 sujetos sociales que se constituyen como un *uno* y un *otro* es tan aguda en nuestra tradición intelectual que se hace presente incluso cuando intentamos 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" en condiciones de 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 (2004a): el que se constituye en 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 a abandonar el uno al otro, defraudarlo, traicionarlo. He intentando anticipar esta relación empírica siquiera tentativamente, en [Sápmi], mi querido campo de pruebas.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)



## **Discurso del presidente del Parlamento Sami, Sven-Roald Nystø, ante el Parlamento de [Noruega] en 2004**

El seis de febrero de 2004, Sven Roald Nystø, miembro del Partido del Pueblo Sami (*Sámiálbmot Bellodat*) y presidente del Parlamento Sami, dirigió estas palabras en Sami ante el Parlamento de [Noruega], en [Oslo]; según fueron publicadas en la página *web* del Parlamento Sami.

¡Presidente del Parlamento Noruego, Consejo de Estado, y queridos amigos!

En representación del Parlamento Sami agradezco la invitación a participar en esta ocasión. Para mí es un gran honor y una gran alegría poder desear felicidad a todos nosotros, en el Día del Pueblo Sami, en este día de la bandera, oficial en Noruega. Mi corazón recibe hoy el calor de contemplar que la bandera sami ondea al lado de la bandera noruega aquí, en el Parlamento Noruego.

Ya ha pasado mucho tiempo desde que los samis en huelga de hambre, junto con otros, manifestaran su voluntad ahí fuera, frente a este parlamento, al oponerse a la construcción de una presa en el río de Alta-Guovdageaidnu, y al defender los derechos de los samis. Hoy, nosotros los samis, junto con *vosotros*<sup>44</sup> que estáis frente a mí, en este Parlamento, nos hemos reunido para honrar lo siguiente:

- Que los samis son reconocidos como un pueblo genuino, y que hemos conseguido un lugar de derecho en la Constitución Noruega como pueblo indígena de la nación.
- Que Noruega quiere ordenar las condiciones para que los samis puedan, en el futuro, continuar siendo un pueblo genuino con su

---

<sup>44</sup> El texto original subraya la condición de alteridad de ese "vosotros" (o sea, del otro que está en el vosotros), con estas palabras: *Mii Sápmelaččat, ovttas dinguin earáiguin...* Literalmente: "Nosotros los samis, junto con los otros vosotros..."

propia lengua, cultura y vida social, así como contribuir al desarrollo de nuestra sociedad común, como un pueblo de la nación.

- Que los emblemas nacionales samis se incluyan en la unidad de la nación, pues hoy, el Día del Pueblo Sami es reconocido como día oficial de la bandera en Noruega.

Es éste un paso importante en lo que respecta a nuestra elección de la conciliación y la tolerancia, la comprensión y el respeto, en el futuro desarrollo en nuestra nación. Aún queda mucho que trabajar, mucho que cuidar en futuras ocasiones, pero hemos empezado bien. Ahí está la cuestión de si podremos dar a los jóvenes del futuro las oportunidades para una vida en igualdad, independiente de su base cultural y étnica. Por ello debemos respetarnos los unos a los otros, y esforzarnos por ver que dependemos los unos de los otros en el desarrollo futuro de nuestra sociedad común.

El Día del Pueblo Sami conmemora la primera reunión nacional sami que se celebró en Trondheim el seis de febrero de 1917. Esa acción fue liderada por la mujer sami Elsa Laula Renberg. A ella le preocupaban las condiciones de vida de los samis, las condiciones de la educación de los niños, la enseñanza en lengua sami y adaptada a la cultura sami. Además trabajó en el ámbito de los derechos territoriales. Estos recursos han fundamentado y fundamentan hoy nuestras industrias, nuestra cultura y nuestro futuro.

El Parlamento Noruego trata cada año muchos asuntos que son importantes para los samis. Ha llegado la hora de que nosotros, los samis, nos hagamos cargo de una mayor responsabilidad sobre nuestro futuro. Esto afecta a instrumentos tales como los derechos, y como la transmisión del poder y de los recursos. De los derechos emanan la obligación y la responsabilidad, que estamos preparados para tomar a nuestro cargo.

El Parlamento Noruego tiene este año una buena oportunidad de decidir sobre una [Ley de Finnmark](#) que asegure los derechos territoriales de los samis, y ordene un desarrollo económico renovado en la totalidad de nuestra nación y en el seno de las obligaciones contraídas en el marco del derecho internacional.

Agradezco al Parlamento Noruego, al Gobierno y a todos vosotros que deseáis hacer de esta celebración, aquí en Oslo, un hermoso recuerdo común para todos nosotros, y convertir este día en un día histórico de nuestro país. ¡Con estas palabras, deseo un feliz día y una fiesta feliz!

Punto de  
retorno a el  
Día del  
Pueblo Sami  
126

En la página *web* del Ministerio Comunal y Regional del estado (*Kommunal- og Regional Departementet*), responsable de "la coordinación de los asuntos samis", aparecía ese mismo día seis de febrero de 2004, el siguiente comunicado de prensa.

### **Histórico señalamiento del Día del Pueblo Sami (*Samifolketsdag*) el 6 de febrero en Oslo**

El Día del Pueblo Sami, 6 de febrero, día oficial de la bandera, puede ser entendido como una parte de la más amplia estrategia del Gobierno para hacer visible la cultura sami en el espacio público. El señalamiento de hoy ante el Parlamento y en las dependencias del Gobierno fue histórico, ya que por primera vez el día se significó como día oficial de la bandera, tras la decisión tomada por el Gobierno el pasado diciembre.

La titular del Ministerio Comunal y Regional, Erna Solberg, expresó su deseo de que el señalamiento en Oslo produjera también efectos visibles en otras partes del país. "El objetivo debe ser que la historia y la herencia cultural samis lleguen a ser valoradas y visibles en toda sociedad local con población e historia samis".

La bandera del estado y la bandera sami fueron izadas a las 9.00 en Løvebakken, frente al Parlamento Noruego. Al mismo tiempo, el carillón del Palacio de Gobierno ejecutó [el himno de la familia sami](#)<sup>118</sup><sup>45</sup>. Hubo discursos del presidente del Parlamento Noruego, Jørgen Kosmo; del presidente del Parlamento Sami, Sven-Roald Nystø, y de la ministra comunal, que tiene la responsabilidad de coordinar los asuntos samis. El señalamiento concluyó con

---

<sup>45</sup>*Sámi soga lávlla*, en Sami en el original en Noruego del que se vierte aquí al Español. En la página *web* hay igualmente una versión en Sami de todo este texto.

Marianne Hirsti en la interpretación del himno del pueblo sami<sup>46</sup> como canción de todos.

El señalamiento del día continuó en las dependencias del gobierno, donde Erna Solberg había invitado a representantes y autoridades de Noruega y a representantes de las organizaciones samis, a un desayuno con bufé y a un evento cultural. El anfitrión y conferenciante fue el Secretario de Estado [para Asuntos Samis] Anders J. H. Eira.

Ahí había una exposición de arte sami y de [duodji](#)<sup>47</sup> (artesanía y trabajo manual), y el restaurante tenía comida sami en el menú. Las pinturas del artista Nils Aslak Valkeapää son un regalo del artista al ayuntamiento de Kautokeino. Las artesanías<sup>48</sup> samis fueron prestadas por el Instituto del Duodji de Kautokeino.

La ministra Erna Solberg deseó señalar especialmente que se trataba de la primera ocasión en que el 6 de febrero es día oficial de la bandera. "De ahora en adelante, en el día del pueblo sami debe ondear la bandera noruega en todas las instituciones del estado. El gobierno pide que, igualmente, ondee además en ellas la bandera sami", dijo la titular del Ministerio Comunal.

"El Gobierno tiene el objetivo de llevar a cabo una política cultural y del conocimiento que infunda a todos confianza en sus propias identidades personales y culturales, y en las de los demás. La decisión del Gobierno de que el día del pueblo sami haya de ser día oficial de la bandera puede considerarse como una afirmación y como un reconocimiento de la cultura sami como una parte de nuestra herencia común en Noruega. En relación con los asuntos samis y la cultura sami, no se trata sólo de lo que nosotros, como Gobierno, hacemos respecto de los derechos y obligaciones de los samis, sino también de cómo el resto de la sociedad adquiere una mayor conciencia sobre lo que significa la herencia cultural sami también para los no-samis", dijo.

---

<sup>46</sup> Ahora en noruego: *Samefolkets sang*.

<sup>47</sup> En Sami en el original en Noruego.

<sup>48</sup> Ahora en Noruego: *Husflid og håndverk*.



Tras el discurso de bienvenida de la ministra Erna Solberg, se cantó el himno "Samisoga lavlla" como canción de todos. Una muestra de canción y [joik](#)<sup>126</sup> a cargo de Mathis Hætta, Josef Halse y niños samis de Oslo nos recordó que los niños son el futuro de Sápmi y de la cultura sami. Marianne Hirsti interpretó poemas de Nils Aslak Valkeapää, con Nils Mortensen al piano. Los poemas incorporan un nuevo estilo entre la expresión musical clásica y la expresión musical sami.

Niko Valkeapää con su grupo llevaron el último elemento cultural a la celebración. Los invitados participaron cantando "goahtoeanan"<sup>49</sup> y "Boares muittut"<sup>50</sup>.

El Secretario de Estado [para Asuntos Samis], Anders J. H. Eira, puso fin al acto diciendo que había supuesto un valioso señalamiento. Él mismo había participado en la XV Conferencia Sami, celebrada en Helsinki en 1992, cuando se decidió instituir la celebración del Día el Pueblo Sami.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

---

<sup>49</sup>Literalmente, en Sami, "tierra madre" (*goahtu* es "útero", y también "hogar").

<sup>50</sup> En Sami, "Viejos recuerdos". Niko Valkeapää es un cantante versátil que destacó en esos años por la producción de famosos temas pop.



# La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social<sup>51</sup>

## (2015)

It takes imagination and courage to picture what would happen to the West (and to anthropology) if its temporal fortress were suddenly invaded by the Time of its Other (Fabian 1983:35).

### 1. Tópicos

La palabra *indígena* apunta, en su génesis, a una toma de distancia de quien la enuncia. En Latín, *inde-gens*: *gente de allí*; aunque si consideramos el adverbio *inde* en toda su extensión evocaríamos también una distancia temporal: *desde entonces*.

Como indicó Johannes Fabian (1983), la antropología creó su objeto sobre la base de complejas traducciones de la distancia espacial en distancia temporal. La palabra *indígena*, en sus múltiples usos, condensa esos ejercicios de traducción, que son juegos con el tiempo social; es decir, juegos con las relaciones sociales entendidas como relaciones entre tiempos. De forma introductoria, solamente ilustraré tres de esos juegos, fácilmente identificables entre muchos otros, que son ya tópicos de nuestra disciplina. El primer juego, heredero de las narrativas bíblicas, consiste en predicar del <indígena> su existencia en un tiempo originario, un estado <de naturaleza>. Amerigo Vespucci lo expresó en 1502: "no tienen ley ni fe ninguna, viven de acuerdo a la naturaleza, no conocen la inmortalidad del alma" (Vespucci 1502:76). El segundo juego, que coincide con el anterior en la predicación orientalista de una negatividad del otro (Baumann y Gingrich 2004a), consiste en atribuir al

---

<sup>51</sup> Una primera versión de este texto fue presentada en el Curso de Verano de la UNED *Pueblos indígenas. Imágenes e imaginarios*, coordinado por los profesores Fernando Monge y Alfredo Francesch. Este texto fue publicado originalmente en la *Revista de Antropología Social*, 24:433-449. Deseo agradecer sus comentarios a los profesores David Teira y Montserrat Cañedo, que se unieron a los de los dos lectores anónimos de la *RAS* para la mejora de la versión final.

<indígena> un tiempo congelado, que preparó la retórica del presente etnográfico. He aquí un ejemplo extraído del tratado de Tomás López Medel *De los tres elementos*, fechado en torno a 1570:

[...] en lo que toca a la condición y particular suerte de aquella nación, es el indio humilde, de bajos pensamientos, sin punta de ambición y soberbia, simple, sencillo, no nada entrincado ni malicioso; de poco consejo, poco advertido, de poca Providencia en lo por venir, de manera que *in praesentem diem vivit* [vive en el presente] sin cuidado de lo de mañana; flaco, fácil, frágil y poco constante (López Medel ca. 1570:208).

El tercer juego consiste, en contraste, en una predicación igualmente orientalista de la negatividad del nosotros. López Medel continúa así el texto anterior, sentando precedente para la alegoría etnográfica (Clifford 1986):

Vea ahora y juzgue la locura y demasía nuestra y de todo el mundo de por acá. ¿Quién, con demasiados trabajos, demasiados amores y con más licenciosos artificios y perniciosos modos de vivir se ha apartado y alejado más de aquella hoja de higuera de nuestro primero padre y de aquella pobreza antigua y del cumplimiento de aquella rigurosa sentencia que contra él se dio: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo* [ganarás tu pan con el sudor de tu frente] [...]? (López Medel ca. 1570: 209).

Como indicó Berta Ares en el Estudio Preliminar de su edición del libro de López Medel, esa imagen del "indio" impugnaba utópicamente el presente cambiante y "licencioso" del nosotros (Ares 1990:lix). Y lo hacía —cabría añadir— anudando el pasado mítico con el futuro salvífico, en un presente que, en su condición de inmutable, situó al "indio" fuera del tiempo, es decir, de la experiencia social del tiempo. Esos tres juegos con el tiempo social concurren en la imagen creada por Johannes Fabian: el <indígena>, excluido así de la experiencia ordinaria del tiempo comunicativo, es un objeto alócrono para aquél que lo toma en consideración.

Todos esos perfiles concurren en las interpretaciones habituales de las palabras para designar *indígena* en Sami, de las que cabe sospechar una formación relativamente reciente y trasladada desde las pragmáticas y semánticas de las lenguas de los colonizadores: *álgoálbmot* (*pueblo originario*); y, con una mayor complejidad, *eamiálbmot*, donde el atributo

*eami-* forma un espacio de interpretación próximo a *primitivo*, *congénito*, *innato*, *connato*, *de nacimiento*, *connatural* (Kåven *et al.* 1998:158, y de aquí Blom-Dahl 1994:178).

## 2. Ironía

En el tiempo de la comunicación concreta, la enunciación de la palabra *indígena* como forma de identificación de quien habla como un *yo*, y de aquél a quien se habla como un *tú*, impide la literalidad, en la medida en que tal enunciación transporte las interpretaciones contenidas en esos tópicos, pues es literalmente imposible que esas personas, en ese acto comunicativo, se encuentren fuera de su presente social compartido (cf. Fabian 1983:82-85).

En [Guovdageaidnu] es difícil encontrar una ocasión para entrevistar a los pastores trashumantes de renos. Ello se debe a las exigencias de dedicación que les impone su trabajo en la tundra. Fijar una cita de reloj en el núcleo urbano es, con ellos, una tarea complicada. En febrero de 2004, aprovechando un encuentro con una amiga que conocía muy bien las rutinas de los pastores, le pedí consejo sobre cuándo podría ser un buen momento para intentar fijar una entrevista que llevaba tiempo persiguiendo. Ella me sugirió que lo intentase después de la luna llena de febrero, cuando —según me dijo— las tareas en el reno se relajan durante unas semanas. Oírla hablar *en lunas* me sonó realmente <indígena>. El foco fundamental de mi trabajo se centraba más bien en procesos políticos de rabiosa actualidad, así que me encontraba muy lejos de verme ilusionado por lo que, en ese momento, consideré con escepticismo como una idealización tradicionalista. Antes de que yo llegase a formular la ironía que tenía en la punta de la lengua, mi amiga —directiva de una relevante institución escolar— cogió de la mesa la misma agenda en la que acabábamos de anotar nuestra próxima cita y, al ver las referencias que en ella aparecían al calendario lunar, comentó con naturalidad: "tienes que darte prisa, porque la próxima luna llena es dentro de poco días". En décimas de segundo cambió mi interpretación de la situación. esa agenda que *nosotros* acabábamos de usar también hablaba *en lunas*. entonces entendí que no debía ironizar sobre el consejo de mi amiga y empecé a considerar que no se trataba de <indios que siguen a la luna>, sino de <trabajadores que cumplen con su agenda>, como yo mismo lo hacía. No eran

Punto de  
retorno a la  
mención de  
*alocronía* en  
Discursive  
elaborations...  
668

ya <indígenas> de otro tiempo, sino personas que habitaban en mi rabiosa actualidad.

A menudo, los usos cotidianos de la noción *indígena* están fundados sobre la ironía. No trato aquí de la ironía en términos meramente verbales. En mi diario de campo hay muchos ejemplos de ironías verbales producidas por las personas en sus retóricas de identificación étnica, etnopolítica e indigenista. No me ocupo aquí del estudio de esas ironías en términos de una teoría de la mención (Sperber y Wilson 1981, Wilson y Sperber 1992); y aunque mi enfoque es deudor del tratamiento más potente y complejo que ofrece Robert Martin sobre los conceptos de mundos contrafactuales y mundos de expectativas, no pongo el énfasis, como él hace con maestría, en menudos ejemplos de verbalización (Martin 1992). Aquí me ocupo de reflexionar sobre una experiencia humana que emerge de una imagen contrafactual en relación con el tiempo de la comunicación ordinaria: la imagen que, cuando se trata de juegos de identificación en concretos contextos comunicativos, opera desarticulando la sincronía entre el *yo* (o el *tú*) y el objeto de identificación. Esa imagen se asienta en lo que Fernandez y Taylor, tomando una idea de Kenneth Burke, denominan *auténtica ironía* (*true irony*); la que, a diferencia de la sátira, el sarcasmo o la parodia, "no pretende poseer un sentido de cómo funciona el mundo, de las causas y de las soluciones" (Fernandez y Taylor 2001:22). La auténtica ironía "habita en la incertidumbre, con una especie de sentido cósmico de la finitud y la mutabilidad de todo lo humano" (*Ibid.*).

La experiencia de la mutabilidad que, bajo el identificador *indígena*, han vivido las personas en contextos históricos de vinculación, subordinación, dominación, marcación, afirmación, y resignificación étnica (cf. Brown 1999), entre otras posibilidades, es fuente de múltiples formas de expresión incoada (Fernandez 2006b), y por tanto tropológica o figurativa. Pero, por encima de esas formas expresivas, la ironía en ese sentido que formuló Kenneth Burke ocupa una posición central en la pragmática cotidiana con la palabra *indígena*, quizás debido a su condición

menos figurativa<sup>52</sup> y más deíctica: la ironía no expresa tanto un desplazamiento entre significados, es decir, en sentido estricto, un tropo, cuanto *indica* la condición ontológicamente incierta de los universos de creencias (cf. Martin 1992), y de los **mundos vinculares** de los <sup>548</sup>agentes.

### 3. Agente alterizado

El entorno de interpretación de la noción *indígena* opera generalmente, cuando se trata de una autoidentificación, tomando al sí mismo como un otro. La alterización del sí mismo es un hecho ordinario (Ricoeur 1990); pero en los usos de la palabra *indígena* se encuentra intensificada debido a su más intensamente marcada referencia a un tiempo otro, un tiempo pasado acentuado por una condición originaria.

Esa alterización del sí mismo hunde además sus raíces en la historia colonial; y, en la práctica, se hace inteligible cuando pensamos en las formas específicas de la socialización en situaciones coloniales. En esas situaciones, las personas subordinadas en la relación de dominación han venido formando competencias culturales que, al ser consideradas como recursos agenciales (cf. Kockelman 2007), son ambivalentes. En el mejor de los casos, esos recursos han ampliado el horizonte agencial del colonizado; pero, simultáneamente, han facilitado la capacidad de dominación del colonizador. Así puede entenderse en este pasaje del *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón, tal como fue interpretado por Bartolomé de las Casas. Ahí leemos que, cuando navegaban en busca de la isla de Babeque por la costa cercana al Río del Sol, a Colón

[...] le había parecido que fuera bien tomar algunas personas de las de aquel río para llevar a los reyes, porque aprendieran nuestra lengua para saber lo que hay en la tierra, y porque volviendo sean lenguas de los cristianos y tomen nuestras costumbres y las cosas de la Fé [...] (Fernández de Navarrete 1999:48).

---

<sup>52</sup>La condición figurativa o tropológica de la ironía *verbal* ha sido objeto de debate particular. Véase Kerbrat-orechioni (1980, sobre todo el apartado "II. La spécificité du trope ironique", 118ss.). Para una crítica introductoria de la visión tropológica de la ironía en la retórica clásica, véase Wilson y Sperber (1992:54ss.).

Ese agente alterizado es fuente habitual de ironía verbal, cuando, al relatar su propia historia biográfica, toma por objeto las formas específicas de acción que fue encastrando en su vida, a lo largo del proceso de transformación cultural (Díaz de Rada 2010). No se trata ya aquí de materiales empíricos fácilmente etiquetables bajo la categoría de dominación colonial o etnopolítica; sino de un proceso mucho más sutil y penetrante en la vida cotidiana, una educación sentimental en formas de acción que, incorporadas en el repertorio del agente, son vividas bajo la sombra de una incierta experiencia de extrañamiento de lo propio (o de apropiación de lo ajeno).

Marie Anne me dio dos buenos ejemplos en noviembre de 2003, cuando hablé con ella sobre las transformaciones de las que fue testigo a lo largo del último tercio del siglo XX en [Guovdageaidnu]. En su infancia, como parte de su programa de "ayuda" social, la Iglesia Pentecostal les traía "ropas noruegas" ("*dáččabiktasat*").

Yo con esas ropas me moría de frío —dijo Marie Anne. Nunca había pasado tanto frío con las ropas samis. Pero, aunque las ropas samis eran muy buenas, nuestras madres tenían que trabajar mucho para hacerlas; especialmente cuando había muchos niños, era mucho trabajo. Así que —acabó reconociendo Marie Anne con una sonrisa— *tal vez para mi madre era bueno recibir ese regalo de los Pentecostalistas*<sup>53</sup>.

Sin solución de continuidad, Marie Anne pasó a ironizar sobre la comida, para la cual no fue necesario ningún empujón caritativo. Como refuerzo a la condición alterizada del discurso, quiero llamar la atención sobre el vertiginoso juego de la pronominalización y la impersonalización en el siguiente pasaje:

Así empezamos a utilizar aquellas ropas noruegas; y también la comida... aunque esto dependió de nosotros mismos, dependió de la gente. — *Marie anne rio*— Cuando fueron sintiendo cómo comían otras personas, qué clase de comida comían, desearon probarlo, y así empezó a comerse comida extraña y a comprarla; tenías que ir a la tienda

---

<sup>53</sup> Puesto que a algunos lectores les ha costado reconocer la ironía en algunos de estos textos de las personas del campo, pongo en cursiva el contenido que estoy interpretando de ese modo. He de llamar la atención sobre el hecho de que la interpretación de una ironía verbal es muy sensible al contexto comunicativo. Además, muy habitualmente esa interpretación no deriva del contexto meramente verbal, sino que exige marcadores o acotaciones de tono, gestuales o actitudinales.



a comprar lo fuera. Y cuando oímos que con el pan debía usarse *pålegge*<sup>54</sup>... era algo malo si no se ponía *pålegget*, *había que poner algo sobre el pan*; —riendo de nuevo— *debía hacerse así*. Era un poco como negativo cuando no ponías nada sobre el pan, ¿no? —Maria Anne concluyó con una risa más— Sí... algo como de pobre, de pobreza.

Un día estaba yo comiendo con Lasse en la cafetería de la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Allaskuvla*). Ambos habíamos cogido del autoservicio unos panes con *pålegget* de jamón y pepinillos. Poco después llegó Anders con el mismo plato. *Los tres reímos* cuando Lasse, tras mirar lo que había en el plato de su amigo, exclamó: "*Na, don leat nu dáruiduvvon!*" (*¡Hay que ver cómo te has norueguizado!*)

Con una historia política diferente —pues en [Sápmi], como en las [Américas] o en [Australia] no podemos hablar en sentido estricto de descolonización—, estos ejemplos podrían añadirse a la interpretación de Taylor sobre la "zona de contacto" misional en Papúa Nueva Guinea (Taylor 2001), glosada por Fernandez y Taylor de este modo en la introducción a su volumen *Irony in Action. Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*:

[Taylor muestra] que el poder sutil de la ironía puede radicar, precisamente, en su ambigüedad con respecto a la auténtica posición del hablante, al marcar una ambivalencia acerca del sí mismo que es un rasgo clave de la condición postcolonial (Fernandez y Taylor 2001:28).

El juego con los tiempos que configuró en su génesis colonial el imaginario de la noción *indígena*, o más bien *indio*, como entonces se decía generalmente; es también, en la versión vindicativa, indigenista y etnopolítica de los <pueblos indígenas>, un irónico juego de lugares sociales. El <indio> de los colonizadores —y, si creemos a Fabian (1983), el "nativo" a cuya costa se fundó el objeto de la antropología— es un ser del que se pretende que, estando ahí y ahora, está en otro tiempo. El agente indigenista que se identifica con aquél, el agente que hoy dice de sí mismo <soy indígena> y, eventualmente, representa a los <indígenas>, añade a esa paradoja temporal

---

<sup>54</sup> *Å legge på* designa en Noruego la acción *poner sobre*. Este verbo se ha sustantivado en *pålegget*, que designa especialmente el trozo de vianda que *se pone sobre* una tajada de pan.

la condición existencial de una conciencia parcialmente distanciada de su mundo social inmediato. La participación de las personas con vocación etnopolítica e indigenista en instituciones de orientación [universalista](#), y muy particularmente su formación académica, es fundamental en la conformación de esa toma de perspectiva o de distancia. Esa circunstancia es muy visible en [Sápmi].

Hablé con Rita de sus experiencias personales de identificación en múltiples planos. Rita se encontraba matriculada en la *Állaskuvla*. Le sugerí que me expresase sus sentimientos sobre el ser <indígena>, aclarándole que me interesaban las situaciones concretas de su vida en las que esos sentimientos pudieran haberse formado. Aunque más adelante amplió su discurso hacia imágenes más emocionales, basadas en todo caso en un distanciamiento reflexivo, su primera referencia fue una asignatura que había cursado recientemente en la *Állaskuvla*, en la que, entre otras cosas, había tenido la oportunidad de conocer aspectos del contexto jurídico internacional sobre los pueblos indígenas".

#### 4. <Indígenas> y <samis>

El primer presidente del Foro Permanente de las Naciones Unidas sobre Asuntos Indígenas, cuya primera sesión se celebró en mayo de 2002, fue Ole Henrik Magga. Magga fue también primer presidente del Parlamento Sami de [Noruega], instituido en 1989. En el plano internacional y en el plano de las políticas públicas del Estado Noruego, la asociación entre <samis> e <indígenas> es hoy incuestionable. No fue siempre así. Según el relato del historiador Henry Minde, diversos prejuicios relacionados fundamentalmente con la integración de la "sociedad sami" en ese modelo de "primer mundo" que es [Noruega], convirtieron el reconocimiento de los "samis" como "indígenas" en tema de debate en la primera sesión preparatoria del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, celebrada en Guyana en 1974 (Minde 1995:20ss.).

Sin embargo, por aquel entonces no hacía tanto tiempo que se tenía por cierta la imagen de una población <atrasada> en relación con los estándares de desarrollo de [Noruega]. En 1959, se publicó la *Propuesta para anali-*

zar la cuestión sami (Kirke- og undervisningsdepartementet 1959), encargada por el estado a una comisión delegada. En su anexo 7, la [Propuesta](#) incluía un informe elaborado por el médico Øyvind Jonassen sobre las <sup>357</sup> *Condiciones sociales e higiénicas en las zonas de campamento de los samis trashumantes* (Jonassen 1959). Basándose en su inspección sobre el terreno, Jonassen dio forma, con la retórica del "desarrollo", al imaginario alócrono sobre los "samis", su ubicación en un tiempo fuera del presente. Ese texto es un paradigma del discurso de distanciamiento temporal de los "samis" en relación con los "noruegos", más llamativo aún si se piensa que toda su lógica está inspirada en un horizonte de explícita inclusión con fórmulas como "nuestra población de trabajadores del reno" ("*vår reindrifsbefolkning*") (Jonassen 1959:87)].

Las condiciones de vida de quienes viven aislados en el interior de la tundra se separan en un alto grado de las que son habituales *hoy* en nuestro país. No existe de hecho ningún grupo de población que se encuentre en una situación social, cultural y económica más desventajosa —cuando se valora en relación con las normas que son habituales *en nuestro tiempo*. Podemos afirmar también que, en muchos aspectos, viven en una situación peor que sus *antepasados de varias generaciones atrás*. El encuentro entre la cultura sami *originaria* y nuestro *moderno* nivel de vida no siempre ha tendido a resultar en una síntesis afortunada (Jonassen 1959:83, mis cursivas).

En el siglo XXI, las condiciones referidas en ese texto de 1959 constituyen, en gran medida, un relato de la memoria. De manera que quienes se identifican como <samis>, conscientes de ese pasado —que a su vez ya era un pasado, aparentemente, para el presente del <noruego> Øyvind Jonassen—, y conscientes de que ser <indígena> encuentra su motivo fundamental en ser de un tiempo que no es éste del presente, orientan su identificación indigenista igualmente por medio de operaciones de distancia temporal. Si en 1959 un <noruego> operaba de ese modo temporalmente distanciado en relación con los <samis>, en 2004 la joven Rita, que en un momento previo de la entrevista se había reconocido como "sami de adopción", se distanciaba social y temporalmente de los "indios" para poder expresar su identificación con ellos:

Ha sido así, desde muy al principio de mi infancia, [...] recuerdo que era niña y que veía a los indios [en libros, en la televisión] y escuchaba esa historia... tanto llanto... ¡Era tan doloroso! [...] Y yo pensaba que *ojalá yo fuera india —riendo levemente—*, ¡en ello había una estimación tan alta!

Punto de  
retorno a la  
mención de  
Rita como  
<sami de  
adopción>  
626

## 5. Contemporaneidad

Al criticar analíticamente la condición alócrona del sujeto construido por la antropología como objeto (el <nativo>, el <primitivo>, o —en el contexto de esta reflexión— el <indígena>), Johannes Fabian insistió en una idea: en todo caso, se ha tratado de *negar su contemporaneidad (coevalness)* (Fabian 1983). Se ha tratado de negar, en definitiva, que esas personas viven en el mismo tiempo, *al mismo tiempo* que <nosotros>. La ironía de ser indígena se basa en el modelo cultural de la alocronía, en la incertidumbre que conlleva pretender ser, en este tiempo, de otro tiempo. Por ello, en el plano subjetivo, es prácticamente imposible estar seguro de que se es <indígena>. *Indígena* es una categoría crítica porque induce a moverse, inciertamente, entre tiempos: tiempos biográficos, tiempos míticos, pero también tiempos históricos y sociopolíticos. Quienes la usan luchan por la definición legítima del tiempo social en el que su experiencia y su memoria han de cobrar sentido.

Por eso, nada más habitual que las sospechas que la palabra *indígena* despierta entre los propios <indígenas>, es decir, entre quienes, con mayor o menor frecuencia, se identifican como tales. Y, cuando ya no se trata de hablar de uno mismo, sino de hablar de la gran política, ¿qué tiempo histórico es el tiempo del <indígena>? ¿dónde situar la escala temporal relevante para su definición como sujeto jurídico? ¿qué poder es legítimo para dictaminar quiénes son, dónde y cuándo existen los <indígenas>? Si sufrieron, y aún hoy sufren el desposeimiento de sus voluntades políticas bajo el pretexto arbitrario de su <estado de naturaleza>, la alienación gratuita de sus territorios y recursos vitales bajo las variantes de la fórmula *terra nullius*, y la enajenación de su tiempo social bajo su categorización como poblaciones <aborígenes>, ¿en qué tiempo comenzar a datar su legitimidad como agentes políticos de su propia existencia, y, sobre todo, quién ha de hacerlo?

En [Sápmi] y en otros lugares, las luchas del indigenismo buscan construir un nuevo orden de legitimidad en relación con los estados nacionales. Quienes las ponen en práctica como representantes políticos o como agentes de asociaciones civiles; o quienes a título individual les dan expresión en su vida cotidiana, sólo pueden aspirar a ser escuchados, y, eventualmente, a ver reconocidos sus derechos, en el entorno de la relación con el estado nacional. En ese entorno, los agentes están obligados a la literalidad, y en ello consiste una de las paradojas específicas de sus prácticas políticas y de sus expresiones públicas. En ese entorno de relación, y en las situaciones sociales que lo constituyen, esas personas han de jugar habitualmente en el campo de la burocracia estatal, y han de hacerlo con las herramientas categoriales plenamente reificadas, y normalmente esencialistas, de la burocracia. Los que operan en ese campo de juego no están para ironías burkianas. Crean o no crean en sus propias construcciones literales han de usarlas; y, si no creen en ellas, han de aprender a distanciarse, cuando menos situacionalmente, de aquello en lo que creen. La negociación entre incertidumbre y certeza, entre flexibilidad y categorización esencialista forma parte de su acción práctica, y ello ha de ser así, si es que se busca que esa acción sea eficaz. No importa cuán inciertas sean sus autoidentificaciones, esas personas han de operar en el campo de certezas que fueron impuestas hace siglos en los procesos estatales de colonización, y que se han venido reproduciendo de formas crecientemente sutiles a lo largo de los siglos. Esas personas luchan por el reconocimiento de derechos bien concretos. Al hacerlo en [Sápmi] (NOU 1984:18), deben sostener proyectos políticos inequívocamente formulados, y referidos a un sujeto político claramente designado desde el 17 de mayo de 1988 en la *Constitución del Reino de Noruega*: "el grupo de población sami" (*den samiske Folkegruppe*) (Lovdata.no 2016b:§108).<sup>131</sup> En sus debates con el Estado Noruego, esos agentes etnopolíticos *han de saber quiénes son*, y han de saber lo que buscan; esgrimen sus derechos históricos y lo hacen negociando sus certezas con las certezas de quienes gobiernan el estado. Quienes argumentan con esas certezas pueden llegar a expresarse a través de la parodia o el sarcasmo, entre otras posibilidades retóricas, pues tienen una verdad que negociar con la verdad del estado nacional; pero no pueden hacerse cargo de los riesgos

que entrañaría la expresión de incertidumbre que es propia de la ironía burkiana. Junto con esas certezas, en un orden de práctica diferente, se encuentran las expresiones de incertidumbre que intento caracterizar aquí. En éstas, la nítida categorización étnica o etnopolítica cede terreno a un delicado universo de categorías flexibles (Kramvig 1999, 2005<sup>55</sup>); y la certeza sobre el ser <indígena> cede terreno a la perplejidad. Al relatar algunos aspectos del curso sobre "indígenas" recibido en la *Állaskwla*, Rita expresaba así esta perplejidad:

Lo que es muy extraño para mí es que ahí... algunas clases fueron sobre el trabajo realizado por Naciones Unidas —*una tímida risa*— decían que los indígenas... ese concepto... está ligado a los estados nacionales; por ejemplo, ese concepto tal como se usa en el Foro de los Pueblos Indígenas... quienes evalúan quién tiene acceso a la participación en ese Foro están vinculados a los estados nacionales; sin embargo, el hecho es que esos pueblos han vivido ahí, en esa zona, antes de que el estado nacional fuera instituido.

## 6. Intersubjetividad agonística

La revista *Pensjonisten* publicó en 2003 una entrevista con la anciana maestra de escuela nacida en Guovdageaidnu Edel Hætta Eriksen, titulada *Recuerdos de infancia desde la tundra de Finnmark*. En ella narra la siguiente historia:

Tenía escasamente 15 años cuando viajé a Vadsø para asistir a la escuela secundaria. Recuerdo que alguien me preguntó "¿de dónde vienen los samis?" *¡Era una pregunta extraña! Yo respondí: "No lo sé, pero yo vengo de Kautokeino"*. Después, cuando tuve la oportunidad de leer historia de los samis, llegué a entender mejor. Cuando me hacían esa clase de preguntas, yo respondía: "¿Y de dónde vienen los noruegos?" Entonces se producía una respuesta culpable (Hætta Eriksen, 2003a: 17).

---

<sup>55</sup>Asumo aquí como propia la expresión de Britt Kramvig: *categorías flexibles*. Hay en ella una anomalía susceptible de una crítica similar a la que Brubaker y Cooper hicieron de expresiones como *identidades cambiantes* (Brubaker y Cooper, 2000). Sin embargo, la expresión acierta en la diana que me interesa subrayar: la necesidad de indagar en las relaciones étnicas como entornos complejos que son irreductibles a los dispositivos de categorización excluyente.

Estas ironías verbales encadenadas se basan, una vez más, en el juego con los tiempos: el tiempo originario de "los samis", tematizado en la primera pregunta, es irónicamente confrontado con el tiempo presente de Edel, quien, aunque en ningún caso negaría su pertenencia a "los samis", se autodefine de paso como un *yo* bien diferenciado. La intensidad de la ironía aumenta en la segunda parte del pasaje, una vez situada la cuestión en la "historia de los samis", es decir, en su dimensión específicamente etnopolítica. Ahora ese tiempo originario de un "los samis", tematizado en la primera pregunta, es confrontado con el presente duradero de la ocupación territorial. Edel expresó así una toma de posición temática: no se trata del origen de "lo samis"; se trata del presente político en el que *tú y yo* hemos llegado a vivir. Edel nos permite evocar de nuevo a Fabian, al construir su contemporaneidad con el molesto interlocutor frente a la alocronía que éste le atribuía.

Si la interpretación acerca de la ironía de ser indígena que vengo ofreciendo en este ensayo es adecuada, y si mi lectura de Fabian se aproxima a lo que él quiso decir al escribir *Time and the Other* (1983); entonces debemos extraer algunas conclusiones de carácter epistemológico sobre los usos analíticos de la palabra *indígena*, y, como consecuencia de ello, algunas reflexiones de carácter metodológico. Unas y otras se encuentran ya de forma programática en el libro de Fabian.

Para justificar por qué siento la necesidad de retornar en 2015 a esa obra publicada en 1983 haré una confesión personal. Algunas experiencias recientes con mis intentos de publicación de mis últimos textos basados en mi trabajo de campo en el Ártico, me han llevado a sentir una profunda inseguridad sobre mi interpretación del campo.

Pondré un ejemplo. Un evaluador aderezaba su comentario sobre mi fallida interpretación, indicando que, en las zonas de costa del norte de [Noruega], las personas usan la vestimenta reconocida como más típicamente <sami>, el *gákti*, con un sentido análogo a como usan el velo "las mujeres musulmanas en europa". Naturalmente, poner en relación ambas prácticas de vestimenta pasa por alto que los contextos de uso de esas prendas son **infinitamente diversos**; también pasa por alto que los entornos de interpretación de ambos tipos

Atención: Este vínculo conduce a la pieza El *gákti* y las ropas, y su punto de retorno está al final de la pieza

de práctica son inconmensurables, salvo que el grado de abstracción ejercido para tal interpretación la convierta en trivial. Pero lo más interesante se encuentra en lo que el comentario afirma positivamente, y en el manifiesto estereotipo orientalista y exotizante que construye. Como esas mujeres "musulmanas" —¿podría decirse también, en decenas de miles de casos, "europeas"?—, esos "samis" de la costa se expresan a través de un emblema *de allí*.

A juzgar por los comentarios recibidos, no parece que esos colegas antropólogos estén satisfechos con la idea de que representar una <sociedad> pretendidamente <indígena> haya de conllevar una afirmación radical del supuesto de que las personas que la habitan viven, aunque de otra forma, en el mundo en el que yo vivo y en el tiempo en el que yo vivo; y, lo que es más importante, se debaten exactamente como yo lo hago, en el esfuerzo agonístico de dotar de alguna inteligibilidad a este mundo, en el que todos vivimos al mismo tiempo. Bajo la atribución de que yo no estoy representando adecuadamente a la <sociedad sami> —una noción ya muy comprometida en términos analíticos— parece que algunos de mis colegas de profesión siguen creyendo que es condición de la ciencia antropológica objetualizar a la <sociedad> de que se trate, extrayéndola del mundo en el que se genera la interpretación analítica, sacándola de ese mundo y, en definitiva, exotizándola. Algunos de mis colegas confunden, por tanto, la sensibilidad hacia la alteridad, que en mi opinión es condición indispensable de cualquier reflexión antropológica, con la preferencia por el exotismo, que en mi opinión es incompatible con cualquier antropología bien orientada. Puesto que estos colegas se encuentran hoy desarrollando su trabajo en prestigiosas universidades y centros de investigación alrededor del mundo, creo necesario volver sobre Fabian treinta años después.

Como casi siempre, la cuestión epistemológica consiste en un problema de categorización analítica, es decir, en el problema de la validez o la legitimidad de nuestras categorías de análisis: aquí fundamentalmente, *indígena*. La ironía de ser indígena se cifra, en este plano epistemológico, en las siguientes palabras de Fernandez y Taylor, escritas al reflexionar sobre el trabajo inevitablemente selectivo que comporta la categorización analítica en nuestra profesión:



La ironía es que pensar exige olvidar. Y eso es irónico porque lo olvidado o lo excluido siempre puede, de un modo u otro, retornar para reafirmarse de forma inadvertida o inintencionada. Muy a menudo, y quizás de una forma más fundamental, la ironía es un cuestionamiento de las categorías establecidas de inclusión y exclusión, y el que ironiza es aquél o aquélla, o ese grupo que ha sido perjudicialmente categorizado, y confinado de ese modo a impugnar a través de la ironía la adecuación de tales categorías (Fernandez y Taylor 2001:9).

Empíricamente, la ironía de ser indígena consiste en una experiencia de lo incierto, en particular, una experiencia de la incertidumbre instalada en una categorización de <identidad> con profundas raíces históricas. Esa experiencia de lo incierto, y la dinámica que mantiene en su relación con las esencializaciones identitarias, es lo que yo quiero representar en mi etnografía: esa experiencia vivida por esos otros que, por su propia textura, inquieta mis propias certezas. Fernandez y Taylor han encontrado en la reflexión de Keith Brown el término que puede condensar esta actitud: *etnografía irónica*, una etnografía capaz de establecer como certeza analítica la incertidumbre de la experiencia de la <identidad> en el juego sutil de las identificaciones prácticas (las de todos: los antropólogos y los que no ejercen como tales). Ésa es la certeza paradójica que conduce, en palabras de Brown, a una posición "metaestable" del agente (Brown 1999:16).

Brown sugiere [...] una "etnografía irónica", en sintonía no sólo con el contexto político en el cual los cambios de alianzas de las personas tienen sentido, sino también con el reconocimiento que las personas hacen de las ambigüedades de su pasado y de su presente, y con el humor que derivan de "las certezas de los otros". En otras palabras, como sostiene Brown, los etnógrafos deberían ser conscientes de que las personas que estudian pueden ser Rortyanos productores de ironía: "nunca suficientemente capaces de tomarse a sí mismos en serio, porque siempre son conscientes de que los términos a través de los que se describen a sí mismos están sujetos a cambio" [Brown 1999:16] (Fernandez y Taylor 2001:25).

En febrero de 2004, el filósofo social Nils Oskal, profesor en la *Állaskuvla*, me invitó a presentar un texto en un seminario de investigación que él coordinaba. El texto, que publiqué en un volumen editado por Luis Díaz con el título "[El sujeto en la corriente](#). Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización" (Díaz de Rada 2004), se apoyaba en el dualismo entre las nociones de sujeto y agente para relatar los abusos de la ideología de la globalización. El texto que presenté esa tarde ante personas residentes en [Guovdageaidnu], docentes en la Escuela Universitaria, contenía una interpretación muy incipiente de algunos materiales empíricos producidos en la localidad. Para dar cuenta de la vida concreta de las personas —decía yo en el texto— no era adecuada ni la imagen de un sujeto sin agencia ni la imagen de una agencia carente de toda forma de sujeción. Según aquella incipiente interpretación mía, esas personas habitaban en un mundo de tradiciones que *las sujetaban*, pero no tanto como para impedirles transformar relativamente su mundo a través de su acción.

Tanto la presentación de estas ideas en ese seminario como el debate posterior, fueron para mi enfoque analítico de enorme importancia. La crítica que Nils Oskal hizo de mi análisis fue, de hecho, decisiva para la configuración de una reflexión decididamente agencial sobre el concepto de cultura que formalicé años después en *Cultura, antropología y otras tonterías* (Díaz de Rada 2010). Al terminar la sesión, Nils me entregó dos folios en los que impugnaba inequívocamente la idea de que esas supuestas <tradiciones> —cabría añadir aquí, de su mundo <indígena>— sujetasen a nadie de ninguna manera; y subrayaba que la agencia humana es, ante todo, un problema moral que no se puede fundamentar por completo a base de ejemplares empíricos. En concreto, en ese par de folios me recordaba la vieja reflexión de Kant, según la cual —cito el texto de Nils oskal—: "Las acciones humanas tienen inscritas sus propias razones (o motivos), y por tanto no pueden explicarse totalmente con el recurso a cadenas causales anteriores". Dicho lo cual, afirmaba taxativamente: "el ser humano tiene constantemente la posibilidad de decir *no* al mundo"<sup>56</sup>.

<sup>56</sup> Esta expresión, que resume a la perfección lo que se conoce como *idealismo kantiano*, fue motivada por mi insistencia en las sujeciones de la tradición. Ante esa insistencia mía, Nils no tenía otro remedio que ser taxativo. Tal idealismo independiente de todo contexto de práctica no es en modo alguno atribuible al propio Nils Oskal de forma general, tal y como lo ha venido mostrando en sus propios textos (por ejemplo, Oskal 1999b).

Atención: este vínculo conduce a la pieza *Immersed in the flow...*, y su punto de retorno está al final de la pieza

La lección metodológica que extraigo de este intercambio con Nils, y con muchos otros en [Guovdageaidnu] a lo largo de mi trabajo de campo, tiene que ver con una vuelta sobre el problema de la intersubjetividad. En *La lógica de la investigación etnográfica* escribí con Honorio Velasco la idea de que en etnografía reformulamos la objetividad en términos de intersubjetividad (Velasco y Díaz de Rada 2009). Se entiende que la prioridad de tal relación de conceptos recae sobre la idea de objetividad, o, al menos, sobre la necesidad analítica de configurar un objeto. Naturalmente, negar esta necesidad a cualquier forma de conocimiento que se pretende debatible sería una falacia. Sin embargo, en la medida en que mi aproximación al campo parte de la premisa de la radical contemporaneidad entre el investigador y las personas cuya acción todos toman por objeto en concretas situaciones comunicativas, empieza a cobrar forma la idea de una intersubjetividad en la que *todos*, tanto el investigador como las personas del campo, intentan dar forma a la experiencia de lo incierto. Pues, como indicó Fabian,

Decir que la distancia reflexiva es necesaria para alcanzar la objetivación no significa que el otro, en virtud de haber sido localizado en nuestro pasado, se convierta en algo parecido a una cosa, o en una entidad abstracta y general (Fabian, 1983:93).

El objeto de mi investigación es, precisamente, ese proceso incierto de conformación (Carrithers 2009a), en el que se produce la cultura como discurso de acción (Díaz de Rada 2010:181ss.). Ese objeto no sólo es mío, también es su objeto. La noción de *intersubjetividad agonística* que propongo aquí se da la mano con las nociones de *reflexividad colectiva* de Johannes Fabian (1983:92) y de *antropología doblemente reflexiva* de Gunther Dietz (2011); y en gran medida puede ser reducida a ellas. El atributo *agonístico* sólo busca hacer énfasis en el carácter puramente exploratorio e impredecible de una búsqueda de certezas relativas entre personas que, tal vez, saben de antemano que no poseen por derecho propio el recurso a la verdad.

En medio de mis incertidumbres interpretativas motivadas por el comentario del "velo musulmán" escribí a una amiga de [Guovdageaidnu] un

mail en el que le pedía un favor. Tras el enésimo rechazo de uno de mis textos en una revista, y sumido en una profunda crisis de fe sobre mi propio trabajo analítico, le solicité que lo leyera, no fuera a ser cierto que, efectivamente, mi representación de su mundo social estuviera completamente desorientada. No le pedía tanto que validase mi interpretación lógico-empírica, cosa que naturalmente a nadie debe sugerirse, como que me indicase si, a su juicio, ese texto reflejaba de forma más o menos aproximada la vida contemporánea de la gente en [Guovdageaidnu]. Después de leerlo, y tras algunos intercambios rápidos, me envió el siguiente mensaje:

El asunto que tratas es importante para que la gente llegue a entender que las sociedades indígenas viven "en el mismo mundo" que los demás. Has trabajado [...] para argumentar que esta sociedad no se ha "detenido". Fácilmente puede verse que las personas creen que la sociedad sami no es tan moderna como otras sociedades. Y eso se toma frecuentemente como un argumento contra los samis: no se puede ser ya "indígena" si no te has quedado detenido en la sociedad de 1500. si tienes coche, ordenador, televisión, y un retrete dentro de tu casa (y no fuera de ella), entonces no puedes ser "indígena". Esto muestra bien el contenido que se encierra en ese término; lo que debería conducirnos a buscar otros.

Punto de  
retorno a  
¿Dónde está  
la frontera?

225

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

## La Ley Sami (12 de junio de 1987 – 27 de junio de 2008)

La *Ley Sami* (Nor.: *Sameloven*), promulgada por el Parlamento Noruego a propuesta del Ministerio de Justicia el 12 de junio de 1987, es, para muchas de las personas que se identifican como <samis> en [Noruega], el instrumento legal básico —específicamente etnopolítico— de las última décadas. *Sameloven* es el nombre abreviado de la expresión: "Ley sobre el Parlamento Sami y otros asuntos jurídicos samis".

La década de los setenta del siglo pasado vio crecer un interés etnopolítico de tintes conflictivos, que se organizó, entre otras circunstancias, en torno al denominado *Caso Alta*: una eclosión de protestas populares ante el proyecto del estado de construir un dique en el acuífero [Alta-Kautokeino] (Dalland 1994). Una consecuencia del proyecto original sería el despoblamiento y la inundación de la pequeña aldea de [Máze], perteneciente al municipio de [Guovdageaidnu]. Esas protestas produjeron efectos en la modificación del proyecto original, pero su incidencia fue mucho más generalizada y fundamental. Contemplado en perspectiva histórica, el *Caso Alta* fue el desencadenante de una modificación definitiva en las relaciones entre los agentes gubernamentales del Estado Noruego y los que ocupaban posiciones significativas en el tejido asociativo de la etnopolítica en [Sápmi]. Puede decirse que, de alguna manera, esos agentes iniciaron un proceso de reflexividad institucional para reconducir hacia la vía de un reconocimiento negociado un movimiento que a fines de los setenta, se veía abocado a un escenario de conflicto de consecuencias impredecibles.

Un paso crucial para el desarrollo de esa reflexividad se dio en 1980, cuando el Gobierno instituyó una Comisión de Derechos de los Samis, con un mandato de investigación. Animado por una convulsa pero muy eficaz protesta popular, el estado inició así un nuevo marco de percepción de los asuntos <samis>, transformándolos en un motivo de indagación públicamente reconocida; una orientación que, sobre todo en lo referente a la territorialidad, había venido siendo unilateral. Ahora se trataba de formalizar y objetivar, hasta donde fuera posible, las demandas por fuerza aún imprecisamente formuladas de las asociaciones civiles. La Comi-

sión de Derechos de los Samis publicó su primer informe en 1984, en la serie de documentos de investigación para asuntos gubernamentales del Estado Noruego *Investigaciones Públicas de Noruega*, con el título *Om Samenes rettsstilling (Sobre la situación jurídica de los samis)* (NOU 1984:18). Este documento, que revisa de forma extensa todos los ámbitos en los que podría fraguarse una objetivación jurídica de tales demandas, aconsejaba la creación de un Parlamento Sami, para cuya institucionalización —que finalmente se produciría en 1989— se promulgó la *Ley* que ofreceré a continuación.

El texto que traduzco aquí se corresponde con la última versión publicada en el repertorio *www.lovdato.no*<sup>57</sup>. Una de las modificaciones de mayor alcance institucional en este texto reformado es la relativa a la composición del Parlamento Sami, que, a partir de 2008, pasó de tener 13 distritos electorales repartidos en todo el territorio de [Noruega] (Díaz de Rada 2008:207), a tener 7; y que ordenaba una regla de cómputo más sensible al peso demográfico de cada distrito. Hasta 2008, cada uno de los 13 distritos electorales designaba tres representantes, con arreglo al cómputo de votos realizado en el distrito e independientemente de la cantidad de electores inscritos en él. La consecuencia de este sistema fue la falta de equidad en la representación, frecuentemente criticada por los votantes de los distritos con una mayor cantidad de votantes inscritos en el censo, por ejemplo [Guovdageaidnu]. Tanto los distritos con muy pocos votantes como los distritos con muchos enviaban, cada uno, tres representantes al Parlamento Sami. El cambio legal de 2008 supuso una transformación en ese régimen electoral, pero también una nueva comprensión legal del ethnos <sami> en [Noruega], que pasaba a ser considerado en mayor grado como un cuerpo *unitario* de votantes en todo el territorio estatal, mucho menos afectado por la estructura administrativa impuesta por el instrumento electoral de la división en distritos.

Divido el texto en dos columnas sólo cuando la versión de 2008 introduce cambios importantes sobre las reformas previas. El texto legal de 2008 incluye comentarios sobre las fechas de modificación o ampliación como consecuencia de otros marcos legales.

<sup>57</sup> [http://www.lovdato.no/cgi-wift/wiftdles?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=SAMELOV\\*&](http://www.lovdato.no/cgi-wift/wiftdles?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=SAMELOV*&)

Salvo que quieras leer el texto de la Ley Sami a continuación, punto de retorno a:

El diálogo de Anton y Edel  
146  
La Ley de Finnmark  
416

## **Ley de 12 de junio de 1987, nr 56**

### **Ley sobre el Parlamento Sami y otros asuntos jurídicos samis (Ley Sami)**

#### **Capítulo 1. Provisiones generales**

##### **§ 1-1. Objeto de la ley**

El objeto de la ley es establecer las condiciones de derecho para que el grupo de población sami en Noruega pueda asegurar y desarrollar su lengua, su cultura y su vida social.

##### **§ 1-2. El Parlamento Sami**

El grupo de población sami tendrá un palamento sami propio para todo el territorio del país, elegido por y de entre los samis.

##### **§ 1-3. Informe anual del Parlamento Sami**

El informe anual del Parlamento Sami se envía a la Corona.

##### **§ 1-4. Responsabilidad económica del estado**

Los gastos especiales que se apliquen a los gobiernos regionales y a los municipios, derivados de las elecciones al Parlamento Sami, serán cubiertos por el estado.

La corona regulará el cumplimiento del primer párrafo.

##### **§ 1-5. La lengua sami**

El sami y el noruego son lenguas iguales. Serán lenguas con tratamiento equivalente con arreglo a las provisiones del Capítulo 3.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 1-6. La bandera sami**

La **bandera sami** es la que fue reconocida en la 13<sup>a</sup> Conferencia Nórdica Sami, el 15 de agosto de 1986.

El Parlamento Sami puede dar, reglamentariamente, provisiones más concretas sobre el uso de la bandera sami.

*Añadido con arreglo a la Ley de 11 de abril de 2003, nr. 22.*

## **Capítulo 2. El Parlamento Sami**

### **§ 2-1. Área de actividad y autoridad del Parlamento Sami**

El área de actividad del Parlamento Sami incluye todos los asuntos que, en el entendimiento del parlamento, afectan al grupo de población sami.

El Parlamento sami puede, por decisión propia, plantear y ofrecer expresión sobre todos los asuntos incluidos en su área de actividad. También puede, por decisión propia, presentar asuntos para la consideración de los gobiernos públicos y las instituciones privadas, y etcétera.

El Parlamento Sami puede delegar poder para administrar las subvenciones que conceda a los objetivos samis en los presupuestos anuales del estado. El ministerio fijará el reglamento para la administración económica del Parlamento Sami.

El Parlamento Sami tiene poder resolutivo cuando éste se siga de otras provisiones establecidas en la ley, o cuando se haya fijado de cualquier otro modo.

*Modificado con arreglo a la Ley de 28 de febrero de 1997, nr. 18.*

### **§ 2-2. Alcance de la expresión del Parlamento Sami**

Otros órganos públicos están obligados a dar ocasión al Parlamento Sami para su pronunciamiento, antes de fallar decisiones en asuntos incluidos en el área de actividad del Parlamento Sami.

### **§ 2-3. Modo de elección, tiempo de la elección y período de mandato**

La elección al Parlamento Sami se realiza por elección directa.



La elección seguirá una regla de representación proporcional cuando haya más de una propuesta de lista electoral reconocida en un distrito electoral. En otro caso, la elección seguirá una regla de mayoría.

La elección tendrá lugar el mismo día que la elección al Parlamento Noruego. En los municipios con menos de 30 censados sólo habrá acceso al voto anticipado para el Parlamento Sami. [Esta última oración, añadida en 2008]

El Parlamento Sami será elegido por un período de cuatro años. El período de mandato se contabiliza desde el primero de octubre del año electoral.

*Modificado con arreglo a la Ley de 27 de junio de 2008, nr. 51.*

[2008:]

#### **§ 2-4. Distritos electorales y reparto del mandato**

Para las elecciones al Parlamento Sami se elegirán representantes con vicerrepresentantes en los siguientes distritos electorales:

1. Distrito Oriental / [En una variante de Sami:] Nuorta-guovllu válgabiire: municipios de Sør-Varanger, Nesseby, Vadsø, Vardø, Båtsfjord, Tana, Berlevåg, Lebesby y Gamvik en la región de Finnmark.
2. Distrito de Ávjovári / [En una variante Sami:] Ávjovári válgabiire: municipios de Karasjok, Kautokeino y Porsanger en la región de Finnmark.
3. Distrito Septentrional / [En una variante de Sami:] Davve-guovllu válgabiire: municipios de Nordkapp, Måsøy, Kvalsund, Hammerfest, Alta, Hasvik y Loppa en la Región de Finnmark, y municipios de Skjervøy,

[1987, incluyendo los cambios con arreglo a la Ley de 1 de junio de 2001, nr. 29:]

#### **§ 2-4. Distritos electorales y reparto del mandato**

Para las elecciones al Parlamento Sami se elegirán tres representantes con vicerrepresentantes en cada uno de los siguientes distritos electorales:

1. Varanger (municipios de Sør-Varanger, Nesseby, Vadsø, Vardø y Båtsfjord),
2. Tana (municipios de Tana, Berlevåg y Gamvik),
3. Karasjok (municipio de Karasjok),
4. Kautokeino (municipio de Kautokeino),
5. Porsanger (municipios de Porsanger, Lebesby, Nordkapp y Måsøy),
6. Alta / Kvalsund (municipios de Kvalsund, Hammerfest, Alta, Hasvik y Loppa),
7. Nord-Troms (municipios de Kvænangen, Nordreisa, Skjervøy, Kåfjord, Storfjord y Lyngen),

Kvænangen y Nordreisa en la región de Tromsø.

4. Distrito de Gáisi / [En una variante de Sami:] Gáiseguovllu válgabiire: municipios de Kåfjord, Storfjord, Lyngen, Karlsøy, Tromsø, Balsfjord, Målselv, Bardu, Lenvik, Berg, Torsken, Tranøy y Sørreisa en la región de Tromsø.

5. Distrito de Vesthavet / [En dos variantes de Sami:] Viestarmera válgabijrra / Viesttarmeara válgabiire: municipios de Dyrøy, Salangen, Lavangen, Gratangen, Skånland, Ibestad, Harstad, Bjarkøy, Kvæfjord en la región de Tromsø, y municipios desde Saltdal, Beiarn y Meløy y hacia el norte en la región de Nordland.

6. Distrito Sami Meridional / [En una variante de Sami:] Áarjel-Saepmie veeljemegievlie: municipios desde Rana y Rødøy y hacia el sur en la región de Nordland, regiones de Nord-Trøndelag y Sør-Trøndelag, municipios de Surnadal, Rindal y Sunndal en la región de Møre y Romsdal, y municipios de Engerdal, Rendalen, Os, Tolga, Tynset y Folldal en la región de Hedmark.

7. Distrito de Sør-Norge / [En una variante de Sami:] Lulli-Norgga válgabiire: los municipios de las regiones de Møre y Romsdal, y Hedmark que no pertenecen al Distrito 6, junto con las regiones de Sogn y Fjordane, Hordaland,

8. Midt-Troms (municipios de Karlsøy, Tromsø, Balsfjord, Målselv, Bardu, Lenvik, Berg, Torsken y Tranøy),

9. Sør-Troms (municipios de Sørreisa, Dyrøy, Salangen, Lavangen, Gratangen, Skånland, Ibestad, Harstad, Bjarkøy y Kvæfjord),

10. Nordre Nordland (municipios de Andøy, Øksnes, Bø, Sortland, Hadsel, Vågan, Vestvågøy, Flakstad, Moskenes, Værøy, Røst, Lødingen, Tjeldsund, Evenes y Narvik),

11. Midtre-Nordland (municipios de Balangen, Tysfjord, Hamarøy, Steigen, Sørfold, Bodø, Fauske, Skjerstad, Saltdal, Gildeskål, Beiarn y Meløy),

12. Área Sami Meridional (municipios desde Rana y Rødøy y hacia el sur en la región de Nordland, regiones de Nord-Trøndelag y Sør-Trøndelag, y municipio de Engerdal en la región de Hedmark),

13. Sør-Norge (regiones de Møre y Romsdal, Sogn y Fjordane, Hordaland, Rogaland, Vest-Agder, Aust-Agder, Telemark, Buskerud, Vestfold, Ahershus, Østfold, Oppland, Hedmar (con excepción del municipio de Engerdal) y Oslo.

Rogaland, Vest-Agder, Aust-Agder, Telemark, Buskerud, Vestfold, Ahershus, Østfold, Oppland, y Oslo.

Se elegirá a 39 representantes en el Parlamento Sami. A cada uno de los Distritos Electorales se asignará, primero, dos representantes. A continuación, se asignarán los 25 representantes restantes proporcionalmente entre los Distritos Electorales, sobre la base del número de censados con arreglo al método de reparto establecido en la Ley Electoral § 11-3, tercer párrafo. En todo caso, al Distrito de Sør-Norge no podrá asignársele más representantes que los que obtendría si los 39 representantes fueran repartidos proporcionalmente entre los Distritos Electorales.

La Corona dará provisiones complementarias sobre el reparto de representantes y la proclamación de candidatos.

*Modificado con arreglo a las Leyes de 1 de junio de 2001, nr. 29 [...], 15 de abril de 2005, nr. 19, y 27 de junio de 2008, nr. 51.*

### **§ 2-5. Derecho de voto**

Tienen derecho de voto en las elecciones al Parlamento Sami todos aquellos con derecho de voto en las elecciones municipales del Distrito, y que en el día de la elección se encuentran inscritos en el Censo Electoral para el Parlamento Sami ["Censo Sami" hasta 2008] del Distrito (cf. § 2-6).

*Modificado con arreglo a la Ley de 27 de junio de 2008, nr. 51.*

**§ 2-6. Censo Electoral para el Parlamento Sami** ["Censo Sami" hasta 2008]

Todo aquel que declare considerarse sami, y que, o

- a) tenga el Sami como lengua doméstica (*hjemmespråk*), o
- b) tenga o haya tenido padres, abuelos, o bisabuelos con el Sami como lengua doméstica, o
- c) sea hijo de una persona que se encuentre o se haya encontrado inscrita en el Censo Electoral para el Parlamento Sami ["Censo Sami" hasta 2008], puede solicitar la inscripción en el Censo Electoral para el Parlamento Sami. [La última cláusula, hasta 2008 era: "puede solicitar la inscripción en un censo sami especial habilitado en el municipio de residencia"]. La solicitud de inscripción en el Censo Electoral para el Parlamento Sami ha de dirigirse al Parlamento Sami [Esta oración, añadida en 2008].

El Censo Electoral para el Parlamento Sami es elaborado por el Parlamento Sami sobre la base del Censo de Población, el último Censo Electoral para el Parlamento Sami, y las solicitudes de inscripción o baja recibidas durante el último período electoral. El Censo Electoral para el Parlamento Sami se realizará en cada municipio. [La última oración, añadida en 2008].

Cuando una persona es inscrita en el Censo Electoral para el Parlamento Sami, puede hacerse registro en el Censo de Población. Este registro estará disponible sólo para la autoridad responsable de la realización de elecciones al Parlamento Sami, o bien cuando el Parlamento Sami reconozca la disponibilidad. [La última cláusula, hasta 2008 era: "o bien, cuando el Ministerio reconozca la disponibilidad"].

El Censo Electoral para el Parlamento Sami puede realizarse con la ayuda de EDB<sup>58</sup>.

*Modificado con arreglo a las Leyes de 28 de febrero de 1997, nr. 18, 14 de mayo de 2004, nr. 26, 27 de junio de 2008, nr. 51.*

<sup>58</sup> *Elektronisk Data Behandling*: Gestión Electrónica de Datos.

## **§ 2-7. Elegibilidad y derecho de propuesta**

Es elegible para el Parlamento Sami todo aquel que se haya inscrito en el Censo Electoral para el Parlamento Sami ["Censo Sami" hasta 2008] del distrito. Los elegibles deben, además, estar inscritos en el Censo de Población como residentes en el distrito en el día de la elección. Quienes forman parte del personal de la administración del Parlamento Sami no son elegibles.

Tiene derecho de propuesta en el distrito electoral todo aquel que se encuentre inscrito en el Censo Electoral para el Parlamento Sami ["Censo Sami" hasta 2008] del distrito. La propuesta de una lista electoral debe ir firmada por, al menos, 30 samis con derecho de propuesta. [La última cláusula, hasta 2008 era: "por, al menos, quince samis con derecho de propuesta"].

Un grupo, partido, o unión similar puede solicitar al Parlamento Sami ser registrado con un nombre de partido determinado. La solicitud de registro irá acompañada de firmas de, al menos, 200 personas con derecho de voto y de propuesta para la elección al Parlamento Sami. La decisión sobre el registro no es recurrible. La Corona puede dar instrucciones más concretas sobre las condiciones y el procedimiento del registro.

*Modificado con arreglo a las Leyes de 28 de febrero de 1997, nr. 18, 27 de junio de 2008, nr. 51.*

## **§ 2-8. Obligación de aceptar la elección, fundamentos de exención y obligación de reunión**

Todo aquel con derecho a presentarse a la elección para el Parlamento Sami tiene la obligación de aceptar la elección, a menos que se le exima con arreglo a las reglas del segundo párrafo.

Tiene derecho a solicitar exención de la elección quien

- a. haya cumplido sesenta años durante el año electoral, o
- b. haya prestado servicios como miembro del Parlamento Sami durante los últimos cuatro años, o
- c. de quien haya sido reconocido por la Comisión Electoral del Parlamento Sami que no podría desempeñar sus obligaciones como miembro del Parlamento Sami sin dificultad deproporcionada.

La persona elegida como miembro del Parlamento Sami o un órgano establecido por el Parlamento Sami tiene obligación de participar en las

reuniones del Parlamento Sami o de los órganos respectivos, a menos que haya impedimento válido.

Los trabajadores tienen derecho a ser eximidos de su trabajo en la medida en que sea necesario, debido a las obligaciones en el Parlamento Sami o en el correspondiente órgano del que ha sido nombrado miembro.

*Modificado con arreglo a las Leyes de 28 de febrero de 1997, nr. 18, 1 de junio de 2001, nr. 29 (en vigor el 1 de junio de junio de 2001 por resolución de 1 de junio de 2001, nr. 625).*

### **§ 2-9. Exención y retiro durante el período electoral**

Los miembros del Parlamento Sami que no pueden desempeñar sus obligaciones en el cargo sin dificultad desproporcionada pueden ser eximidos del cargo por el Parlamento Sami, tras presentar solicitud, por un determinado período o por el resto del período electoral.

Los miembros que pierden su derecho de voto con arreglo al parágrafo § 53 de la Constitución, o que acceden a un puesto de empleado en la administración del Parlamento Sami, son retirados del Parlamento Sami durante el resto del período electoral.

### **§ 2-10. Autoridad electoral**

El Parlamento Sami es la suprema autoridad electoral en las elecciones al Parlamento Sami.

### **§ 2-11. Provisiones complementarias sobre la elección**

La Corona dará provisiones complementarias sobre la elección al Parlamento Sami.

### **§ 2-12. Administración, organización y tramitación de expedientes en el Parlamento Sami**

El Parlamento Sami tendrá una administración propia. El personal de la administración es empleado por el Parlamento Sami.

El personal empleado por el Parlamento Sami estará sometido a la legislación válida para los funcionarios del estado, siempre que ello sea adecuado.

El Parlamento Sami puede nombrar las juntas directivas, consejos o comisiones que el Parlamento Sami considere apropiado y, a menos que se indique lo contrario, puede delegar autoridad en tales órganos.

La autoridad sobre las decisiones relativas a §§ 2-9, 2-10 y 2-14 no puede ser delegada.

Cada decisión tomada por una junta directiva, consejo o comisión nombrados por el Parlamento Sami puede ser recurrida, en correspondencia con las provisiones de la Ley de Administración Pública, ante el Parlamento Sami o ante la Comisión de Recursos especialmente nombrada por el Parlamento Sami.

*Modificado con arreglo a la Ley de 28 de febrero de 1997, nr. 18.*

### **§ 2-13. Idioma de tramitación**

En las reuniones del Parlamento Sami, todos tienen derecho a hablar Sami o Noruego según su deseo.

### **§ 2-14. Reglas de procedimiento**

El Parlamento Sami dará provisiones sobre la convocatoria y la ordenación del trabajo en el Parlamento Sami.

**§ 2-15.** Los miembros del Parlamento Sami que ejercen su cargo a tiempo completo, tienen derecho a pensión con arreglo a un ordenamiento de pensiones especial. La Corona puede decidir bajo regulación que también otros miembros del Parlamento Sami tengan derecho a pensión.

La Corona dará regulaciones más concretas sobre el cálculo de los derechos a pensión y sobre la ejecución del ordenamiento de las pensiones.

*Añadido con arreglo a la Ley de 15 de junio de 2001, nr. 69.*

## Capítulo 3. La lengua sami

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

[2008:]

[1990:]

### § 3-1. Definiciones

En este Capítulo, se entiende por:

1. Área Administrativa para la Lengua Sami: los municipios que, bajo regulación, la Corona ha establecido que formarán parte del Área Administrativa para la Lengua Sami,
2. Órganos Públicos: cada órgano del estado o del municipio,
3. Órgano Público Local en el Área Administrativa: cada órgano municipal, regional y estatal que tiene una zona de servicios correspondiente a un municipio o parte de un municipio en el Área Administrativa para la Lengua Sami.
4. Órgano Público Regional en el Área Administrativa: cada órgano regional o estatal que tiene una zona de servicios que, en su totalidad o parcialmente, se corresponde con varios municipios de los incluidos en el Área Administrativa para la Lengua Sami, pero que no es de ámbito territorial nacional.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78., modificado con arreglo a la Ley de 17 de junio de 2005, nr. 99 (en vigor en 1 de enero de 2006 según resolución de 17 de junio de 2005, nr. 656).*

### § 3-1. Definiciones

En este Capítulo serán válidas las siguientes definiciones:

1. Por Área Administrativa para la Lengua Sami se entiende los municipios de Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, Tana y Kåfjord.
2. Por Órgano Público se entiende cada órgano del estado o del municipio.
3. Por Órgano Público Local en el Área Administrativa se entiende cada órgano municipal, regional y estatal que tiene una zona de servicios correspondiente a un municipio o parte de un municipio en el Área Administrativa para la Lengua Sami.
4. Por Órgano Público Regional en el Área Administrativa se entiende cada órgano regional o estatal que tiene una zona de servicios que, en su totalidad o parcialmente, se corresponde con varios municipios de los incluidos en el Área Administrativa para la Lengua Sami, pero que no es de ámbito territorial nacional.

Punto de  
retorno a:  
Variantes del  
idioma sami  
199  
Immersed in  
the Flow...  
1125



### **§ 3-2. Traducción de reglas. Anuncios y formularios**

Las leyes y regulaciones de especial interés para la totalidad o partes de la población sami se traducirán al Sami.

Los anuncios emitidos por Órganos Públicos que se dirigen especialmente a la totalidad o partes de la población en el Área Administrativa, deberán producirse en Sami y en Noruego.

Los formularios en uso ante un Órgano Público Local o Regional en el Área Administrativa, deberán estar en Sami y en Noruego. La Corona dará reglas más concretas sobre la implementación de esta provisión.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-3. Derecho a ser respondido en Sami**

Quien se dirige en Sami a un Órgano Público Local en el Área Administrativa tiene derecho a obtener respuesta en Sami. Esto no vale para las consultas orales dirigidas a un funcionario que desempeña su función fuera de la oficina del Órgano.

Quien se dirige por escrito en Sami a un Órgano Público Regional en el Área Administrativa tiene derecho a obtener respuesta por escrito en Sami. En casos especiales, la Corona puede establecer excepciones para determinados Órganos Públicos Regionales.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78 (en vigor el 1 de enero de 1993).*

### **§ 3-4. Derecho extendido al uso del Sami en los servicios jurídicos**

Para los tribunales que actúan en zonas que total o parcialmente incluyen el Área Administrativa, son válidas además las siguientes reglas sobre el uso del Sami:

1. Cualquiera tiene derecho a aportar escritos procesales con anexos, testimonios escritos u otras declaraciones por escrito en Sami. En caso de comunicar el tribunal la declaración a la parte contraria, debe velar por la

traducción al Noruego. La traducción puede omitirse cuando la parte contraria lo acepte.

2. Cualquiera tiene derecho a dirigirse oralmente al tribunal en Sami cuando el ordenamiento procesal dé acceso a la declaración oral en lugar de la escrita. Cuando el tribunal tenga obligación de hacer registro escrito de la declaración, quien presta declaración puede solicitar que dicho registro se practique en Sami. Esta solicitud no afectará a los plazos del procedimiento. El segundo y tercer puntos del punto 1 son válidos.

3. Cualquiera tiene derecho a hablar en Sami en las vistas procesales. Cuando alguien que no hable Sami participe en las vistas, se usará un intérprete nombrado o reconocido por la sala.

4. Cuando una parte lo solicite, el presidente de la sala<sup>59</sup> puede determinar que la lengua de la vista sea el Sami. Es válido el segundo punto del punto 3.

5. Cuando la lengua de la vista sea el Sami, el presidente de la sala<sup>60</sup> puede determinar que el acta también se realice en Sami. El tribunal velará por la traducción al Noruego.

6. El tribunal velará para que las actas que están escritas en Noruego sean traducidas al Sami cuando una parte lo solicite. Esta solicitud no afectará a los plazos del procedimiento.

Para la policía y el ministerio fiscal que presta servicio en una zona que total o parcialmente incluye el Área Administrativa, son válidas además las siguientes reglas sobre el uso del Sami:

1. Cualquiera tiene derecho a hablar Sami en los interrogatorios en la oficina del Órgano.
2. Cualquiera tiene derecho hablar Sami en las denuncias o testificaciones orales.

Para las instituciones penitenciarias<sup>61</sup> en Troms y Finnmark valen además las siguientes reglas sobre el uso del Sami.

---

<sup>59</sup> En esta versión de 2008 *rettens leder*, en la de 1987 *rettens formann*.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> En esta versión de 2008 *kriminalsorgens anstalter*, en la de 1987 *fengselsvesenets anstalter*.

1. § 3-5 vale para los internos.
2. Los internos tienen derecho a usar el Sami con cualquiera y con sus familiares.
3. Los internos tienen derecho a usar el Sami en las declaraciones testificales orales ante la autoridad penitenciaria.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78, modificado con arreglo a las Leyes de 20 de junio de 2003, nr. 45 (en vigor el 1 de julio de 2003 por resolución de 20 de junio de 2003, nr. 712), 17 de junio de 2005, nr. 90 (en vigor el 1 de enero de 2008 por resolución de 26 de enero de 2007, nr. 88) modificada por la Ley de 26 de enero de 2007, nr. 3.*

### **§ 3-5. Derecho extendido al uso del Sami en los sectores sanitario y de servicios sociales**

Quienes deseen usar el Sami para salvaguardar sus propios intereses ante instituciones públicas sanitarias y de servicios sociales locales y regionales en el Área Administrativa, tienen derecho a recibir el servicio en Sami.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-6. Servicios eclesiásticos individuales**

Cualquiera tiene derecho a servicios eclesiásticos individuales en Sami en las parroquias de la Iglesia Noruega en el Área Administrativa.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-7. Derecho a permisos de formación**

Los empleados en un Órgano Público Local o Regional en el Área Administrativa tienen derecho a permisos pagados para adquirir competencia en Sami cuando el Órgano tenga necesidad de tal competencia. Este derecho puede hacerse depender de que el empleado sea obligado a trabajar para el Órgano por un tiempo determinado después de recibir la formación. La Corona dará reglas más concretas sobre la realización de estas provisiones.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-8. Derecho a la enseñanza en Sami**

Cualquiera tiene derecho a la enseñanza en Sami. La Corona dará reglas más concretas sobre la realización de esta provisión.

Para la enseñanza del y en Sami valen las reglas en y conformes a la Ley de Enseñanza Primaria y Secundaria (Ley de Enseñanza).

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78, modificado con arreglo a la Ley de 17 de julio de 1998, nr. 61 (en vigor el 1 de agosto de 1999 por resolución de 27 de noviembre de 1998, nr. 1096).*

### **§ 3-9. El Sami en la administración municipal**

El Pleno Municipal puede decidir que el Sami sea lengua en igualdad de condiciones con el Noruego en la totalidad o en partes de la administración municipal.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-10. Ampliación del área de actuación de las provisiones**

La Corona puede establecer que las provisiones de este Capítulo limitadas a los Órganos Públicos Locales o Regionales en el Área Administrativa puedan ser también válidas total o parcialmente para otros Órganos Públicos o para sujetos jurídicos privados, cuando se decida por parte del estado o del municipio.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-11. Reclamación**

Cuando un Órgano Público no cumpla las provisiones establecidas en este Capítulo, el directamente interesado podrá elevar reclamación al Órgano inmediatamente supraordinado en relación con el Órgano del que trate la reclamación. El Presidente del Gobierno Regional es la instancia de reclamación cuando la reclamación se hace sobre Órganos municipales o regionales.

Las organizaciones samis de ámbito nacional<sup>62</sup> y los Órganos Públicos de ámbito nacional con funciones de especial significación para la totalidad o partes de la población sami también tienen derecho de reclamación en tales casos. Lo mismo vale para casos en los que ninguna persona individual se encuentra especialmente afectada.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 3-12. Organización del trabajo sobre la lengua Sami**

El Parlamento Sami trabajará para la protección y el progresivo desarrollo de la lengua Sami en Noruega.

El Parlamento Sami elaborará cada cuatro años un informe remitido a la Corona sobre la situación de la lengua Sami en Noruega.

*Añadido con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78, modificado con arreglo a la Ley de 13 de diciembre de 2002, nr. 81 (en vigor el 1 de enero de 2003 por resolución de 13 de diciembre de 2002, nr. 1394).*

## **Capítulo 4. Disposiciones transitorias y entrada en vigor**

*Anteriormente el Capítulo 3, convertido en Capítulo 4 con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78.*

### **§ 4-1. Disposiciones transitorias**

El Parlamento Sami es un desarrollo de Consejo Sami de Noruega (*Norsk sameråd*). El Parlamento Sami toma todas las funciones, derechos y obligaciones del Consejo Sami de Noruega.

La Corona dará reglas para convocar a y organizar el trabajo del Parlamento Sami. Estas reglas serán válidas hasta el momento en que el Parlamento Sami establezca reglas de procedimiento en correspondencia con § 2-14. 1).

*Modificado con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78 (anteriormente § 3-1).*

---

<sup>62</sup>*Landsomfattende samiske organisasjoner*: Debe entenderse aquí como *organizaciones samis de ámbito nacional noruego*.

## § 4-2. Entrada en vigor

Esta Ley entra en vigor cuando lo decida la Corona<sup>63</sup>.

*Modificado con arreglo a la Ley de 21 de diciembre de 1990, nr. 78 (anteriormente § 3-2).*

Punto de  
retorno a Una  
cronología...  
780

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

---

<sup>63</sup> Esta Ley entró en vigor por resolución de 24 de febrero de 1989, nr. 101.

## El *gákti* y las ropas

En Sami, la palabra *gákti* (pl. *gávttit*, Nor.: *kofte*) designa a la vestimenta considerada <tradicional> o <propia> de las personas que son identificadas como <samis>. Tal supuesto —implicado en el significado de la palabra y en los usos de las prendas— goza de la doble condición que afecta a cualquier forma expresiva en los entornos de relaciones étnicas. Por una parte, existe una propensión intuitiva a darlo por sentado de un modo inmediato; por otra parte, las condiciones empíricas de tal significado y usos son de una complejidad abrumadora, por lo que cualquier aprehensión puramente determinista de los mismos es inviable.

En 2001, el Parlamento Sami, en colaboración con el Instituto del [Duodji](#) 583 (*Duodjeinstituhtta*), publicó un material escolar con diseños de Marie Kvernmo Valkeapää, 614 en el que se mostraban once figurines de *gávttit* pertenecientes a sendas zonas geográficas (Sámediggi 2001). Entre los años 1997 y 1998, Marie Kvernmo dibujó esos diseños, que irían acompañados de un folleto con una explicación detallada de los componentes y colores propios de cada *gákti*. Esa representación ofrece una imagen normalizada con dos supuestos fundamentales. En primer lugar, que el *gákti* es un conjunto unitario en cada diseño, es decir que todas sus piezas desde el gorro hasta el calzado forman una imagen compacta. En segundo lugar, que esa imagen unitaria se encuentra asociada a una zona geográfica específica, más o menos amplia y también más o menos demarcable. Ambos supuestos contienen una parte de validez y otra parte de incertidumbre.



1

Las imágenes 1 y 2 fueron tomadas en abril de 2010, durante el concierto de [luohi](#) 163 programado entre los eventos de celebración de la Semana Santa en [Guovdageaidnu].

Ciertamente, cuando el *gákti* es usado como una vestimenta completa se busca —y se consigue— la imagen de conjunto, como en los casos que se muestran en las fotografías 1 y 2. Pero la expresión en Sami *geavahit gávtti* (usar *gákti*) no implica necesariamente tales usos completos o de conjunto.

Por ejemplo, en la vida ordinaria es muy frecuente ver que las personas utilizan parte de la vestimenta —la casaca superior los varones, o el pañuelo sobre los hombros las mujeres— junto con otras prendas que llamaré aquí <de uso general>, y que no comportan necesariamente la identificación <sami>. En esos casos, también es pertinente usar la expresión: *son geavaha gávtti* (Imagen 3).



2



3

Uso parcial del *gákti*, en un acto académico, agosto de 2007.

**La distribución zonal del *gákti*** presenta también algunas complicaciones. De forma general, la información contenida en los once figurines de la publicación escolar del Parlamento Sami es indudable. Los *gávttit* de las imágenes 1 y 3 son inmediatamente identificables como <de Guovdageaidnu>, así como el de la imagen 2 lo es <de Gárasavvon (Sue.: Karesuando)>. Sin embargo, los usos zonales revisten también una amplia discrecionalidad. Ello se debe a varios condicionantes —dejando a un lado la voluntad, preferencia y afinidad territorial que desea expresar quien se viste en cada entorno concreto, elementos que en todo este argumento son, por otra parte, cruciales. En primer lugar, las once zonas de la publicación escolar del Parlamento Sami son reducciones aproximativas: muy exactas cuando se trata de localidades o municipios concretos, como [Guovdageaidnu], [Kárášjohka], [Karesuando] o [Lujávri (Rus.: Lovozero)]; pero mucho menos precisas cuando el designador geográfico se refiere a un área, como en el caso de [Lullisápmi (Nor.: Sørsamisk, Sami Meridional)]. Además, un examen detallado de los usos concretos ofrece la impresión de que —en todo caso— los indicadores zonales se usan con arreglo a una práctica prototipológica y gradual, que permite situar el *gákti* sin que necesariamente ese reconocimiento responda a una gramática completamente coercitiva. En este aspecto incide también, naturalmente, la posibilidad de un uso parcial de las prendas como en la imagen 3. En segundo lugar, la discrecionalidad empírica en los diseños es enorme, también cuando se toman en consideración aquéllos que —como los de [Guovdageaidnu] o [Kárášjohka, en el que se incluyen Ohcejohka (Fin.: Utsjoki) y Deatnu (Nor.: Tana)]— responden a tipos clara y puntualmente identificables. Ello se debe, entre otras cosas, a que las tradiciones de diseño y costura responden también a estéticas familiares, y en relación con ellas, de nuevo y crucialmente, a gustos personales. Así por ejemplo, en el caso de los *gávttit* de [Guovdageaidnu], aunque la casaca del varón considerada <tradicional> tiene una forma y un colorido inconfundibles, los diseños de los ornamentos bordados sobre ella —por ejemplo, en la espalda, el cuello o los puños— son debidos a tradiciones ultralocales generalmente de carácter familiar (imágenes 4 y 5); como también pueden ser variables en la práctica los colores elegidos para el paño (Imagen 6).



4

Bordados decorativos en espalda y cuello. [Guovdageaidnu], noviembre de 2004.



5

Puntos de retorno a:

¿Dónde está la frontera?

229

El ethnos en la formas de discurso... 466



**Junto con la práctica del idioma Sami** —en sus diversas variantes— el uso del *gákti* es la forma más expresa de la emblemática corporal del ethnos, aunque —como en el caso del idioma— su interpretación específicamente étnica es completamente dependiente del entorno de enunciación e interpretación. Ni en uno ni en otro caso es posible hacer una llana e indistinta interpretación étnica —mucho menos etnista— de estos usos. No existe en rigor, una determinación étnica para ellos, en la medida en que sobre ellos confluyen una multitud de criterios prácticos que desbordan con creces la intencionalidad diacrítica en cuanto a expresión del ethnos. Sin embargo, debido a su notoria expresividad, tanto los usos idiomáticos como los usos de la vestimenta han sido interpretados generalizadamente como emblemas del ethnos <sami>; y son selectivamente considerados como expresiones fundamentales en ese sentido —por ejemplo, en las discusiones de Harald Eidheim sobre los *idioms* de la samicidad (Eidheim 1985, 1992, 1997). En mi opinión, esa interpretación es desmedida. Estas prácticas no son necesariamente marcadores diacríticos exclusivamente étnicos, ni operan generalizadamente como rasgos de categorías étnicas en oposición recíproca.

Como mostraré aquí para el caso del *gákti*, sus usos contextuales apelan a un amplísimo espectro de posibilidades, en su mayor parte altamente indeterminadas, y lo hacen de forma prototipológica y gradual, y no estrictamente opositiva (Kleiber 1995, cf. Kockelman 2016a, 2016b).



6 Un joven entrando en el concierto del viernes de Semana Santa, (abril de 2010). El *gákti*, con diseño zonal de [Guovdageaidnu], está hecho sobre paño marrón, y no sobre paño azul, considerado <tradicional> (Sámediggi 2001:11).



7 Tres imágenes cotidianas del *gákti*: como decoración de una tarta de cumpleaños (7); en la percha, a la entrada del hogar (8); un planchado cuidadoso (9).

**Es también muy difícil determinar un uso típico del *gákti*** o de sus elementos. Voy a intentar indicar esta dificultad del modo más preciso posible. En la forma en que se muestra en estas imágenes, y de un modo muy general, puede decirse que el *gákti* tiende a ser hoy una ropa de gala, pero es también —muy habitualmente, y especialmente en las zonas del <interior de Finnmark>— una ropa de uso cotidiano y una vestimenta que acompaña a las personas, en ocasiones, en sus entornos habituales de trabajo, incluida la tundra. Hay personas que casi siempre lo llevan puesto, y otras que no lo llevan casi nunca. Se trata de un asunto plenamente preferencial, aunque puedan apreciarse también algunas regularidades que expresan convenciones intersubjetivas. En algunos entornos es muy difícil ver a alguien sin *gákti*, y en otros es muy difícil ver a alguien con él. En líneas generales, el *gákti* puede pasar inadvertido para un visitante ocasional, incluso en las poblaciones del <interior de Finnmark> —salvo en los despliegues orientados al turismo; pero unos días de estancia son suficientes para comprobar la vitalidad de sus usos en múltiples situaciones sociales.

Las ocasiones festivas —como el Día del Pueblo Sami, o, especialmente, las celebraciones de Semana Santa —por ejemplo en [Guovdageaidnu] y [Kárášjohka]— ofrecen una amplia variedad de usos del *gákti*, aunque también hay situaciones en ellas en las que su presencia es mínima. Una visita notable, como la del Embajador de la Unión Europea a la Escuela Sami de Estudios Superiores en [Guovdageaidnu] durante una de mis estancias de campo, puede motivar un mayor uso de la prenda en personas que la usan con poca frecuencia; pero sería del todo inexacto reducir su uso a estas ocasiones ceremoniales.



10

Foto de familia de los representantes del Parlamento Sami para el período 2017-2021. En ella se puede apreciar la variedad de diseños zonales. Fotografía de © Kenneth Hætta. Tomada de <https://www.sametinget.no/Nyhetsarkiv/Sametingets-plenum>

**Una mirada completamente externa y ajena** a los usos habituales del *gákti* podría llevar a creer que —debido a su apariencia— se trata del tipo de vestimenta que solemos identificar como <traje regional>, tal como esta noción del Español puede aplicarse a escala planetaria, como atributo más bien folclorístico de los <diversos pueblos>. Desde luego que existe tal posibilidad en *algunos* de sus usos, los más inhabituales e insignificantes. Pero nada estaría más lejos de una adecuada descripción del estatus del *gákti* que esa versión folclorizante. De la forma más generalizada, el *gákti* es usado cotidianamente y discrecionalmente, ante todo, como prenda de vestir; aunque adicionalmente sus usos puedan ser *además* interpretados por el usuario —o por quien ve al usuario— con las más variadas connotaciones metadiscursivas (cf. Briggs 1993, 1996) —étnicas, folclóricas, mercadotécnicas, vindicativas, etcétera.

En las diversas regiones de [Noruega] —como en otras partes del mundo— existe el <traje regional>, que allí se denomina *bunad*. La zonificación de estas vestimentas hace perfectamente pertinente que una de las representantes del Parlamento Sami por la lista *Nordkalott Folket* (del Distrito Meridional del censo) haya preferido salir en la foto de familia del pleno del Parlamento Sami para el período 2017-2021 vestida con su *bunad* (segunda fila de la imagen 10, a la derecha). Otros, como los representantes segundo y cuarto por la derecha, en la última fila, han preferido fotografiarse con traje de chaqueta. Aunque el *bunad* está fuertemente asociado a su uso especialmente extendido para celebrar el Día Nacional de Noruega (17 de mayo), su utilización por esa representante del Parlamento Sami —con ser extraordinaria en la serie de fotos de familia desde 1989— es plenamente aceptable. El uso del *gákti* no expresa en sí mismo ninguna posición etnista en el Parlamento Sami.

Se puede llevar *gákti* (o *bunad*) y no conceder al etnismo más que una relevancia secundaria en el programa de acción política, como es el caso de los Trashumantes. Por otra parte, no hay que olvidar que, por ejemplo en las localidades del <interior de Finnmark>, la celebración del 17 de mayo es una <sup>598</sup> buena ocasión para ofrecer toda clase de [argumentos de imágenes](#), en cuyo curso los posibles emblemas del ethnos <sami> se combinan con los posibles emblemas del ethnos <noruego> sin contradicción alguna. Con todo, es fundamental subrayar que el *gákti* tiene unos usos mucho más amplios y generalizados que el *bunad*; y que de ninguna manera ambas formas de vestimenta deben identificarse en cuanto a su relevancia práctica y cotidiana. A diferencia del *bunad*, el *gákti* no se usa como <traje regional> con intención folclorizante, salvo en contadísimas ocasiones generalmente asociadas al motivo turístico.

Puntos de retorno a: [¿Dónde está la frontera? 220 /](#)  
[Mención del \*bunad\* en Las formas de discurso... 473](#)



Jugando al fútbol  
en la escuela de  
[Guovdageaidnu]  
Década de 1950.

Archivo de  
Anders Olsen  
Eira

Guovdageainnu  
Historjásearvi  
2003:106.



12

Sobre estas líneas, Ole Mathis Klemetsen, en su época de aprendiz de salto (diciembre de 1955). Archivo de Odd Mathis Hætta (Guovdageainnu Historjásearvi 2002a:96). En la imagen 13, Aslak N. Sara, en salto (ca. 1955). Archivo de Anders Olsen Eira (*Ibid.*:107).



13

### ¿Revitalización?

En la línea de los argumentos de Harald Eidheim acerca del desarrollo de emblemas de identificación étnica durante el florecimiento de la etnopolítica <sami> a partir de la Segunda Guerra Mundial, y de la 623 noción de "invención" que suele asociarse a ellos (Eidheim 1997), se ha podido generar una cierta confusión acerca del sentido específicamente revitalizador de tales formas expresivas. En realidad, como ya he indicado, el uso del *gákti* no presupone de forma necesaria la marcación étnica de las prácticas, es decir un uso inequívocamente diacrítico para marcar un ethnos diferencial en relación con otros. La idea de una revitalización marcadamente étnica de estas —y muchas otras formas expresivas— tiene sentido sólo cuando se piensa en los usos metadiscursivos que son puestos en juego en contexto de *recuperación* de unas prácticas que fueron interrumpidas como consecuencia de múltiples circunstancias asociadas al proceso de norueguización o también, simplemente, a la llegada de "los nuevos tiempos". Pero esa 828 recuperación no ha sido necesaria en todo el espacio social de [Sápmi], ni cuando ha sucedido se ha producido de forma homogénea. Es tendencialmente acertado atribuir esas discontinuidades a las zonas <de la costa> —zonas a las que Eidheim prestó una especial atención sobre este particular—, pero no lo es cuando se trata de las zonas <del interior>, especialmente [Guovdageaidnu] y [Kárášjohka] (y aún esta consideración es excesivamente general). Las imágenes 11, 12 y 13 —una muestra minúscula del ingente fondo fotográfico que se conserva, por ejemplo, en los hogares y algunas instituciones de [Guovdageaidnu]— muestran el uso del *gákti* en la década de los 50 del siglo pasado, sin que quepa atribuir de ningún modo una intencionalidad étnica, ni una metadiscursividad orientada a la "invención" o la recuperación de tradiciones históricamente interrumpidas.

**En las siguientes páginas,** en las que la imagen cobrará ya un claro protagonismo, desarrollará un argumento de grados sobre el uso del *gákti*, desde los entornos en los que la práctica de su uso es masiva hasta los entornos en los que es muy poco intensa o incluso casi inexistente.



14



15

Imágenes del día de la Confirmación. Arriba (14), año 1965, archivo de Johan Benjaminsen (Guovdageainnu Historjásearvi, 2002a:81). Abajo (15), década de 1960, archivo de Marit Paulsen (Guovdageainnu Historjásearvi 2003:109).

**En las ceremonias del ciclo vital que se producen en el espacio religioso** el uso del *gákti* ofrece una extremada intensidad. Las fotos de confirmandos —por ejemplo, 14 y 15— se atesoran en las memorias domésticas y personales, debido a la centralidad que la Confirmación tiene en la doctrina Luterana como sacramento de conciencia devocional. En [Guovdageaidnu] es frecuente encontrarlas enmarcadas en el salón de los hogares mostrando en ocasiones hasta dos y tres generaciones. Ése es también el caso de las fotografías de boda, de las que veremos algunas a continuación.



16

Imagen de la celebración de una boda en la iglesia de [Guovdageaidnu], fecha sin especificar, pero relativamente reciente. Fotografía de © Lars H. Krempig, para *ndla Samfunnsfag* (<https://ndla.no/nb>). Tomada de: <https://ndla.no/nb/node/94843>



17

Isak Klemetsen Hætta y Karen Johansdatter Pentha, recién casados, 1919. Archivo de Britt Inga H. Buljo (Guovdageainnu Historjásearvi 2002b:7).

Elen Klemtsen y  
Olav Isaksen Hætta,  
recién casados,  
1932. Archivo de  
Berit Karen Bongo  
Utsi  
(Guovdageainnu  
Historjásearvi  
2002b:7). Detalle.



18

**En comparación con las imágenes de la Confirmación** —en las que el uso del *gákti* adquiere una condición prácticamente normativa— las fotografías de boda muestran una mayor discrecionalidad preferencial en el uso de la vestimenta, así como un cierto acento diacrítico de carácter étnico, como se ilustra en la serie 19, 20, 21 y 22.

19



19: Anne  
Kristine  
Nilsdatter Eira y  
Aslak J. Utsi,  
recién casados,  
1998  
(Guovdageainnu  
Historjásearvi  
2002b:103).

20: Anne Marit  
Danielsdatter  
Triumpf y Terje  
Aho, recién  
casados, 1998,  
(Ibid.).

Ambas del  
Archivo de Ellen  
Inga Logje.

20





21: Tone Annie Øynes (con *bunad*) y Mikkel Per Nilsen Sara, recién casados, 1978, Archivo de Sara H. Hætta, (Guovdageainnu Historjásearvi 2002b:41).

22: Inga Klemetsdatter Turi e Ivar Jordnes, recién casados, 1967, Archivo de Kristian Turi, (*Ibid.*: 2002b:24).



22

21



23 Fotografía escolar de los niños del internado, 1957. Archivo del internado de [Máze], (Guovdageainnu Historjásearvi 2002a:105).

**Es muy probable que la imagen 23** — un posado escolar con todos los niños de *gákti*— fuera realizada con una preparación exprefeso de la vestimenta. La homogeneización recuerda desde luego a las fotografías de Confirmación (14, 15), aunque con unas ropas menos de gala y en las que se percibe un uso más cotidiano y prolongado. La historia escolar es empíricamente vinculable al desarrollo de las instituciones eclesiásticas. A diferencia de las fotografías de Confirmación o boda, es raro encontrarlas expuestas en los hogares, lo que sugiere un orden de memoria más asociado a la persona y, en su caso, a la institución escolar misma, que a la unidad doméstica.





24

Fotografía escolar de la primera clase de la Escuela de Otoño, 1958. Archivo del internado de [Máze], (*Ibid.*:106).

### A diferencia de la imagen

23, la 24 ofrece un posado escolar tal vez más relajado, y con una mayor discrecionalidad en el uso de la vestimenta. A juzgar por otras fotografías de aula consultadas, esta imagen refleja probablemente con mayor validez la situación ordinaria en la escuela con el paso de los años.



25

**En la década de 1960**, se hacen ya muy visibles entre los niños las prendas <de uso general> (25, 26). El uso más extendido del *gákti* entre los niños —y adultos— en épocas anteriores tenía una fuerte motivación económica, al ser ropas confeccionadas en el hogar. Las ropas <de uso general>, más dependientes del consumo dinerario, fueron generalizándose a lo largo del siglo XX. Lo que hoy se percibe automáticamente y muy a menudo erróneamente como expresión étnica, fue en otro tiempo —generalmente— una pura práctica del vestir, en estado práctico.



25 y 26: Niños en la calle, 1960-1965. Ambas del archivo de Edel Hætta Eriksen, (*Ibid.*:69).

26



27

Klemet Erland Hætta y Áili Keskitalo, los dos representantes del Partido del Pueblo Sami (*Sámeálbmot Bellodat*) en el Ayuntamiento de [Guovdageaidnu] durante el período 2003-2007. Esta imagen fue tomada antes del Pleno Constituyente, en diciembre de 2003. En ese Pleno, Klemet sería nombrado alcalde, y después ocuparía escaño en el Parlamento Sami. Áili llegaría a ser Presidenta del Parlamento Sami, cargo que desempeña cuando escribo estas líneas (2019).



28

Klemet Erland Hætta —de espaldas— charla con algunos de los representantes de la Lista de los Trashumantes de Guovdageaidnu [*Guovdageainnu Johtisápmelaččaid Listu*] durante un receso en el Pleno Constituyente del Ayuntamiento, diciembre de 2003.

**Quien viera solamente** la imagen 27 con la explicación de que se trata de los dos representantes del Partido del Pueblo Sami podría llegar a pensar en un uso intencionadamente diacrítico —en términos étnicos— del *gákti*. En realidad, su uso es habitual en los Plenos Municipales en [Guovdageaidnu], entre la mayor parte de los representantes de las diferentes listas y partidos políticos (imagen 28). No obstante —como sucede en las demás situaciones— su uso es enteramente preferencial.



29  
30

Una sesión del Pleno del Parlamento Sami (*Sámediggi*) —Kárášjohka— en noviembre de 2002. Los escaños se distribuían entonces en grupos verticales de tres, en los que se alineaban los tres representantes de cada distrito electoral de [Noruega].



Un acto de homenaje académico celebrado en la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*), en [Guovdageaidnu] —agosto de 2007.



31 y 32: Imágenes del acto central de la campaña electoral para las municipales de [Guovdageaidnu], septiembre de 2007.

**En el entorno de la acción política**, los actos públicos de campaña electoral son poco dados al uso del *gákti*, al menos entre los candidatos y militantes que concurren en condición de tales.

Bajo estas líneas, detalle de la imagen 32: el orador.



**El acto central de la campaña** es un encuentro conjunto, en el que los candidatos de todas las listas y partidos que concurren a las elecciones comparten una carpa instalada en una explanada. Los candidatos, militantes y simpatizantes ocupan mesas con la emblemática de las listas y puestos de venta con objetos diversos. Sobre todo en el caso de los partidos de ámbito nacional, esas mesas tienen, en algunos casos, una sombrilla con el logo del partido (*Venstre* –Partido de la Izquierda, *Arbeiderpartiet* –Partido Laborista...). Cada cierto tiempo, y sin una programación determinada, un candidato toma el micrófono y explica para todos los presentes algún aspecto de su programa. La retórica de esa exposición está muy lejos de la vehemencia de los mítines, y —como se aprecia en la imágenes— suscita, aparentemente, una muy modesta atención.



Una vecina de [Guovdageaidnu] visita el mismo acto de campaña.

Durante el acto de campaña, tres candidatos de diferentes listas consultan información en un portátil. A la derecha, Klemet Erland Hætta –del Partido del Pueblo Sami– viste un *gákti* ligero, más común en épocas templadas.



34

**La imagen 34 ofrece un nuevo ejemplo de dificultad interpretativa.** El *gákti* de Klemet Erland, ¿es un emblema diacrítico de identificación étnica en relación con sus colegas de mesa? Una respuesta llanamente afirmativa a esta cuestión —por ejemplo, basada en el prejuicio de que él representa al Partido del Pueblo Sami— sería absurda. No porque podamos llegar a negar que Klemet Erland viste la prenda con alguna intencionalidad metadiscursiva; sino por el hecho crucial de que nadie atribuiría ahí a los otros dos representantes una intencionalidad metadiscursiva diacríticamente *opuesta* por el hecho de vestir ropas <de uso general>. Todos ellos —vecinos de [Guovdageaidnu]— rechazarían de plano la interpretación de que llevar o no llevar *gákti* en ese entorno hace a uno más o menos identificado con el ser o sentirse <sami>.

**A continuación, una serie de imágenes** tomadas en entornos de ocio festivo, permitirá abundar en la idea de la condición gradual y extremadamente discrecional del uso del *gákti*. Así entenderemos con mayor precisión los usos que sí hacen pertinente la interpretación de estar marcados metadiscursivamente por una intencionalidad de identificación étnica.



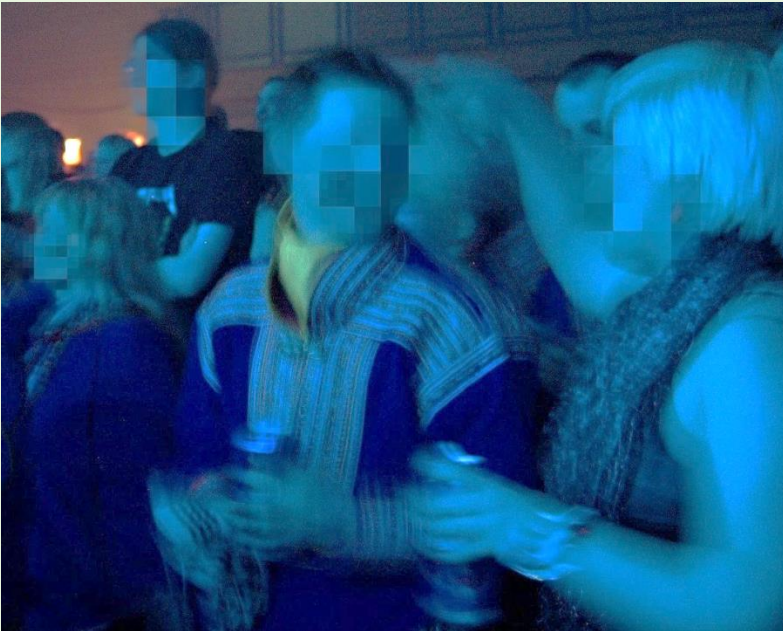
Público asistente al concierto del viernes de la Semana Santa de 2010 —el ciclo festivo más relevante en [Guovdageaidnu].

35



Un brindis entre amigos, durante el mismo evento de la Semana Santa de 2010.

36



37

Instantáneas de personas conversando, durante el mismo evento.



38



39

*Sančuari*, el grupo de *joik-rock*, es un icono musical en [Guovdageaidnu], de donde emergió con el liderazgo del guitarrista y vocalista Heaika Hætta.

Las imágenes 39 y 40 recogen dos momentos del público durante su subida al escenario y durante su actuación en el concierto del viernes de la Semana Santa de 2010.



40

317

Puedes escuchar el *luohti* de Sančuari *G-Luohti (Yoik to G)* haciendo [click aquí](#): en el hay una flexible transición desde una proyección más *rockera* de la voz hacia una proyección más clásica.



41

Bailando al ritmo de *Sančuari*.



42

*Sančuari* en concierto.

Escucha [aquí](#) el tema de Sančuari *Citybojá-Jan (City Boy Jan)*.





44

Con un extraordinario seguimiento mediático, el sábado de la Semana Santa se celebra en [Guovdageaidnu] el *Sámi Grand Prix*, un concurso musical que se divide en dos partes: una dedicada a cantantes de *luohti*, y otra dedicada a una miscelánea de estilos. El público vota a los ganadores a través de sus móviles, desde sus ubicaciones en los cuatro territorios estatales. Esta imagen recoge una instantánea del público asistente en directo en 2010; en este caso sentado, y en un ambiente menos casual que el del concierto del viernes.



**Normalmente en la segunda quincena del mes de noviembre** se celebra en [Guovdageaidnu] la *Nilut Cup*, un torneo de fútbol que concita —al igual que los eventos de la Semana Santa— una gran asistencia de foráneos, aunque en este caso con un bajo perfil turístico. En el torneo compiten equipos de fútbol organizados con un neto carácter local y ultralocal (algunos de ellos son, de hecho, equipos compuestos por jóvenes de las *siiddat* del reno).<sup>134</sup> Los equipos proceden de diversos lugares, generalmente de [Noruega], [Suecia] y [Finlandia]. En este evento deportivo, el uso del *gákti* entre el público es prácticamente nulo.

45

La grada con público durante la celebración de un partido de la *Nilut Cup*. Noviembre de 2002.



46

Un concierto-ensayo del coro *Dimitri Joavku*, con la dirección de Terje Aho (con la guitarra, a la derecha), celebrado en una cafetería de [Guovdageaidnu] en diciembre de 2003 como ensayo preparatorio de otros conciertos navideños. El uso del *gákti* en las presentaciones públicas del *Dimitri Joavku* es muy variable, como variado es su repertorio musical.<sup>483</sup>

**El sábado de la Semana**

**Santa** por la mañana se celebra el gran acontecimiento deportivo: las carreras de *hearggit*.<sup>812</sup> Aunque no podríamos decir que se trata de un evento con una afluencia masiva, sí se dan cita en él gentes procedentes de diversos lugares, debido al interés turístico y la espectacularidad del campeonato —aparte, naturalmente de la asistencia de gente de [Guovdageidnu].

Grada con espectadores de las carreras de *hearggit*. Semana Santa de 2010.



Antes de las carreras de *hearggit*, se celebra el concurso deportivo de lazo, en el que los participantes compiten en atinar con el lazo que se usa en la actividad del reno lanzándolo sobre una estaca vertical. La acción se denomina *njoarostit*, y al lanzador *njoarosteadji*. La ropa extremadamente *sport* del participante de la imagen se justifica por su posterior participación también en la carrera, como veremos en la siguiente imagen.







51



**El jueves de la Semana Santa** tiene lugar en [Guovdageaidnu] otro importante evento deportivo: el concurso de pesca con taladro a través del hielo (*juonasteapmi*) —en el que también participan numerosos pescadores foráneos. Como en el resto de los eventos deportivos, el uso del *gákti* es altamente discrecional y normalmente parcial —gorro y pañuelo de la mujer de la izquierda en primer plano (Imagen 51); prendas y ornamentos en la pareja de la Imagen 52.



**A la complejidad de los usos graduales, preferenciales, discrecionales** del *gákti*, considerado en cada situación concreta, hay que añadir la variación de la moda en la diacronía temporal. Ello es normal, si se considera que ninguna forma expresiva es completamente estable a lo largo del tiempo. La continuidad histórica del uso de estas prendas en lugares como [Guovdageaidnu] permite dar la razón a quienes —durante mi trabajo de campo— insistieron en que las tradiciones son ejercicios vivos, que por tanto contradicen, en la práctica, cualquier intento de estabilización reificadora de una emblemática congelada en el tiempo. Más aún, como me señalaron, la tentación de una visión reificada de un *gákti* normalizado para todos los tiempos es mucho más probable en entornos de revitalización —donde se da la recuperación de una <tradición> interrumpida— que en los entornos en los que tal discontinuidad o interrupción nunca se ha producido.

Ello concurre con una anomalía en las comprensiones habituales de la tradición como lo incambiado: tanto más vital es una tradición como *actualización* de formas expresivas que van de mano en mano, de cuerpo en cuerpo, tanto más probable es que tal proceso sea plenamente contradictorio con una noción conservacionista o patrimonialista de las formas expresivas. Así —aún en el caso, como vemos, no necesariamente dominante— de que se trate de una emblemática *étnica*, tal emblemática es, como lo es el *ethnos*, un fenómeno discursivo: discurre dinámicamente, en las temporalidades de la enunciación.



54

54: Ellen Andersdatter Oskal y Nils Aslak Persen Siri, recién casados, 1967. (Guovdageainnu Historjásearvi 2002b:24). 55: Inga Andersdatter Oskal e Isak A Andersen Turi, recién casados, 1934 (*Ibid.*:8). Ambas del archivo de Sara H. Hætta.

Las variaciones de la moda: el corte de la falda a la altura de la rodilla, característico de los años sesenta; el tocado y el velo, los calzados. El corte y altura de la casaca masculina.

55



**La variación diacrónica de las formas y usos del gákti**, como la de cualquier otra vestimenta, se produce continuamente, en todos los entornos sociales cotidianos: la combinación de complementos, las formas de corte, los usos del color y el tejido, etcétera, son constantemente modificados según los gustos, las preferencias, y las convenciones intersubjetivas. Ello hace del vestir un ejercicio de flexibilidad agencial que se encuentra bien lejos de un seguimiento ciego y mecánico de pautas heredadas. De entre todos los escenarios posibles para ilustrar estos experimentos sobre el **habitus** del vestir, el del *Sámi Grand Prix* se configura como una auténtica pasarela pública, en la que no sólo las formas musicales —especialmente en la sección de miscelánea del concurso— son materia de tratamiento innovador. La expresión "invención de la tradición" no constituye ninguna anomalía analítica, salvo para quien puede llegar a alimentar la absurda expectativa de que la tradición es un proceso de imposiciones ciegas y mecánicas de formas expresivas (cf. Hobsbawm y Ranger 1983). Y, paralelamente, la pretensión de que la emblemática ocasionalmente étnica depende fundamentalmente de un trabajo inventivo de unos pocos agentes de la élites deviene una palmaria reducción de los procesos empíricos de poiesis sociocultural (cf. Eidheim 1997).



56



57



58

**Variaciones sobre el calzado** en el escenario del *Sámi Grand Prix*, Semana Santa de 2010.

56: Imagen del calzado de los presentadores del *Sámi Grand Prix*. La borla es un elemento de muchos de los diseños del calzado del *gákti* a lo largo del tiempo. 57 y 58: Imágenes de calzados de concursantes. El mocasín y la bota con una leve punta levantada es muy común, y forma una variación estilizada de la punta más acusada que se usa para sujetar el esquí (Imágenes 12 y 13).



59

Todas las formas del *gákti* son reconocibles en el diseño de la imagen 59, confeccionado con un tejido inhabitual, tanto por el brillo como por el estampado. *Sámi Grand Prix* 2010.

**El escenario del *Sámi Grand Prix*** —que tomo aquí como ejemplo de las renovaciones de la expresión— es también un campo de usos metadiscursivos, en los que es fácil ver elementos *evocadores* de las identificaciones atribuibles, generalmente basadas en el trabajo sobre los complementos. Así en la imagen 60.

El cantante, vestido con ropa negra <de uso general>, lleva un cinturón ornamentado característico del *gákti*. *Sámi Grand Prix* 2010.



60



61



62

63



64

**Diseños evocadores o con evocaciones del gákti.** Sobre estas líneas, detalle del calzado de la imagen 63. *Sámi Grand Prix*, 2010.

**El trabajo sobre los complementos** confiere una gran flexibilidad a las evocaciones del *gákti*. Así, por ejemplo, le recolocación del broche (*risku*) a la altura de la cintura en la imagen 63, desplazado desde la posición del pecho (Imágenes 10 y 59, entre otras).



65

**Las imágenes 65 y 66** fueron tomadas en la celebración de la defensa de una tesis doctoral en 2007. En la imagen 65 —en la que la doctoranda espera la calificación del tribunal— Los motivos del *gákti* son apenas insinuados con una leve hebilla y finos cordones en los puños. La imagen 66 fue tomada durante el banquete posterior, en el que la ya doctora luce un *risku* sobre la vestimenta anterior, en el momento de recibir un regalo de sus amigas. Probablemente, la solemnidad y sobriedad del acto de defensa, en contraste con el carácter festivo del banquete, llevaron a tomar esas decisiones de intensificación emblemática —pero de ningún modo una marcada discursividad étnica, que en todo caso habría sido igualmente pertinente como un supuesto *también* en el acto de defensa.



66



67



68

**La ornamentación de la ropa** funciona como un complemento más que flexibiliza los sentidos atribuibles a las identificaciones. La intención metadiscursiva de los diseños 67 y 68 se orienta hacia los motivos indigenistas: los soles estilizados de la casaca masculina y del vestido femenino, la banda ondulada inferior del vestido femenino. Esos motivos — propios de las últimas décadas— no aparecen en los diseños conforme nos remontamos atrás en el tiempo (imágenes 19, 20, 21, 54; y todas las fechadas con anterioridad, o todas las que —siendo más recientes— se configuran con arreglo a esas pautas). 67 y 68: *Sámi Grand Prix*, 2010.



69

**En el Sámi Grand Prix de 2010** sorprendió por su frescura la actuación del trío *Chin Chin*, que interpretó el tema *Beassásboogi* (*El boogie de la Semana Santa*) —imagen 69. Toda la *performance* fue un ejemplo perfecto de metadiscursividad irónica, en la que los vestidos, reconocibles en todos sus detalles como *gávttit*, fueron cuidadosamente elaborados para romper con la literalidad de las funcionalidades ordinarias. La letra de la canción es una mordaz crítica de una parte de los sentidos de las fiestas de la Semana Santa para la "mujer sami", entregada en cuerpo y alma a las tareas del hogar. Lo que se puso de relieve fue una samicidad relatada a través del alegato feminista. En la imagen 70, detalle de las faldas y el calzado, con un aire hoy *camp* que —junto con el corte de las pelucas— sitúa la escena entre el desenfadado de los años veinte y el recorte de la falda de los años sesenta del siglo pasado (cf. Imagen 54). A continuación, un momento de la actuación de las *Chin Chin* a toda página.

Escucha *Beassásboogie*, del trío *Chin Chin*.

70







72



73



74

**La tradición viva** no sólo es construida a base de un juego con las emblemáticas del vestuario, sino también por medio de efectos situacionales, difíciles de imaginar hace sólo unas décadas. En las imágenes 72 y 73, la *performance* de dúos que, compartiendo la misma música, llevan vestimentas en las que el *gákti* convive con el innovador diseño de la cantante de la derecha (72), o con el *look* rapero del cantante (73). Es ésta una metadiscursividad orientada por el adensamiento de temporalidades, muy característica, por otra parte, de la flexibilización que experimentan las variantes musicales propiamente dichas del *luohti*. 72 y 73: *Sámi Grand Prix*, 2010.

Un ejemplo —tal vez más radical— de la conformación de esos nuevos escenarios situacionales lo ofrece la imagen 74, tomada durante un desfile modelos de ropa íntima en [Kárášjohka] durante la Semana Santa de 2010.

Escucha el tema de Wimme *Baksamat (Lips)*. Wimme es uno de los artistas renovadores del *Luohti*.

Y aquí un tema del rapero *Slincraze*, con el título *Várjalan (Protected)*.





75



76



77

**La copresencia de formas expresivas** que producen el efecto de un adensamiento de temporalidades se realiza también por otros medios iconográficos, como en las páginas 10-11 del libro de fotografías VI de la Asociación Histórica de Guovdageaidnu (Guovdageainnu Historjásearvi 2003), donde se presentan *simultáneamente* a la mirada estos tres retratos de maestros. 75: Lars Jakobsen Hætta (maestro entre 1868 y 1896); 76: Henrik Persen Penta (maestro entre 1872 y 1901); 77: Lyder Aarseth (maestro entre 1913 y 1933). 75 y 76: archivo de Sophus Tromholt. 77: archivo de Ruth Aarseth.



78



79

**El número 179 del periódico *Ávvir* de 2013** (25 de septiembre, pp. 8-9), recogía un reportaje a doble página con texto y fotografías de Jevgenij Kirillov y Alexander Paul, con el título *Las celebraciones de Loparskaya [Rusia] alcanzan nivel internacional*. La fiesta expresa y vindica la condición <sami> del municipio.

El texto del pie de la imagen 78 decía lo siguiente: "TRADICIÓN: El grupo de canto y danza de Lujávri [Rus.: Lovozero] siempre sigue el modo de expresión tradicional. A las fiestas de Lujávri ha acudido un autobús lleno de danzantes y artesanos" (p. 8). El texto del pie de la imagen 79 decía: "DESDE EL PAÍS VECINO: En la muestra de diseños samis de *gákti* de la parte noruega participaron todos los invitados que vinieron de Noruega" (*Ibid.*)

La imagen 78 muestra una de las actuaciones del grupo de canto y danza de [Lujávri]. Las intérpretes están ataviadas con el *gákti* identificado como local. La imagen 79 recoge el saludo de invitados "de Noruega", entre sus anfitriones. La segunda persona por la izquierda muestra un mapa de [*Sápmi*] con la inclusión de las zonas en territorio de [Rusia].

Estas imágenes ofrecen un inequívoco ejemplo del *gákti* con una marcada función metadiscursiva de carácter étnico y etnista (cf. Briggs 1993, 1996), que —debido a su claridad— contrasta con los usos que hemos venido viendo hasta ahora. © Jevgenij Kirillov, © Alexander Paul, reproducidas con permiso de los autores.



80

Inger Márít Bongo, en su tienda de artesanías en [Guovdageaidnu] Otoño de 2003.

**Las presentaciones de la ropa y otros complementos y objetos dispuestos para vender** cobran una forma expresiva muy flexible al orientarse a una demanda relativamente indeterminada, y, por tanto, responder a un amplio espectro de motivos. Esas presentaciones no son elaboradas necesariamente para los fines prácticos del vestido —sea cual sea la metadiscursividad que el usuario dé finalmente a los objetos. Los objetos están ahí para ser vendidos y adquiridos por alguien que los usará con arreglo a sus propios fines: como ropa, recuerdo de viaje turístico, adorno doméstico, o a base de combinaciones entre una multiplicidad de posibilidades. La importancia del consumo turístico hace incorporar en estas presentaciones un cierto *tipismo* que las asemeja tanto a los usos folclorizantes como a los etnistas. Sea como sea, no es quien produce la presentación —el escaparate— el que busca generar las reglas de percepción e interpretación; sus motivos se encuentran sistemáticamente subordinados a la reglas que impondrá sobre el objeto el cliente de la transacción, en sus usos concretos.

En la imagen 80, el *gákti* comparte espacio con un panel de cuchillos y otras piezas artesanales; a su derecha, pañuelos con el motivo del sol estilizado, frecuentemente usado en un entorno de interpretación más bien indigenista (cf. Imágenes 67 y 68).



81

Dos vistas de una presentación de ropa para vender en un mercadillo escolar. [Guovdageaidnu], otoño de 2002. Sin la pretensión de alcanzar a un consumidor turístico —una posibilidad que sí está presente en la imagen 80—, esta presentación es un *collage* práctico de objetos yuxtapuestos en aparente arbitrariedad.



82

**La imagen 82** muestra un puesto de venta de pieles reno y objetos confeccionados en piel a la entrada del emplazamiento de las carreras de renos en la Semana Santa de 2010, en [Guovdageaidnu]. A la izquierda de la imagen, abajo, pieles apiladas y a su lado una mesa con *gápmagat* (calzados). Al fondo una percha con *beasskat* (abrigos) y *luhkkat* (ponchos). **En La imagen 83**, la vendedora, con *gákti*. En su primer término, cornamentas de reno, y tendidos de la cuerda *gáhpirat* (gorros) y *gisttat* (manoplas).

83



En este tipo de puestos, la venta de pieles y cornamenta se orienta al turismo —como el resto de los productos. Los artesanos tienen sus formas de conseguir esos materiales con sus propios recursos, y, en caso de tener que comprarlos, suelen conseguirlos a precios más baratos. Aparte de las artesanías rotuladas en el cartel como "Samis" (en Noruego: "*Samisk håndverk*"), la tienda ofrece también "*Reinkjøtt*" ("carne de reno"), un producto —aquí *típico*— que suele figurar en el repertorio de estos puestos.



84

515

El *lávvu* que se ve al fondo de la imagen 83 —un kiosko, en el que el visitante podrá comprar café y otros productos. La forma del *lávvu* es un elemento más de tipismo en el entorno.



85

Niños ataviados con diversos diseños de *gákti* zonales, en el acto de apertura de una conferencia sobre educación escolar celebrada en la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*). [Guovdageaidnu], otoño de 2001.

**En sus expresiones icónicas**, el discurso mestadiscursivamente marcado como étnico, o eventualmente etnista, comparte inevitablemente *tipismo* con otros usos metadiscursivos, como los del mercado turístico. Ello se debe fundamentalmente al carácter normalizado que adquieren los emblemas, como designadores implícitos o explícitos del ethnos. En esos entornos, Esos designadores tienden a buscar una condición inequívoca, a diferencia de las significaciones más complejas que alcanzan los emblemas en otros entornos metadiscursivos (por ejemplo, en la Imagen 71). En el acto de apertura de una conferencia sobre educación escolar se quiso homenajear a los beneficiarios de la "escuela sami" —los niños— mostrando diversos diseños zonales del *gákti* (Imagen 85).



86



87



**El gákti es también** un importante elemento de tipismo decorativo de los espacios, con múltiples y vagas finalidades de identificación y reconocimiento. Es habitual encontrar decoraciones de este tipo en los hoteles, como en esa pared del pasillo de un hotel de [Ánar] (Imagen 86), tomada en 2007; o como en la pared de un hotel en [Guovdageaidnu], que muestra a los príncipes de [Noruega] vestidos con *beaskkat* y *gávttit* en un paisaje en el que, al fondo, se divisa una manada de renos (Imagen 87, tomada en 2010). Igualmente, diversos tratamientos icónicos del *gákti* decoran junto con otros motivos típicos las paredes de edificios públicos, como la Escuela Sami de Estudios Superiores en [Guovdageaidnu] (Imagen 88, tomada en 2010).

**La imagen 85** —una diversidad normalizada o tipificada— recuerda a la que puede contemplarse en la portada de la Guía *Diseños de los gávttit samis* (Sámediggi 2001). Y, en lo que respecta a la intencionada y cuidadosa disposición homogeneizada de las ropas y los cuerpos, contrasta con imágenes como la 89 y la 90, tomadas en el Día del Pueblo Sami de 2004, cuando la marcación étnica —y eventualmente etnista— en el uso de los emblemas es bien acusada. En cuanto a la intencionalidad de los propios niños en el uso de sus ropas, esos cuerpos quietos y expuestos a la mirada de la Imagen 85 contrastan también con los de la Imagen 91, en la que los chavales simplemente *visten sus ropas* como cualquier otra persona en esa situación. Las imágenes 89, 90 y 91, recuerdan en mayor grado a las imágenes 25 y 26 que a la imagen 85.



89

Niños en el patio de la escuela, en dos momentos de descanso durante la celebración del Día del Pueblo Sami, [Guovdageaidnu], 6 de febrero de 2004.



90



91

Dos niños atraviesan el escenario buscando su localidad antes del inicio del concierto de *luohi* en la Semana Santa de 2010.



Figurines del *gákti* de Lujávri (Rus.: Lovozero) — [Rusia].



**Diseños zonales.** Las imágenes 92 a 102 son facsímiles de los diseños de Marie Kvernmo para la publicación del Parlamento Sami *Sámi gáktemállet* (Sámediggi 2001). Cada pareja de figurines se refiere a una zona geográfica, mencionada como el entorno de una o más localidades o como un área.

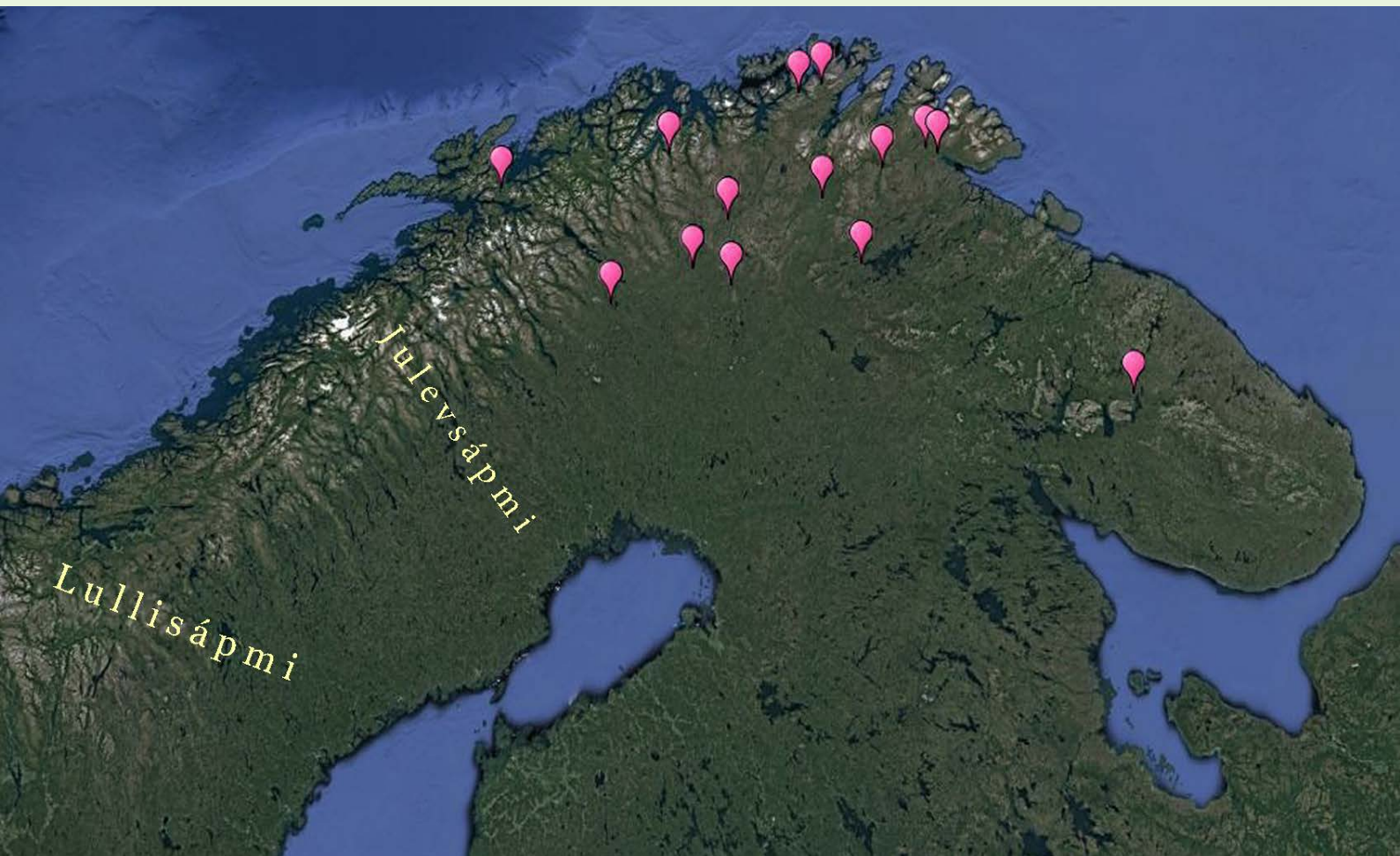
Para la serie de imágenes 92 a 102: © Marie Kvernmo. Reproducidas aquí con permiso de la autora.



Figurines del *gákti* de Unjárga (Nor.: Nesseby), en el fiordo de Varanger — [Noruega].



**Mapas de localización de las imágenes 92 a 102.** Junto con las variantes idiomáticas del Sámi, estos diseños constituyen un emblema de la territorialización transestatal de [Sápmi]. Sobre estas líneas, mapa de las localizaciones de municipios citados en *Sámi gáktemálet* (Sámediggi 2001). Abajo, mapa con los dos designadores de zona extensa. Rótulos añadidos al mapa base y localizaciones de *Google Earth*.



Figurines del *gákti* de Goavkejhka (Nor.: Kokelv)  
y Fálesnuorri (Nor.: Kvalsund) —[Noruega].



Figurines del *gákti* de Gáivuotna (Nor.: Kåfjord)  
—[Noruega].

Figurines del *gákti* de Anár (Fin.: Inari) —  
[Finlandia].



Figurines del *gákti* de Ohcejohka (Fin.: Utsjoki) —  
[Finlandia], Deatnu (Nor.: Tana) y Kárášjohka  
(Nor.: Karasjok) —[Noruega].

Figurines del *gákti* de Guovdageaidnu  
(Nor.: Kautokeino) —[Noruega]— y Eanodat  
(Fin.: Enontekiö) —Finlandia.



Figurines del *gákti* de Gárasavvon (Sue.:  
Karesuando) —[Suecia]— (Fin.: Karesuvanto) —  
[Finlandia].

Figurines del *gákti* de Čohkiras (Sue.: Jukkasjärvi) —[Suecia]— y Skánit (Nor.: Skånland) —[Noruega].



102



Sobre estas líneas: Figurines del *gákti* de Lullisápmi: área idiomática: *Sør-Samisk*<sup>187</sup> [Noruega-Suecia].

Puntos de retorno a: [El Día del Pueblo Sami](#) 113 / [La ironía de ser indígena](#) 277

[Punto de retorno a la Carta de Navegación](#)  
[Punto de retorno al Índice General](#)

Figurines del *gákti* de Julevsápmi: área idiomática: *Lule-Samisk* [Noruega-Suecia].

## "La sangre de los hermanos"

Generalmente, hablar de cualquier clase de *verdad histórica* es comprometerse con una historia selectiva. De alguna manera, la historia sólo puede narrarse selectivamente. El uso que hago [aquí](#) de la expresión *verdad histórica* no es una excepción. Pero hay en esa verdad que yo enuncié un sentido que considero incuestionable. Para cualquier persona habituada a la conexión entre etnopolítica, nacionalismo y violencia, los discursos y las prácticas étnicas en torno a [Sápmi] pueden llamar la atención por la paz social que reproducen y expresan. No sólo puedo afirmar esto como consecuencia del material de campo que he obtenido directamente. Esta opinión se apoya también en los registros históricos. En esos registros se cuentan dos eventos de violencia corporal atribuidos a <los samis> a lo largo de una historia colonial de ocho siglos. Naturalmente, esos registros dejan a un lado los conflictos locales menores, que en variados grados de violencia simbólica salpican el proceso sin graves consecuencias corporales. Esos conflictos no pasan a la historia. En cuanto a la violencia con resultado de mutilación o de muerte que no cabe atribuir de ninguna manera a la relación étnica, sólo conozco un suceso muy reciente; y —aunque no excluyo que pueda haber más— es evidente que la violencia corporal entre personas brilla por su ausencia en [Guovdageaidnu] y en las demás localidades de la zona.

Contra lo que dice [la cuarta estrofa del himno](#) hay, pues, dos sucesos registrados. La gran relevancia que se les concede en la memoria histórica habla ya casi por sí sola de su carácter extraordinario. En ambos se trata de una violencia hecha cuerpo, de muerte o de mutilación. El primero sucedió en 1852, en [Guovdageaidnu]. El segundo el 21 de marzo de 1982, cuando Nils Somby y Jon Reier Martinsen hicieron explotar un artefacto en un puente, en el camino de la obra de la construcción de un dique sobre el río Alta (Dalland 1994:215). Entre un amplio conjunto de consecuencias, ese dique, planificado por el estado de [Noruega], sepultaría bajo las aguas a la aldea de [Máze]. En el primer suceso —el de 1852— dos personas fueron asesinadas y cinco personas condenadas a muerte por los asesinatos, de las cuales dos fueron ejecutadas. Catorce personas fueron condenadas a cadena perpetua (Aikio 1993:54). En el segundo suceso —el de 1982— la san-

gre fue propia. La bomba explotó en las manos de Nils Somby cuando la estaba colocando. Perdió un brazo y un ojo. Nils y Jon se entregaron a la policía.

El primer suceso se remonta a los inicios de un período reconocido por los historiadores como *Dáruiduhttin* (Nor: *Fornorskning*, norueguización), durante el que se endurecieron las políticas estatales de estigmatización y minorización de los <samis> al mismo tiempo que el estado reforzaba su soberanía frente a [Suecia] y [Dinamarca]. El segundo suceso se inscribe en el etnodrama más relevante de esta historia de relaciones étnicas: el *Caso Alta*. Este drama —ampliamente documentado— constituye un paradigma del enfrentamiento entre el estado y los <samis>: la voluntad de dominación territorial y burocrática del primero, la voluntad de resistencia y afirmación de <los segundos>, agrupados ya etnopolíticamente en un frente civil con diversas organizaciones. El primer suceso antecede al proceso más oscuro de la voluntad estatal de *inclusión basada en la aniquilación* de la diferencia étnica. El segundo suceso, interpretado como un clímax de confrontación que, de continuar, habría conducido al estado a un callejón sin salida, antecede al luminoso proceso de *inclusión basada en el reconocimiento* de la diferencia étnica que culminó en 1988 con la redacción del parágrafo [§110a](#) en la Consitución del Reino de Noruega.

131

La pretensión holística de la etnografía impide considerar aisladamente cualquier proceso sociocultural. En consecuencia, cualquier mención de un episodio de violencia étnica exigiría una reconstrucción compleja de un contexto que, sin duda, excedería el marco de motivos exclusivamente étnicos. Sin embargo, es posible afirmar que ese marco aparece dibujado de una forma mucho más nítida en 1982, en torno al *Caso Alta*, que en 1852, en torno al conflicto de [Guovdageaidnu] (*Guovdageainnu stuibmi*). En 1982 se contaba ya en [Sápmi] con una larga trayectoria de tematización e institucionalización de los motivos coloniales y etnopolíticos. Las movilizaciones suscitadas por el *Caso Alta* apelaron explícitamente al <pueblo sami> frente a la imposición de un proyecto diseñado por el estado <noruego>.



El plexo de motivos en torno al conflicto de 1852 es mucho más confuso<sup>64</sup>. Samuli Aikio ofrece una narración concisa y al mismo tiempo densa en su "Sámi historjá" (Aikio 1993:49ss.). En torno a 1852 se vivía en [Guovdageaidnu] un clima de deterioro de la vida ordinaria como consecuencia del consumo de aguardiente por parte de los padres de familia. El aguardiente, producto básico del comercio de los colonos —cuyos asentamientos en el lejano norte fueron especialmente estimulados por los estados a partir del siglo XVIII—, se introdujo con consecuencias desastrosas en las sociedades de pastores de renos. El deterioro llegó hasta tal punto, que finalmente las mujeres "debieron entremeterse en los derechos de sus maridos, y los hijos en los de sus padres, para impedirles vender los renos y otras propiedades a cambio de aguardiente, y marchar en expediciones de comercio" (Aikio, citando a Lásse Hætta, 1993:51). Esa situación era propicia para la aceptación y la expansión de los sermones del predicador Lars Levi Laestadius. En los años cuarenta del siglo XIX, Laestadius comenzó a divulgar un mensaje que caló hondo en las poblaciones locales. Nacido en Gárasavvon (Sue.: Karesuando), su intención manifiesta fue restaurar una doctrina puritana de la fe frente a la degradación del mundo. Pero, junto con esa doctrina ecuménica, su figura y su acción infundieron también en esas poblaciones una creencia de corte milenarista con un inevitable color étnico: acabar con el mundo para renovar el alma cristiana pudo significar también, en esos años, recuperar un orden moral tradicional degradado por las tentaciones exteriores, muy especialmente por el consumo de alcohol. En este contexto, no es casual que los relatos históricos de la obra de Laestadius subrayen su dominio oral y escrito del Finlandés y del Sami, y mencionen, como Samuli Aikio, que Laestadius "era, él mismo, sami [*sápmelaš*] por parte de madre" (Aikio 1993: 52). Para 1848 —relata Aikio— las ideas de Laestadius se habían expandido hacia el norte desde [Gárasavvon], conducidas por los pastores trashumantes de [Guovdageaidnu] que habían escuchado sus sermones en las cercanías de sus asentamientos meridionales de invierno. En 1852, un acontecimiento internacional vino a complicar el escenario de las dificultades cotidianas de

---

<sup>64</sup>Un texto en red de Roald E. Kristiansen (2018, fecha de consulta) ofrece una descripción de los hechos y sus interpretaciones algo diferente de la que la que yo voy a dar aquí, basándome en Aikio 1993.

las familias del reno. [Rusia] —que había invadido [Finlandia] en 1808 y se la había anexionado en 1809— se retiró del Pacto de Strömstad, que había garantizado hasta entonces el libre paso de los pastores con sus familias y manadas entre las fronteras estatales<sup>65</sup>. "Los cierres de frontera crearon enormes dificultades a las gentes que se dedicaban al reno en el interior de Finnmark, hasta el punto de que tuvieron que ponerse a buscar nuevas tierras de pastos, junto con todas sus *süddat*" (Aikio 1993:47)<sup>66</sup>. En el otoño de 1852,

[...] algunos líderes del movimiento religioso [laestadiano], los más vehementes, comenzaron a **liberar** la localidad [de Guovdageaidnu]. Del modo menos amistoso, se encaminaron contra el alguacil de [Guovdageaidnu], de familia sueca, y el comerciante noruego [*norgalaš*], que era también vendedor de aguardiente. El grupo los asesinó, y al pastor [de la iglesia] lo retuvieron y torturaron. De la aldea de Ávži vinieron a ayudarlo a toda prisa, hicieron a esos "espíritus salvajes" (*villaheakkat*) y los detuvieron antes de que la cosa fuera a mayores. Algún espíritu salvaje fue asesinado

**Es difícil traducir** al Español la fina ironía de las palabras de Samuli Aikio en este pasaje. Esto se complica en este caso con el problema más general de encontrar las adecuadas equivalencias de significado entre el Sami y el Español. Aikio escribe: "soames Guovdaegainnu moriidusa giiváseamos njunnošat álge *buhstitt márkansáji*" (mi cursiva). Dejando de lado otros detalles, he traducido *buhstitt* como *liberar* aunque su significado más básico en sami es *limpiar*. La operación de *limpieza*, aplicada al orden social como liberación moral de la mano de los iluminados, encuentra así expresión en el texto de Aikio a través de una sola palabra. *Márkansáji* designa en Sami el centro de los pueblos, literalmente *el lugar del mercado*, el lugar donde está la iglesia, el núcleo geográfico de referencia de poblaciones generalmente dispersas y en muchos casos trashumantes. Sea intencionado o no por parte del autor, el uso de esta palabra evoca a un lector extranjero no habituado a tales distinciones la imagen de una urbanización relativa, del comercio, del tráfico mundano en el que se cifran las tentaciones que el cristiano de auténtica fe luterana ha de saber evitar, en la desnudez de su alma frente a Dios, en el más antimundano de los entornos: la tundra.

<sup>65</sup> El Pacto de Strömstad, conducente a la fijación de fronteras estatales, fue negociado entre 1749 y 1750 por [Suecia] y [Dinamarca-Noruega]. [Dinamarca-Noruega] contó con la alianza de [Rusia], lo que facilitó sus pretensiones en las zonas más septentrionales. Fue firmado en 1751, y en él se incluía un anexo para resolver los problemas de movilidad interestatal de las familias de pastores de renos: el *Codicilo Lapón* (*Lappekodicillen*). En él se consignaba el derecho de los pastores de renos a transitar libremente con sus manadas entre los territorios estatales.

<sup>66</sup> Para una ponderación de esta idea de Aikio, véase el razonamiento de Aarseth (1989) en *Una cronología del espacio jurídico del reno*.

también en la violenta reyerta, en la que afortunadamente no se usaron armas de fuego (Aikio 1993:53).

"Aunque las sentencias fueron rigurosas —continúa Aikio—, y aunque el tribunal consideró a los criminales completamente responsables del levantamiento, los noruegos (*norgalačcat*) intentaron oscurecer la fama del movimiento, explicando que los acontecimientos fueron provocados por un odio necio y primitivo" (Aikio 1993:53-55); y por la insania mental que —atribuida a los rebeldes— se hizo extensiva al <carácter sami> (Andresen 2007).

Esa imagen de primitivismo e insania mental asociada a <los samis>, en relación con un conflicto que fue considerado por el gobierno una insurrección contra la autoridad del estado (Aikio 1993:54), pudo ser o no ser consecuencia directa de los acontecimientos. En todo caso, el mensaje del historiador Samuli Aikio es inequívoco: la luz de la justicia no alcanzó a disolver la sombría difusión del estigma. Los agentes del estado tenían ahora un potente motivo para considerar a <los samis> primitivos e incapaces de gobernarse por sí mismos. Sobre ese motivo, entre otros, pudo justificarse la intensificación de las políticas de norueguización en la segunda mitad del siglo XIX.

\* \* \* \* \*

Mostrar los dos episodios de violencia corporal en este relato de etnicidad sólo tiene sentido para ilustrar los grandes trazos de una parte de la historia: la que conviene a una comprensión, por fuerza muy grosera, de cómo el estado, en su condición de fábrica de dominación, ha construido la imagen de sus otros internos. En torno a 1852, todo estaba preparado para una retracción del estado desde una política más próxima al condominio de <samis> y <noruegos> — como la escenificada en el Codicilo Lapón— hacia una política de manifiesta inclusión estigmatizadora. En torno a 1982, la emergencia de una conciencia etnopolítica <sami> fuertemente organizada, unida a décadas de construcción laborista<sup>67</sup> de un estado de bienestar basado, entre otras cosas, en la imagen de la defensa internacional de los derechos humanos, hacían impracticable la vieja fórmula del estado estigmatizador. Los <samis> de [Noruega] eran ya, indudablemente, ciudadanos de un estado plenamente constituido desde 1905.

---

<sup>67</sup> El Partido Laborista (*Arbeider Parti*) gobernó en [Noruega] en mayoría o minoría, prácticamente sin interrupción, desde 1928 hasta la década de los ochenta del siglo XX.

En esas condiciones, los agentes del estado sólo podían ya trabajar en la dirección del progresivo reconocimiento jurídico de la minoría étnica, y de la progresiva institucionalización formal de sus aspiraciones de derecho.

Naturalmente, ni las prácticas estigmatizadoras ni la susceptibilidad largamente ejercitada de los estigmatizados en la lucha por su dignidad, son consecuencia exclusivamente de la política formal de los estados. La condición subordinada de las minorías no sólo es perceptible en el recorrido *histórico* de la explícita política institucional; también lo es en el recorrido *biográfico* de las personas concretas (Ogbu 1974)<sup>68</sup>. Esa memoria que habita en la experiencia concreta nos interesa especialmente como etnógrafos (Eidheim 1990a, Gaski 2000). En ella podemos encontrar las sutilezas y los infinitos matices de una relación étnica compleja, imposible de resumir en la confortable dicotomía <samis> versus <noruegos> (Díaz de Rada 2008). Hoy, en 2019, esa relación discurre en un proceso de poiesis etnopolítica, una constante creación de agentes, emblemas y discursos de identificación y diferencia.

La cuarta estrofa del himno dice una verdad *casi* completa. Sólo en dos ocasiones ha manado "la sangre de los hermanos". Pero todavía en 2002 seguían activas las heridas simbólicas que esa sangre ha dejado en personas que se identifican con un sujeto étnico representado en algunos discursos de estado como un "espíritu salvaje". El 30 de noviembre de 2002, la televisión pública noruega (*NRK*), en su espacio vespertino de noticias, emitió un reportaje en memoria de los sucesos del *Caso Alta*, veinte años después. En torno a la construcción de la presa sobre el río Alta se produjeron múltiples expresiones de protesta: comunicados de ámbito nacional e internacional, manifestaciones en [Máze], huelga de hambre frente al Parlamento en [Oslo] (Dalland 1994). El contexto general de esas acciones podría muy bien interpretarse como la consolidación, durante largo tiempo trabajada, de un genuino sentido civil alrededor de la motivación etnopolítica. Sin embargo, el programa de la *NRK* concedió selectivamente un tiempo muy sig-

---

<sup>68</sup> No es incidental mencionar aquí que Nils Somby —protagonista del segundo episodio que he narrado— es descendiente directo de uno de los condenados a muerte y ejecutados en 1854.

nificativo a la explosión de la bomba sobre el puente. Esto suele ser habitual: la prensa y la sangre son viejas aliadas (Pedelty 1995). La única persona entrevistada en profundidad en ese reportaje fue Nils Somby. Yo estaba esa tarde con unos amigos viendo el programa en su casa. Todos —incluidos los niños— nos habíamos sentado frente al televisor. Después de unos minutos, mi amiga exclamó: "ésa es la retórica noruega y de los medios. Les interesa decir que hay terroristas entre los samis". Esa retórica está, desde luego, muy lejos de la verdad histórica.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de  
retorno a:

[El Día del  
Pueblo Sami](#)  
124

[La mención  
del programa  
de televisión  
en El ethnos  
en las formas...](#)  
574

[El alegato de  
Karen Marie  
Eira Buljo](#)  
1050



## La Declaración Estatal número 21 de 1962, la cuestión lingüística y la escuela

La relevancia de la cuestión lingüística en los procesos étnicos y etnopolíticos en [Sápmi] es evidente. Y, precisamente por ello, he escogido [el diálogo entre Anton Hoëm y Edel Hætta](#) <sup>133</sup> celebrado en el Día del Pueblo Sami en 2004, para componer una de las piezas de esta etnografía. Es posible afirmar que el proceso específicamente *etnopolítico* de visibilización, reconocimiento y gestión de una comunidad política designada <sami> ha ido de la mano de la política lingüística, y también —como es habitual cuando esto sucede— de la mano de la relación entre lengua y escuela. La *Declaración Estatal número 21* de 1962 que menciona ahí Edel dedicaba una sección completa a la escuela, y supuso un punto de inflexión en la expresión política del estado en lo concerniente a la cuestión lingüística.

Este documento, titulado "Medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante" y producido por el Ministerio de Iglesia y Enseñanza (*Kirke- og undervisningsdepartementet*) no surgió de la nada. Su precedente más significativo es otro documento fundacional de la moderna etnopolítica en [Sápmi]: la "Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami"<sup>69</sup>. Este Comité fue creado por orden de ese mismo Ministerio el 3 de agosto de 1956, con la denominación "Comité para analizar la cuestión sami", siguiendo una solicitud del jefe de los medios de comunicación en [Noruega], Kaare Fostervoll (*Kirke- og Undervisningsdepartementet* 1959:5). Como indican sus títulos, ambos documentos exceden el ámbito de la lengua y de la educación escolar. Ambos comienzan con una "panorámica histórica" y recorren los diversos aspectos "sociales", "económicos" y "culturales" que, desde la percepción de estas instancias, configuran la "cuestión sami" (*Samespørsmål*). En todo caso, la lengua y su tratamiento escolar ocupan un posición dominante

---

<sup>69</sup> *Instilling fra Komiteen til å utrede samespørsmål* (1959). Agradezco a la señora Sølvi Gulbrandsen, del archivo del Parlamento Noruego, el haber tenido la generosa iniciativa de enviarme este documento, que yo no le había pedido, junto con la Declaración 21.

en estos documentos. En su segunda reunión, del 17 al 23 de marzo de 1958, el profesor Sandven se unió al Comité, en el

[...] debate sobre la cuestión pedagógica relativa a la enseñanza bilingüe para los niños samis, y el profesor Knut Bergsland en el debate sobre la

### **Composición del Comité Sami firmante del documento *Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami (1959)***

El Comité estaba integrado por Asbjørn Nesheim (Conservador del Museo de Oslo),

Gutorm Gjessing (Presidente de la Asociación Sami (*Sámi Searvi*), [Oslo]), Lydolf Lind Meløy (Inspector Escolar y alcalde, [Kárášjohka]), Peder Hagen (*Lappefogd* (Alguacil de la Actividad Lapona del Reno de la región de [Nordland]), [Rusåga]), Per Fokstad

(Presidente del Consejo Sami de Finnmark fundado por el estado en 1953, [Bonjåkas], [Deatnu]), Paul Danielsen (Presidente de la

Asociación de Sámis en la Actividad del Reno de Noruega, [Meråker]), y Arvid Dahl (Jefe de Policía y alcalde de

[Guovdageaidnu]), Hans A. Opstad (Jefe de la oficina fiscal y alcalde de [Porsángu]),

Erland Aalde, Secretario del Comité y representante del Ministerio. Este Comité fue nombrado con el siguiente mandato: "El Comité analizará los aspectos de principio en las cuestiones sociales que

tocan a los samis, y propondrá medidas concretas de carácter económico y cultural para posibilitar la capacitación y el desarrollo de los samis en la sociedad"

(Solbakk 1997:233, Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:4 y Kirke- og Undervisningsdepartementet 1962:1).

nueva ortografía sami. En esa reunión, la señorita Inger Johanne Øyvand aportó también al Comité un informe sobre la situación lingüística en el distrito de Skånland. El Comité también ha recogido declaraciones del conservador del museo de Tromsø, Ørnulf Vorren, sobre la situación lingüística entre los samis [de esa región], y del señor Robert Paine sobre la situación lingüística en Kvalsund (Kokelv). Igualmente, el Comité ha pedido asesoramiento al profesor Knut Robberstad sobre diversas cuestiones jurídicas, y al jefe de enseñanza Bjørn Aarseth sobre la cuestión escolar (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:3).

En el primer párrafo de la introducción de este documento de 1959 se incluye el siguiente argumento, que destaca la centralidad de la cuestión escolar:

En los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, se está haciendo cada vez más explícita la necesidad de una indagación oficial de los variados problemas que se relacionan con la situación social y cultural de los samis en

nuestro país. En todo el mundo, las cuestiones de las minorías son hoy mucho más candentes que en el pasado; y, aunque en nuestro país no puede hablarse de una opresión de la minoría sami de la misma naturaleza que la experimentada en otros lugares del mundo, es evidente

Puntos de  
retorno a:

El diálogo  
de Anton y  
Edel  
141

El *Codicilo*  
*Lapón*  
684

La ironía de  
ser indígena  
273

Variantes del idioma Sami  
188



que entre nosotros también se han cometido errores. Esto ha sido así en lo referido a la política escolar en nuestro siglo, hasta la Segunda Guerra Mundial (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:5).

La importancia de la cuestión lingüística se hace aún más manifiesta en la *Declaración Estatal número 21* de 1962, que, firmada por el propio Ministerio, recoge parcialmente las recomendaciones expresadas por el Comité en 1959. En esta *Declaración*, la lengua se convierte oficialmente en un atributo fundamental de identificación étnica. En 1959, el Comité había titulado su documento "Propuesta del Comité para analizar la cuestión *sami*"; en 1962, el Ministerio confiere a ese etnónimo mayor precisión, con el título "Medidas culturales y económicas de especial interés para la *población samihablante*". Los responsables del Ministerio, tal vez todavía reticentes a la utilización de un etnónimo demasiado genérico —<sami>— y, por tanto, más ingobernable, realizaban con el uso "samihablante" dos operaciones simultáneas. Por una parte, expresaban su compromiso con una dimensión *concreta* y dependiente de su directa capacidad de acción burocrática: la participación de la escuela en el ámbito lingüístico. Por otra parte, tras décadas de norueguización lingüística fomentada por el mismo estado, hacían explícita una versión demasiado estrecha del cuerpo social <sami>. Los redactores de esa *Declaración Estatal* no podían ignorar que "sami" ("*samisk*") era, en 1962 y desde hacía décadas, una categoría mucho más extensa que "samihablante" ("*samisktalende*"), precisamente como consecuencia de esos "errores" históricos cometidos por el estado. Esos errores habían llevado a que, en 1962, una parte importante de la población que podría considerarse y ser considerada <sami> basándose en criterios de parentesco y sentimentales no fuera ya "samihablante".

Esta doble operación es ejemplo de una pauta general en el desarrollo de la relación etnopolítica de las últimas décadas en [Sápmi]. Esa relación está jalonada de logros políticos y jurídicos desarrollados a partir de demandas o necesidades *concretas*, formulables con la precisión que exigen los órganos burocráticos del estado. Y, simultáneamente, esa relación discurre sobre una conciencia del problema que tal vez acompaña a la definición etnopolítica de cualquier sujeto social históricamente subordinado en un proceso colonial: ese sujeto social *no puede ser definido con precisión*

de una vez por todas y para todos los propósitos. En esas circunstancias de subordinación colonial, y en lo que se refiere a la nitidez de las categorías de identificación, la relación etnopolítica sólo puede ser asimétrica. El dominio de los colonizadores es ejercido desde la conciencia de una identificación étnica que cobra su firmeza y nitidez gracias a los recursos burocráticos de delimitación jurídica y demográfica puestos en juego por el estado político. Y precisamente en la misma medida en que los colonizadores convierten a los colonizados en sus conacionales, o facilitan su conversión voluntaria, se hace más y más evidente la potencia que alcanzan los recursos burocráticos del estado cuando se trata de definir y objetivar la identificación como *una <identidad>*. Cada vez que para ellos sea pertinente el asunto de su identificación étnica, esos conacionales se debatirán ya sin remedio entre la seguridad de saber quiénes son como miembros del estado nacional, y la incertidumbre de tener que preguntarse quiénes son y por qué como miembros de su sociedad históricamente colonizada.

En mi opinión, los agentes de la etnopolítica en [Sápmi] deberían contar entre sus conquistas el haber sabido conciliar, hasta cierto punto, esa difícil cuadratura entre el carácter concreto de las políticas y el carácter generalmente difuso, pero concretado caso a caso, del sujeto beneficiario de esas políticas.

Estas dificultades se reflejan en la *Declaración Estatal*. Aunque su título general es, como he indicado, restrictivo (*samihablante*); su contenido tiene mucho mayor alcance en cuanto al sujeto social de referencia. En su capítulo de "Fundamento", el Ministerio hace suya la recomendación del Comité para determinar la siguiente definición:

El Comité encuentra necesario establecer (*fastslå*) qué entiende como sami, y ofrece la siguiente definición: "Como sami se considera

**La Declaración Estatal Número 21** de 1962 es un documento emitido por el Ministerio de Iglesia y Enseñanza. En este documento, el Ministerio toma como referencia el documento del Comité Sami titulado "Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami", e indica punto por punto cuál es la posición que adopta el Gobierno ante las sugerencias de ese Comité consultivo. Este documento permite por tanto apreciar el contenido del documento previo del Comité y el suyo propio, ofreciendo claves del proceso deliberativo que se estaba produciendo en esos años sobre "la cuestión sami" y su formalización estatal. El documento de la Declaración Estatal incluye una constante referencia al documento de la Comisión, en estilo indirecto libre: "El Comité encuentra necesario...", "El comité indica que...", "El Comité opina que...", etcétera.

a cualquiera que tiene el sami como idioma materno y/o se considera a sí mismo como sami" (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1962:2).

**La enorme apertura de la definición de *sami*** ofrecida en este documento de 1962, con ese uso de los conectores *y/o*, fue corregida años después. En el § 2-6<sup>290</sup> de la Ley Sami de 1987 se estipularon legalmente las reglas de solicitud para la inscripción en el Censo Electoral Sami (*Sámi jienastuslohku*) que faculta para votar en las elecciones al Parlamento Sami. Para ser inscrito oficialmente en el Censo Electoral Sami son criterios válidos los siguientes:

Declarar que uno se considera sami, y que, o

a) tiene el Sami como lengua doméstica [*hjemmespråk*]<sup>70</sup>, o

b) tiene o ha tenido padres, abuelos, o bisabuelos con el Sami como lengua doméstica, o

c) es hijo de una persona que se encuentre o se haya encontrado inscrita en el Censo Electoral para el Parlamento Sami.

En todo caso, siempre se destaca la centralidad del idioma, y con él, para el estado, la centralidad de la escuela. El idioma se concibe como la sustancia aglutinante de la sociedad étnicamente definida, por debajo de sus fragmentaciones prácticas. En el "Fundamento" de la Declaración Estatal hay básicamente dos hilos conductores en cuanto a la tematización de la samicidad. El primer hilo es el que teje el retrato de la actividad del reno. La sociedad de quienes trabajan en la actividad del reno es, en [Sápmi], un modelo de identificación de *todos* los <samis>. Ese modelo se toma también como una evidencia de la existencia de una jerarquía interna entre diferentes segmentos de <samis>, y por ello, aunque es generalmente aceptado según los contextos, no lo es en todos ellos sin contradicciones. El modelo de identificación con la sociedad de pastores de renos goza de una gran profundidad histórica. Se gestó, entre otras cosas, con el expreso reconocimiento de la existencia social y jurídica de los pastores de renos por

---

<sup>70</sup> Los redactores de la Ley Sami adoptaron aquí la expresión *hjemmespråk*, que traduzco como lengua doméstica, y no la expresión *morsmål*, que se traduce como idioma materno. El matiz es muy importante porque, de haberse adoptado la segunda posibilidad, habrían quedado formalizadamente fuera del derecho de acceso al Censo Electoral todos los afectados por la discontinuidad histórica producida como consecuencia del abandono del uso del idioma Sami como primer idioma o idioma materno. La Ley Sami abrió así la puerta a la validez de una identificación que, en el plano lingüístico, podía llegar a adquirirse más tardíamente en el ciclo vital, y de forma secundaria.

parte de los estados colonizadores de [Dinamarca-Noruega] y [Suecia], especialmente a partir de la publicación del denominado *Codicilo Lapón*<sup>681</sup> en 1751.

El segundo hilo es el que teje el retrato de la situación lingüística. Con la apertura establecida en esa definición de "sami", éste es el hilo con el que se construye la base del tapiz, el que permite unir en una imagen común a todos los que cuentan como parte del ethnos, cualquiera que sea su oficio. Ese ethnos no responderá ya a la estereotipia de un gremio cuyas fronteras sociales son relativamente demarcables por los agentes del estado en los límites de un grupo de actividad económica, sino que se tornará infinitamente más complejo. Esos agentes deberán desandar ahora el camino de sus propios ejercicios históricos de reducción de <lo sami>, reincorporando a esta categoría a cualquier persona que, en el ejercicio de su derecho de ciudadanía como <noruego>, aspire a formar parte de un cuerpo social definido *también* como <sami>, un ethnos definido con el único requisito de la voluntad de solidaridad de personas que se autorreconocen <samis>. La lengua es, según esta racionalidad, un vehículo esencial de formación de esa voluntad de solidaridad.

El Comité indica [...] que, en el desarrollo de la actividad del reno, se ha mostrado una tendencia a la solidaridad gremial (*yrkessolidaritet*) en lugar de una tendencia a la solidaridad como pueblo (*folkesolidaritet*). Pero si es que los samis han de afirmarse en su propia cultura, entonces debe desarrollarse también la solidaridad como pueblo. Debe alcanzarse un equilibrio entre las dos formas de solidaridad. Y lo que crea la solidaridad como pueblo es todo lo que es común en cuanto a forma de vida y estilo de vida. La mayor parte de las relaciones entre los seres humanos se basan en la lengua (*språk*), y por tanto la lengua común es de un valor incalculable cuando se trata de formar solidaridad entre las personas. Si la lengua propia no es reconocida por la sociedad como útil y de igual valía [que otras lenguas], no es posible alcanzar la seguridad cultural. Por tanto, el significado de consolidar la lengua sami difícilmente puede destacarse en demasía. Naturalmente, los problemas concernientes a la escuela cobran aquí una significación fundamental. Debe hallarse un ordenamiento de la instrucción escolar que cree la posibilidad de apren-

der las dos lenguas sin dificultades. El Comité testimonia que la cuestión de la enseñanza escolar de la lengua está resuelta en muchos países que tienen grupos de población con diferentes idiomas (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1962:3).

Al evocar ese documento que trajo "la luz a la escuela" en 1962, Edel evocó también, junto a Anton, un nuevo clima de significación de la <cuestión sami> a los ojos de los agentes del estado. Ese clima se inició en los años cincuenta. A falta de una categoría más precisa —difícil de formular con el material empírico disponible—, *clima* designa aquí un estado de opinión o de juicio en las expresiones públicas y documentos de las instancias estatales, y en las iniciativas institucionales que se proponen en esos documentos. Por otra parte, como se muestra en el diálogo de Anton y Edel, los cambios concretos en la política escolar y lingüística aconsejados en la *Declaración Estatal número 21* no se acometieron de inmediato en las sociedades locales. Muchos de esos cambios tardarían años e incluso décadas en iniciarse.

## Índice de los documentos *Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami y Medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante*

### ***Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:2)***

Carta al Ministerio Real de Iglesia y Enseñanza

Introducción

I. Panorámica histórica

II. Aspectos de principio de carácter social vinculados a los samis

a) Fundamento del Comité

b) Características de la situación demográfica, social y económica de los samis

c) La cuestión lingüística y la cuestión de la consolidación de un área cultural sami

d) Derecho de los samis a indemnizaciones debidas a la industrialización (y otros desarrollos)

### ***Medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1962)***

I. Panorámica histórica

II. [Sin título]

a. Fundamento

b. La población sami hoy

c. Lengua y cultura samis

d. Derecho de los samis a indemnizaciones debidas a la industrialización (y otros desarrollos)

e. Organos consultivos especiales para los asuntos samis

III. Medidas de carácter económico

a. Actividad del reno

- e) La cuestión de los órganos consultivos especiales para los asuntos samis
- III. Medidas concretas de carácter económico
  - a) Actividad del reno
  - b) Agricultura
  - c) Pesca marítima
  - d) Explotación de la tundra
  - e) Otras actividades
  - f) Comunicaciones
- IV. Medidas concretas de carácter cultural
  - a) Escuela
  - b) Medios de comunicación
  - c) Otras actividades culturales
- V. La cuestión sanitaria y las condiciones de vivienda
- VI. ANEXOS
  1. Informe relativo a las escuelas de los indios en Estados Unidos
  2. Escuelas galesas e inglesas en Gales
  3. Escrito sobre las condiciones idiomáticas en Tromsø
  4. Carta al Ministerio Real de Iglesia y Enseñanza
  5. Instrucciones relativas al uso del lapón (*lappisk*) y el *kvensk* como idiomas <sup>553</sup> auxiliares (*hjælpesprog*) en la enseñanza primaria
  6. Declaración sobre el periódico Ságat
  7. Condiciones sociales e higiénicas en las bases residenciales de los samis trashumantes
  8. Mapas y diagramas

- b. Agricultura
- c. Pesca marítima
- d. Explotación de la tundra
- e. Otras actividades
- f. Comunicaciones
- IV. Medidas de carácter cultural
  - a. La escuela
  - b. Medios de comunicación
  - c. Otras actividades culturales
- V. La cuestión sanitaria y las condiciones de vivienda
- Anexo 1.* Resolución para el Gobierno Noruego
- Anexo 2.* Posición del derecho internacional sobre la cuestión de los derechos humanos y de las minorías
- Anexo 3.* Resolución del Consejo de Ministros sobre una delegación sami

Puesto que la *Declaración Estatal número 21*, de autoría ministerial, recoge fundamentalmente los argumentos expuestos por el Comité Sami en su *Propuesta*, incluiré aquí solamente el texto de la Declaración Estatal relativo a dos de sus epígrafes, el II.c. sobre "Lengua y cultura samis" y el IV.a. sobre "La escuela".

En cuanto a la sección sobre "Escuela" en el punto IV.a. del documento de 1959 firmado por el Comité Sami, merece la pena extraer algunas notas de sus primeros párrafos, donde se ofrece un repaso breve pero detallado de las cantidades y proporciones de hablantes de Sami y Noruego en las edades escolares; y, en algunos casos, de los usos domésticos. Para [Guovdageaidnu] indica lo siguiente:

#### **Kautokeino**

En este municipio se declara, para los que inician la escuela en 1955 y 1956: 84% samihablantes, 4% bilingües y 12% noruegohablantes. Probablemente, para las clases escolares superiores, el porcentaje de niños con el sami como lengua doméstica (*heimespråk*) es incluso superior.

Por otra parte, se registra que parece haber más personas competentes en noruego y en sami entre los padres que entre las madres. Muchos de los padres que se comportan como bilingües tienen el sami como idioma materno (*morsmål*). Todos los niños usan [abecedario sami-noruego](#)" (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:52).<sup>137</sup>

A modo de contraste, y con la intención de ofrecer sólo un apunte de la diversidad en los diferentes enclaves de [Sápmi] en 1959, traduzco aquí la información que contiene la *Propuesta* para el municipio de [Lebesby], en [Finnmark], y para el municipio de [Storfjord], en [Tromsø]:

#### **Lebesby**

En Veidnes se declara que la mayor parte de los padres hablan sami y noruego, pero ningún niño habla sami. Lo mismo vale para Lebesby, donde se declara que el 50% de los padres hablan sami entre ellos, pero sólo noruego con sus hijos. Esto es casi inconcebible (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:53).

#### **Storfjord**

Para el municipio de Storfjord se muestra la siguiente declaración de la Junta Directiva Escolar:

En efecto se ha producido un cambio radical en la situación lingüística en Storfjord durante los últimos 20-30 años. En los distritos de Skibotn, Horsnes, Kitdal y Signaldal, apenas se encuentra un único niño en edad escolar que sea competente en sami o en finlandés, o que comprenda un idioma que no sea el noruego. Igualmente, puede decirse que, entre los padres, sólo algunos de los mayores son bi- o trilingües; y apenas se encuentra un hogar donde la lengua de uso cotidiano (*dagligtalen*) sea otra que el noruego. En los distritos de Otern y Elvevoll muchos usan todavía el sami, aunque ya no puede decirse que ésta sea la lengua que se habla en los hogares. Entre los mayores, todavía hay algunos padres que hablan mejor sami que noruego, pero el número se está reduciendo progresivamente. Algunos alumnos de la escuela primaria en Otern (y probablemente también en el distrito de Elvevoll) son parcialmente competentes en sami, pero con seguridad no tanto como para que se les pueda considerar bilingües (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:54).

\* \* \* \* \*

**Texto de la Declaración Estatal número 21 en los epígrafes  
[II.c. "Lengua y cultura samis"] y [IV.a. "Escuela"]**

[1]<sup>71</sup>

**Declaración Estatal número 21  
(1962-63)**

**Sobre las medidas culturales y  
económicas de especial interés para  
la población samihablante**

Recomendación del Ministerio de Iglesia y Enseñanza del 23 de noviembre de 1962, aprobada por resolución real el mismo día. (Expuesta por el ministro Helge Sivertsen)

[...]

[2]

**II.**

[...]

[6]

**c. Lengua y cultura samis**

El Comité profundiza en estas cuestiones, que fueron también tratadas brevemente con anterioridad, en la sección sobre el Fundamento del Co-

<sup>71</sup> Entre corchetes y en cursiva, el número de página del documento original.



mité. Se indica que, si bien la lengua no es la única marca distintiva de los samis como grupo [*folkegruppe*]<sup>131</sup> genuino, la lengua actúa como factor de creación de unión y solidaridad; y, lo que no es menos importante, la continuidad de la existencia real de los samis como grupo genuino se basa en la lengua y va con ella. El día en que la lengua sami desaparezca, desaparecerá también la marca distintiva decisiva de los samis. No hay duda de que, en las franjas costeras del norte de Noruega, se ve en muchos lugares a tipos humanos samis (*mennesketyper*) sin que se los pueda llamar samis, porque las marcas de identificación lingüísticas y culturales han desaparecido, de manera que esas personas no son consideradas como samis ni por ellas mismas ni por su entorno. Muy a menudo, la causa de esto se encuentra en las fuertes presiones que se han ejercido sobre los samis por la población de origen noruego como parte del grupo político (*politisk folkegruppe*) dominante. El Comité entiende que Noruega, como país democrático, está obligada a crear las condiciones para que los samis puedan tener la posibilidad de conservar sus rasgos distintivos. Por tanto, las decisiones que los gobiernos tomen en este contexto deberán estar en gran medida en relación precisamente con la lengua.

Al mismo tiempo, se afirma que, en última instancia, ello dependerá de la actitud que los mismos samis adopten hacia la cuestión lingüística, y se indica que las decisiones que se tomen no deben estar en franca contradicción con la opinión sami más o menos unánime. En consecuencia, las decisiones no deben llegar al extremo de dificultar la asimilación de la lengua general del país. El Ministerio hará énfasis en que debe ser la actitud de la propia población samihablante hacia la cuestión lingüística la que determine el desarrollo.

El Comité entiende que, para que la lengua sami tenga posibilidades de mantenerse, debe estar anclada a una zona en la que los samis sean clara mayoría y la lengua sami se use en la mayor parte de los hogares. El Comité considera que tenemos esa “zona nuclear sami (*samisk kjerneområde*)” en el interior de Finnmark con los municipios de Kautokeino, Karasjok y Polmak. El Comité también afirma que Nesseby, Tana y Kistrand, deben considerarse en esta zona. El Comité opina que, en esta zona, los samis competentes deben tener un derecho preferencial a ocupar los puestos en la administración estatal y municipal; y que la lengua sami debe igualarse de forma aproximada al noruego como lengua

Punto de  
retorno a  
El ethnos  
en las  
formas...  
472

administrativa. El Comité afirma que la lengua sami puede utilizarse igualmente, en público y en privado, en la actividad minera e industrial.

La Asociación Sami, Karasjok, declara:

“\_\_\_\_\_

Se ha de acentuar con mayor fuerza el impacto positivo que tendrá el que la mayor cantidad posible de samis tengan oportunidades para acceder a la educación superior, y el que comprueben con satisfacción que esas personas trabajan entre los samis al término de su formación. En condiciones aproximadamente iguales, los samis o las personas que están familiarizadas con la lengua y la cultura samis deben tener derecho preferencial a ocupar puestos en los distritos samis.”

El Consejo Sami para Finnmark indica que la cuestión fue tratada en la séptima sesión del Consejo Nórdico, en 1959, en conexión con la “Propuesta aplazada de miembros para fijar reglas comunes relacionadas con los derechos de los samis”<sup>72</sup>, donde se indicó, entre otras cosas, que los samis deben recibir formación para participar en una explotación moderna de los recursos del norte de Escandinavia (*Nordkalottens ressurser*) —como profesionales, ingenieros, enseñantes y administradores. (Cf. p. 9 ss.)

Sobre esta cuestión, el Ministerio de Justicia dice lo siguiente:

[7] “El Comité hace gran hincapié en que se debe llegar a tener una administración sami entre los samis (página 20), y, en relación con ello, menciona que no es menos importante que los servicios judiciales lleguen a estar administrados por samis. Esto se fundamenta sobre la base de que, sin una completa seguridad en los servicios judiciales, es difícil crear una seguridad interna, personal en una sociedad.

Puesto que los samis habitan de forma más o menos dispersa en muchas regiones, y aún en más distritos judiciales, en la práctica, y en el contexto del actual ordenamiento judicial, será imposible establecer un aparato judicial específicamente sami. En todo caso, por lo demás, se hace difícil entender cómo podría adaptarse tal aparato al ordenamiento judicial, tanto si se trata de la instrucción, como si se trata de los juzgados de segunda instancia o del Tribunal Supremo. Aunque se limitase a instituir un juzgado de instrucción genuinamente administrado en sami en la denominada zona nuclear sami, ello también suscitaría problemas, puesto que debe asumirse —como quizás ha supuesto el Comité— que la cantidad de trabajo en tal juzgado, por lo que antes se ha dicho, sería desproporcionadamente pequeña. A ello se añade que, por el momento, no será fácil conseguir emplear a un magistrado y al personal de juzgado con las cualificaciones

<sup>72</sup> Este texto entrecomillado está en Sueco en el original, sin traducir al Noruego.

especiales necesarias. En relación con esto se muestra en este documento el pronunciamiento del Comité sobre el nivel de formación escolar entre los samis (páginas 30 y 59).

Desde le punto de vista del Ministerio de Justicia, en lugar de optar por un ordenamiento con una instrucción genuinamente sami delimitada en un determinado distrito, se debería fijar el objetivo de emplear a samis como parte del personal en todos los juzgados del país que, dentro de sus límites jurisdiccionales, tengan una población samihablante significativa. Lo mismo vale para las estaciones de policía y las oficinas de alguacil. Pero, naturalmente, el supuesto ha de ser que esos empleados tengan además una cualificación profesional adecuada. En relación con esto puede añadirse que los candidatos samihablantes concurren también hoy, por supuesto, a los cargos y posiciones de las oficinas judiciales y policiales, en igualdad de condiciones con los noruegohablantes; pero como ha subrayado el Comité (página 59), para que los samis tuvieran una posibilidad razonable de conseguir su propósito en el concurso, sería necesario alcanzar el objetivo de mejorar su formación escolar y profesional. De entre las medidas que se comentan especialmente cuando se trata de los servicios judiciales, puede mencionarse que en la actualidad el Ministerio de Justicia

está valorando la cuestión de un cambio en el ordenamiento de los servicios de intérpretes para los samis, y la cuestión de si se debe traducir al sami el material legal que, según la experiencia, ha tenido un significado especial para los samis.

No es posible decir nada con certeza acerca de si las dificultades idiomáticas pueden haber puesto en riesgo [la seguridad jurídica de los samis](#), pero es evidente que, cuando es obligado utilizar un intérprete en los procedimientos judiciales, pueden producirse malentendidos e inexactitudes, y en especial si se tiene en cuenta que siempre habrá dificultad en encontrar una traducción completamente adecuada de la terminología jurídica entre dos idiomas. Por ello, es especialmente importante contar con intérpretes que estén a la altura, como por ejemplo el intérprete que ahora presta servicios en el caso Alta (Kautokeino), que domina tanto el noruego como el sami, y además posee probadas cualificaciones en el ámbito jurídico. Los diferentes consejos políticos municipales (*kommunestyret*) deben tener en cuenta en la selección del juez de paz, jurados y peritos, que entre éstos deberá encontrarse del modo más probable alguien competente tanto en noruego como en sami.

En lo que se refiere a sus incumbentes, el Ministerio de Justicia entiende que puede

haber dificultades de reclutamiento para la administración en la denominada zona nuclear sami, en tanto que —como propone el Comité— se exija que los noruegohablantes que obtienen plaza en los puestos estatales puedan llegar a ser obligados a aprender sami.”

A partir de lo que sostiene el Ministerio de Justicia, el Ministerio de Iglesia y Enseñanza concluye:

En relación con la cuestión del uso de la lengua sami en la administración, el Comité propone los siguientes cambios en el Reglamento de 7 de julio de 1902 sobre Enajenación o Retirada de Arrendamiento de las Tierras del Estado, etc., en el Distrito Territorial del Condado de Finnmark<sup>73</sup> (las cursivas son del Comité):

§1c. “La enajenación debe ser aplicable a los ciudadanos noruegos, y bajo especial consideración, para fomentar los movimientos de residencia hacia afuera y hacia adentro del distrito. El cultivo de la tierra y sus restantes explotaciones se asignan a la población *que puede hablar, leer y escribir la lengua noruega y que la utiliza cotidianamente.*”

Aquí se elimina la última parte, desde: *que puede hablar.*

<sup>73</sup> El *Condado (Amt)* fue, hasta 1918, la unidad administrativa que hoy se denomina *Región (Fylke)*. Este concepto administrativo antiguo se encuentra en un fragmento de texto que el documento recoge a su vez en el Noruego de la época, y que tiene importantes diferencias formales con el Noruego actual.

§2. “la solicitudes de aforamiento... incluirán información sobre: a)... b) la situación de ciudadanía del solicitante, su nacionalidad y lugar de nacimiento, *junto con la declaración de si sabe hablar, leer y escribir la lengua noruega y utilizarla cotidianamente.*”

Aquí se suprime la última parte, desde: *junto con la declaración de si sabe hablar.*

§5d. “A la tierra aforada en propiedad se le confiere un nombre identificador *en noruego.*”

Aquí se elimina: *en noruego.*

El Ministerio de Iglesia y Enseñanza está de acuerdo con la propuesta del Comité.

El Comité también estima que, para conservar la cualidad sami de los municipios del interior, debe meditar la introducción de restricciones a la compra de tierras, con condiciones especiales de concesión que faciliten a los samis un derecho preferencial de compra o alquiler. Desde el punto de vista del Comité, deben tomarse medidas para impedir que las tierras del estado sean vendidas de forma que los pastos se deterioren. Sobre esto, El Ministerio de Agricultura declara:

“Las vigentes leyes de concesión establecen reducciones significativas en el acceso a la obtención de bienes raíces sin concesión. Las limitaciones en cuanto a concesión establecidas en las leyes pueden,

Puntos de retorno a:

La aclaración sobre *norueguización* en Una cronología... 718

La Ley del Reno de 1933 894

Punto de retorno a la mención del Comité en la Ley de Finnmark 414

además, ser reducidas a petición del consejo político municipal correspondiente. Por ejemplo, al fijar el límite de concesión para bosques se pretende llevar un control de la mayor parte de las transferencias del terreno de bosque (*skoggrunn*). (Las transferencias demostradas entre parientes, etcétera, están [8]<sup>407</sup> libres de concesión, cf. Ley de Concesión de Terrenos de Bosque § 7). En relación con esto, se señala que la ley ofrece la posibilidad de establecer que las extensiones de brezo y páramos adecuados para el cultivo de coníferas deban considerarse como terreno de bosque, cf. Ley de Concesión de Terrenos de Bosque, § 1.

Con su actual diseño, las leyes de concesión deberían ofrecer la posibilidad de llevar un control sobre la transferencia de bienes raíces en Finnmark. Además de que es posible negar la concesión en caso de una mala adquisición de la propiedad, las leyes ofrecen la posibilidad de establecer las condiciones de concesión que se estimen necesarias por motivos consuetudinarios. No obstante, Finnmark es la región que en menor medida ha utilizado los recursos de control de adquisición de la propiedad con ayuda de las leyes de concesión. Así, ni uno solo de los municipios de la región ha solicitado una reducción de los límites de concesión.

Actualmente las leyes de concesión están en proceso de revisión. La cuestión susci-

tada por el Comité Sami, relativa a las obligaciones de concesión en la adquisición de bienes raíces en Finnmark será valorada por la comisión que trabaja en ese proceso de revisión de las leyes.”

Por otra parte, el Comité indica que los nombres samis deben volver de nuevo a la cartografía en sus formas correctas en sami.

Tomando como referencia una recomendación de la Asociación Sami, a la que se han adherido tanto el Consejo Sami de Finnmark como los gobiernos municipales, el Comité solicita un estudio cuidadoso para la fusión de los municipios del interior Polmak, Karasjok y Kautokeino, con la eventual unión de Kistrand y/o Tana, en un único juzgado de primera instancia.

El Comité propone que estos municipios del interior sean considerados de forma especial como un distrito político propio.

Sobre esto, el Ministerio de Justicia se pronuncia del siguiente modo:

“El Comité ha mantenido que debe estudiarse cuidadosamente si los municipios del interior Polmak, Karasjok y Kautokeino, con la unión eventual de Kistrand y/o Tana, no deberían fusionarse en un único juzgado de primera instancia (página 33 [Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959]). La cuestión de la instauración de un juzgado de primera instancia como se indica fue valorada por el Ministerio de Justicia en

conexión con la clausura del juzgado de primera instancia de Tana, en 1959. Entonces, el Ministerio de Justicia manejó los mismos materiales a los que se refiere el Comité en su propuesta junto con las declaraciones del presidente de la región y de los jueces de primera instancia de Finnmark. Se llegó a la conclusión de que la propuesta de un juzgado propio de primera instancia para la zona interior de Finnmark no ofrece ventajas de fundamento para intentar llevarla a cabo. Entre otros argumentos, se hizo hincapié en que un juzgado de primera instancia sería enormemente extenso en términos geográficos, con precarias comunicaciones disponibles en un área con baja densidad de población. También se tomó en consideración que la carga de trabajo para el juez sería previsiblemente muy modesta. El servicio de la oficina, en consecuencia, sería relativamente caro. Sobre la base de los factores señalados, se determinó en una resolución del Reino de 5 de junio de 1959 que, de los municipios bajo el partido judicial de Tana, Lebesby se transfiriera a la oficina judicial de Vardø, y Karasjok, Polmak, Nesseby y Tana a la oficina de Varanger. El municipio de Kautokeino se mantuvo como anteriormente, en el partido judicial de Alta. Ahora, el Ministerio de Justicia no encuentra fundamento para valorar nuevamente la propuesta. El Comité también ha recomendado que los municipios del interior de Finnmark sean considerados de forma especial como un

distrito político propio. El Ministerio de Justicia considera igualmente que esta propuesta no debe implementarse ahora, e indica también en relación con ella lo que se ha dicho a propósito del juzgado de primera instancia propio para estos municipios. No obstante, es posible que pueda encontrarse fundamento para reexaminar esta cuestión cuando entren en servicio las carreteras de comunicación en el interior de la región.”

Los asuntos del juzgado de primera instancia y del distrito político propios no han sido tratados en otros dictámenes recibidos acerca de la Propuesta [de 1956]. El Ministerio de Iglesia y Enseñanza apunta lo mantenido por el Ministerio de Justicia.

Por lo demás, el Ministerio de Iglesia y Enseñanza y el Ministerio de Justicia están de acuerdo con el Comité en que los nombres samis deben volver a figurar en la cartografía en su forma correcta.

[...]

[28]

#### ***IV. Medidas de carácter cultural***

##### **a. La escuela**

##### *La situación de los estudiantes en los distritos samihablantes*

El Comité señala en primer lugar el cambio de percepción que se ha hecho sentir con respecto a la enseñanza de idiomas en la escuela en los años posteriores a la última guerra. Se intenta conceder más espacio a la

lengua sami sin debilitar la formación en noruego.

Para obtener una visión general de la situación lingüística en la escuela primaria en los distritos con población samihablante, el Comité envió un cuestionario a los consejos escolares de todos los municipios de [29] Finnmark, Tromsø y Nordland en los que, según el censo de 1930, había población samihablante. La Comisión no encontró motivos para solicitar esta tarea en el caso de los municipios de Trøndelag. Los cuestionarios se dirigían a aclarar las condiciones idiomáticas de los estudiantes en los dos primeros cursos escolares. Sin embargo, las respuestas recibidas son todavía muy incompletas, y difícilmente pueden servir de base para formar una imagen definida. El Comité refiere brevemente las respuestas ofrecidas en los distintos municipios. Para los correspondientes a la región de Finnmark, el Comité indica que debe emprenderse un examen más detenido. Como se mencionó anteriormente, en el censo de 1960 no se recogieron datos específicos acerca de la población samihablante. Un investigación de este tipo fue emprendida por el licenciado Einar Ness en el verano de 1960 con el envío de cuestionarios y la inspección en los distritos. El informe de su investigación se adjunta aquí como apéndice. La investigación buscó dilucidar, entre otras cosas, la situación de las poblaciones hablantes de sami y finlan-

dés en relación con la cuestión escolar, sus condiciones idiomáticas, libros, periódicos, revistas y radio, en comparación con la población de habla noruega. El material recogido incluye respuestas de 1273 familias con uno o más hijos en los cursos cuarto y quinto de la escuela primaria (el 42% del número de familias), y se considera que podría ofrecer una imagen representativa de los factores que deberían investigarse.

Los municipios de Nordkapp y Vadsø no se incluyen en la encuesta. Lo mismo vale para el caso de Karasjok, aunque las respuestas de 30 familias de este municipio se adjuntan en un apéndice del informe.

La siguiente tabla muestra la distribución de las familias hablantes de noruego, sami y finlandés en la muestra de población que respondió al cuestionario.

	Noruego:	Sami:	Finlandés:	Total:
Kautokeino	5	69	--	74
Alta	32	--	8	40
Talvik	108	1	--	109
Loppa	69	--	--	69
Hasvik	45	--	--	45
Sørøysund	89	1	1	91
Kvalsund	72	8	--	80
Måsøy	67	12	--	79
Kistrand	27	4	--	31
Lebesby	25	1	--	26
Gamvik	79	2	--	81

Berlevåg	67	--	--	67
Tana	29	15	2	46
Polmak	8	44	--	52
Nesseby	26	31	--	57
Båtsfjord	11	--	--	11
Nord-Varanger	39	--	13	52
Sør-Varanger	28	3	4	35
Hammerfest	136	--	--	136
Vardø	80	--	--	80
	1042	191	27	1260

(La suma total es de 1260 porque en 13 casos la respuesta no ofrece información confiable acerca del grupo al que debe atribuirse.) Las siguientes tablas muestran qué idioma hablan entre sí los padres, y los padres con los hijos, así como la lengua que hablan los hijos con sus compañeros.

Como comunidad más característicamente urbana, Hammerfest se sitúa en una columna aparte.

La lengua que los padres hablan entre ellos:

Familias:				
Lengua:	Noruego:	Sami:	Finlandés:	H.fest:
	906	191	27	136

Noruego	791	--	--	136
Sami	3	154	--	--
Finlandés	1	1	10	--
Noruego y Sami	91	33	--	--
Noruego y Finlandés	15	1	17	--
Sami y Finlandés	--	1	--	--
Noruego y otra lengua	1	--	--	--
Sin respuesta	4	1	--	--

La lengua que los padres hablan con sus hijos:

Familias:				
Lengua:	Noruego:	Sami:	Finlandés:	H.fest:
	906	191	27	136
Sólo Noruego	873	13	18	136
Sólo Sami	1	133	--	--
Sólo Finlandés	--	1	--	--
Noruego y Sami	27	40	--	--
Noruego y Finlandés	1	1	9	--



Sami y Finlandés	--	1	--	--
Sin respuesta	4	2	--	--

La lengua que sus hijos hablan con sus  
compañeros:

	Familias:			
Lengua:	Noruego:	Sami:	Finlandés:	H.fest:
	906	191	27	136
Sólo Noruego	880	28	23	136
Sólo Sami	--	85	--	--
Sólo Finlandés	--	--	--	--
Noruego y Sami	23	74	--	--
Noruego y Finlandés	2	3	4	--
Sami y Finlandés	--	--	--	--
Sin respuesta	1	1	--	--

A la pregunta de si los niños tenían difi-  
cultades en la escuela como consecuencia de  
la situación idiomática, se dieron las  
siguientes respuestas:

	Noruego:	Sami:	Finlandés:	H.fest:
	906	191	27	136

Ninguna dificultad	839	62	17	133
Dificultades	28	89	10	--
Experiencia limitada	4	--	--	--
No sabe	1	1	--	--
Sin respuesta	34	39	--	3

[30] El 3% de las familias de habla noruega  
declaran que sus hijos tienen dificultades con  
el idioma en la escuela a causa de la situación  
lingüística en el hogar. Pero hay  
aproximadamente un 4% que no han  
respondido a la pregunta —puede que algunos  
de éstos también deban sumarse a quienes  
tienen dificultades.

En general, los niños samihablantes tienen  
grandes dificultades. Alrededor del 47% de los  
hogares informaron de que los niños tienen  
dificultades idiomáticas. Pero carecemos de  
información acerca del 20%. Por tanto,  
podemos decir que, con una probabilidad  
bastante grande, 3/5 (el 60%) de los niños  
samis tienen especiales dificultades con sus  
estudios como consecuencia de la situación  
idiomática en la que crecen.

A este respecto, parece que los niños en  
hogares de habla finlandesa gozan de una  
situación algo mejor que los niños en los  
hogares samihablantes —ello en el caso de que  
se pueda hacer algún énfasis especial en

la información procedente de la pequeña muestra de hablantes de finlandés. En 10 de estas familias (es decir, el 37%) los niños tienen dificultades en la escuela, según informan los maestros que respondieron a esta cuestión.

El Comité revisa también, brevemente, las respuestas al cuestionario sobre la situación idiomática para los referidos cursos escolares de la escuela primaria. (Para ello se basa en respuestas de los consejos escolares de los municipios de Tromsø y Nordland que tenían población samihablante en el censo de 1930).

Para un número de municipios de Tromsø carecemos de respuestas. De los 24 que han aportado respuestas, sólo 4 declaran tener habitantes samihablantes. (en 1930 el número era 31).

El Comité declara:

“En conjunto, los datos de los cuestionarios de Tromsø ofrecen poco soporte para valorar cuántos niños samihablantes hay. Parece que tanto los consejos escolares como los maestros carecen de supervisión sobre la cuestión, ya que difícilmente se puede suponer que un idioma desaparezca tan rápido. También puede ser que los niños oculten en parte que en su casa se habla sami y, por este motivo, los cuestionarios sean engañosos.”

A este respecto se muestra una declaración del párroco Asbjørn Flokkmann de septiembre de 1959, que se adjunta como Anexo 3 de la Propuesta [de 1959].

Según la opinión del Comité, las respuestas recibidas de los municipios de Nordland ofrecen una imagen más correcta de la situación idiomática de los escolares que los cuestionarios de Tromsø, y muestran que, en la actualidad, sólo en Tysfjord hay un número significativo de niños samihablantes en la escuela.

*Nivel de conocimiento entre los niños samis y fijación de objetivos para la política escolar sami*

El Comité indica que entre el personal escolar hay consenso al afirmar que, como consecuencia de las dificultades idiomáticas, el nivel de conocimiento de los escolares samis es en general más bajo que entre el resto de los escolares. El bajo nivel de conocimiento no se atribuye a unas peores prestaciones. Con las mismas materias y con el mismo tiempo escolar que el resto de los niños, los niños samis no pueden llegar tan lejos porque deben aprender simultáneamente un idioma que les es más o menos ajeno. Las autoridades escolares han tomado diferentes medidas para fortalecer la formación de los niños samis, como el régimen de internados estatales, el reducido número de estudiantes por clase, los grupos de ayuda, y la ampliación de los tiempos de estudio. Con todo, el Comité observa que la situación especial de aprendizaje y las condiciones del aula tienen importancia en el resultado.

El Comité declara:

“Por lo tanto, debe quedar claro que la reforma de la escuela es necesaria, antes que en ninguna otra parte, en los municipios donde se encuentra más atrasada, pero también en todos los municipios con dificultades idiomáticas. Lo que se ha mostrado a este respecto tiene que ver con los resultados que se pueden registrar, pero la situación idiomática puede haber producido una pobreza mucho mayor en lo que concierne a los sentimientos y la voluntad, sólo que esta especie de pobreza no puede medirse.

Cuando se trata de los niños samis, la escuela debe tener un doble objetivo que está claro para nosotros. La escuela ha de proporcionar tanto formación escolar como educación. Este doble objetivo implica que no podemos transformar la escuela en una escuela norueguizadora (*fornorskingsskole*).”

La Comisión se refiere a informes sobre regímenes escolares en otros países con grupos lingüísticamente minoritarios (anexos 1 y 2 de la Propuesta [de 1959]), y sostiene que todo niño tiene derecho a recibir la primera formación escolar en su lengua materna. La Comisión es consciente de que, en muchos casos, esto puede presentar dificultades prácticas, y no ignora el hecho de que muchos samis desean que sus hijos obtengan formación sólo en la lengua mayoritaria del

país. Como directriz para la futura política escolar noruega, el Comité recomienda que la escuela dirigida a los niños samis se construya sobre una base familiar, por lo que los niños deben estar autorizados a utilizar su lengua materna tanto en el juego como en el trabajo escolar. El Comité es igualmente consciente de que los niños samis, si quieren sobrevivir en la sociedad noruega, también han de aprender noruego tan pronto como sea posible. Por tanto, la escuela debe estar preparada para cumplir su doble misión — cuidar del patrimonio cultural sami y ofrecer a los niños la oportunidad de participar en la lengua y la cultura noruegas.

Con base en ello, el Comité pone de manifiesto que la instrucción escolar debe velar para que los niños en la escuela primaria aprendan a leer sami y noruego, y para que en el período de 9 años de la escuela secundaria se les autorice a obtener formación en sami por escrito.

El objetivo debe ser que, al acabar su formación escolar, los niños samis sean capaces de expresarse clara y correctamente en ambos idiomas. Además, la escuela debe hacer hincapié en fomentar el respeto a las costumbres samis y en transmitir a la generación siguiente lo que de valioso se encierra en la cultura sami.

[31]

*Régimen escolar y tiempo escolar*

Cuando se trata de medidas específicas en relación con el régimen escolar para los niños samihablantes, el Comité indica que la situación del sami como lengua hablada es muy diferente en los distintos municipios. (Véase los cuadros susodichos procedentes de una investigación realizada en 1960). El Comité considera que, en general, no se han de crear escuelas especiales o clases especiales samis porque ello excluiría a los niños samis de la convivencia escolar con los niños hablantes de noruego. En opinión del Comité, la regla debe ser que los niños samihablantes y noruegohablantes estén juntos en la escuela hasta que se produzca la diferenciación sobre las bases regulares de la formación escolar. Sin embargo, para los niños samis del reno [es decir, para aquéllos cuyas familias se dedican a la actividad trashumante del reno] debe plantearse la cuestión de la creación de escuelas o regímenes escolares especiales, debido a sus condiciones especiales de vida. Pero, para sus padres, debe ser una cuestión de elección si desean que sus hijos asistan a esos regímenes especiales o a la escuela regular para los niños con residencia fija. El Comité indica que el tiempo escolar para los niños samihablantes debe ampliarse en la medida en que sea justificable en el marco de los diferentes niveles de edad. Desde el punto de vista del Comité, durante los primeros 5

cursos escolares, y en la mayor medida posible, los niños deben tener oportunidades escolares para residir en su hogar en el caso de que asistan a la escuela durante todo el año, establecidas formalmente. El programa escolar de 9 años de duración con su optatividad debe introducirse lo antes posible, y debe existir el acceso a un décimo año escolar voluntario y sin costes personales. En opinión del Comité, el número de estudiantes por clase no debe superar los 15 en los primeros cinco años de escuela, ni los 20 en los últimos. El Comité indica que en el décimo curso, y eventualmente también en el noveno, los distintos municipios deben cooperar para ampliar las posibilidades de optatividad y conseguir un número razonable de estudiantes por clase.

*Interior de Finnmark*

El Comité señala que tal cooperación podría alcanzarse entre los municipios que son mayoritariamente de población samihablante en el “Interior de Finnmark” (“*Indre Finnmark*”), y que en el décimo curso voluntario podría organizarse la enseñanza según las siguientes escuelas de formación profesional:

En la Escuela Sami de Karasjok: opción de preparación para la escuela secundaria.

En la Escuela Nacional Pública de Formación Profesional para Samis de Kautokeino: opción de oficios manuales, artesanías y actividad del reno.

En la Escuela Agrícola de Finnmark, en Tana: opción de agricultura.

En la Escuela Femenina de Artesanía de Finnmark, en Lakselv: opción de oficios manuales femeninos.

En una de estas escuelas, diferenciadas según sus opciones: opción comercial y administrativa.

El Comité admite que los costes del "décimo curso voluntario se cubran según las mismas reglas vigentes en la escuela obligatoria.

El Comité propone que el actual "Consejo Escolar para el Interior de Finnmark", de carácter intermunicipal, y del que forman parte Kautokeino, Karasjok y Polmak, se amplíe con la inclusión de los municipios de Kistrand, Tana y Nesseby. Se recomienda que el Consejo tenga tres miembros de cada uno de los municipios, y que su tarea sea coordinar las iniciativas conjuntas de educación y actuar como órgano asesor en asuntos escolares para los respectivos municipios.

Además, el Comité propone que para los mencionados municipios se establezca un psicólogo escolar común y un orientador profesional común con conocimiento de la lengua sami.

### *Tromsø y Nordland*

Como se ha dicho, los datos sobre el número de niños samihablantes en Tromsø y Nord-

land son incompletos, pero el Comité indica que la residencia de samis en estas regiones se concentra en algunos municipios del interior de las zonas Norte y Sur de Tromsø y, en lo que respecta a Nordland, especialmente en Tysfjord, Hamarøy y Nordfold. Para estos distritos, el Comité propone:

“1. En las áreas mencionadas se han de planificar lo antes posible escuelas distribuidas según ramas optativas, en cuyo currículo haya también un espacio para la lengua sami. Se debe aspirar a una cooperación intermunicipal.

2. Se [debe] emprender un estudio exhaustivo de la situación idiomática en los municipios mencionados y en otros municipios de Tromsø y Nordland con población sami.

3. Se [debe] conceder prioridad a las iniciativas escolares de los municipios con población samihablante, puesto que se supone que los jóvenes de estos municipios tienen mayores dificultades con la formación en niveles superiores que el resto de los jóvenes.

Especialmente en lo que respecta a los niños samis del reno en Nordland y Trøndelag, el Comité indica que ha habido algún descontento con la ubicación de la Escuela Sami en Hattfjelldal. También indica que esta escuela no ha incorporado ningún rasgo especial como escuela para los samis trashumantes, pastores de renos. El Comité

considera que la escuela de Hattfjelldal debe ser una escuela para los samis pastores de renos en Nordland o que, en los cursos octavo y noveno, debe habilitarse una opción para la actividad del reno en la distribución de optatividad de la escuela para los samis trashumantes en Nordland y Trøndelag. El Comité propone que, en el décimo curso, los jóvenes samis trashumantes de estas regiones también tengan a su disposición la opción de cursar estudios de la actividad del reno ya propuesta para la Escuela Nacional Pública de Formación Profesional para Samis de Kautokeino, en las mismas condiciones que los jóvenes de Finnmark.

El Comité propone que se ofrezca enseñanza en lengua sami meridional (*sørsamisk*)<sup>187</sup> para los niños pertenecientes a este grupo de samis.

[32]

En lo que respecta a los asuntos de principio en cuanto a la fijación de objetivos para la política escolar hacia los samis, y las directrices indicadas por el Comité para el ordenamiento de la escuela en los distritos samis, los expertos escolares que se han pronunciado coinciden en general con el Comité. Pero al mismo tiempo se indica que los problemas de educación especial de los niños de distritos bilingües requieren una mayor aclaración sobre bases científicas.

El Consejo de la Escuela de Magisterio (ahora denominado Consejo de Formación de Maestros) se pronuncia del siguiente modo:

“Sin entrar en la cuestión de si el proceso de norueguización entre los samis se frenará o se acelerará, el Consejo Escolar de la Escuela de Magisterio se ocupará de la problemática pedagógica en relación con la formación de los niños en un entorno bilingüe.

Entre 10.000 y 15.000 samis tienen todavía hoy el sami como primera lengua y hablan sami en sus hogares. Esto significa que los niños de estos hogares tienen el sami como lengua materna. Las investigaciones y las experiencias de otros países sugieren que el desarrollo adecuado del idioma y de los conceptos se produce únicamente a través de la lengua materna, y que la escolarización idiomática posterior, tanto en la lengua materna como en lenguas extranjeras, se basa en el desarrollo lingüístico y conceptual durante la infancia. No sólo el desarrollo idiomático, y en consecuencia el desarrollo de las habilidades de lectura y aritmética, dependen de una buena formación en la lengua materna; también la formación general de quienes empiezan la escuela debe producirse, globalmente, en la lengua materna. La formación general y el desarrollo cultural del niño de siete años es una extensión y una

continuación de la educación que se produce en la vida doméstica y sobre el trasfondo cultural del entorno laboral y doméstico.

La escuela Noruega se ha construido sobre la base de la comprensión de que la formación en la lengua materna y el aprendizaje en el hogar son fundamentales en el trabajo escolar en los primeros años de escolarización. En nuestro país, obtener la formación con ayuda de la lengua materna ha sido un derecho evidente para los niños en edad escolar. Basándonos en razones pedagógicas, hemos dejado también que los niños esperen muchos años antes de obtener formación en la primera lengua extranjera, y hemos discutido si es correcto empezar con el inglés en quinto, sexto o séptimo.

Los niños samis deben tener el mismo derecho que el resto de los niños noruegos a recibir su formación básica como un desarrollo de lo que les es propio, en lo que se refiere a la lengua y a la cultura. Sólo a través de la autoconfianza y del interés por la escuela creados sobre esta base, los niños samis adquirirán un sólido fundamento para el trabajo escolar posterior. Sólo a través del contacto directo con el maestro y con el trabajo escolar que una formación en la lengua materna puede proporcionar, se producirá un desarrollo

integral de los conceptos y del vocabulario, lo que a su vez conducirá a posibilitar que los niños comprendan las materias más abstractas que encontraran posteriormente. Y, por otra parte, si la formación se produce en una lengua extranjera o sólo parcialmente conocida, con una sustancia cultural desconocida, el desarrollo conceptual se inhibirá o se estancará, y se impedirá a los niños comprender las materias más abstractas que le proporcionará la escuela posteriormente, por ejemplo la historia o la educación cívica. Igualmente, los niños serán menos propensos a aprender noruego e inglés. Globalmente, los niños tendrán menos posibilidades de progresar en la escuela.

En principio, los niños que tienen el sami como lengua materna deben tener derecho a recibir la enseñanza de maestros que hayan recibido educación escolar en lengua y cultura sami, y que sean conocedores de los problemas pedagógicos y métodos didácticos propios del trabajo con niños de un entorno bilingüe. Es igualmente necesario confeccionar libros y materiales didácticos que posibiliten impartir la primera enseñanza en la lengua materna y el aprendizaje en el hogar, cuando se trata de niños con el sami como lengua principal.

En consecuencia, El Consejo de la Escuela de Magisterio propone las siguientes medidas concretas:

1. Que se emprenda una investigación sistemática del conocimiento del que hoy día dis-

ponemos sobre los problemas psicológicos y didácticos en relación con la formación de los niños de zonas bilingües, especialmente los estudios y las experiencias que se han desarrollado en los Estados Unidos, Gran Bretaña y Bélgica.

2. Se ha de emprender una indagación en nuestro propio país sobre la investigación realizada entre los niños con el sami como lengua materna.

a) Se necesita una investigación de carácter práctico acerca de los diferentes métodos que han sido puestos en juego y de las experiencias adquiridas por los docentes al enseñar en escuelas con alumnos samihablantes.

b) Se necesita una investigación teórica de los resultados formativos que se siguen de diferentes métodos de enseñanza puestos en juego con alumnos samihablantes. Debe compararse los progresos en sami, noruego y el resto de las materias, de los grupos de niños samis que han obtenido formación en sami como lengua vehicular durante los primeros años, con los progresos de los grupos de niños samis que han recibido formación en noruego como lengua vehicular a partir de los primeros cursos. Esta comparación puede realizarse con grupos de niños que hoy se encuentran en los últimos cursos de la escuela primaria.

3. Debe facilitarse a los alumnos samihablantes de los primeros cursos educación escolar

diseñada sobre la base de investigaciones y estudios teóricos y prácticos.

4. Debe elaborarse libros de texto y material de enseñanza para la formación escolar sami, según se indique su necesidad a partir de las investigaciones teóricas y prácticas, por ejemplo, en cuanto al aprendizaje de idiomas y el aprendizaje en el hogar.”

El Director Escolar de Finnmark dice, entre otras cosas:

“La misión de la escuela en los distritos idiomáticos mixtos ha sido enseñar noruego a los alumnos, así como los conocimientos generales que forman parte de los objetivos escolares. Las poblaciones locales se han acostumbrado a estos objetivos, y razonablemente, con mejor o peor voluntad, se han preocupado por las señales que pudieran indicar que estos objetivos se ven debilitados. Es una realidad que los jóvenes de los distritos con escasez de recursos económicos deben ser capaces de buscar sus medios de vida en el entorno laboral en otras partes del país. Creo que sería conveniente que el Comité hiciera hincapié en que, de hecho, con los métodos utilizados hasta ahora, la escuela no ha sido adecuada en relación con esos objetivos. Es por eso que, basándonos en razones pedagógicas, deberíamos continuar trabajando sobre la base de las condiciones idiomáticas de los alumnos. Teniendo en cuenta este trasfondo real, creo que sería más fácil llevar a buen puerto [33] las buenas y adecuadas intenciones del Comité, en el senti-



do de que la escuela debe también proteger y facilitar el respeto, así como proporcionar posibilidades de desarrollo, para la lengua y la cultura samis. La sociedad noruega, más severa, puede recibir valiosos estímulos de la forma de vida sami. Hasta ahora, lamentablemente, se ha tenido como principio una influencia unidireccional en relación con este grupo de nuestros compatriotas.”

Cuando se trata de métodos didácticos en los distritos idiomáticamente mixtos, el director escolar indica que se necesita ayuda de la experiencia y la investigación. Las experiencias deben emprenderse bajo los auspicios del Consejo de Investigación para la Escuela. El director escolar recomienda que las experiencias emprendidas se realicen con diferentes métodos.

El director escolar pone en duda el valor de los libros de texto bilingües, e indica que los libros monolingües en noruego y en sami son más provechosos cuando se trata de la enseñanza de la lectura que los abecedarios bilingües. Por lo demás, el director escolar está de acuerdo con el Comité en que, por motivos sociales, debe haber clases mixtas. Pero cree que sería conveniente la distribución en grupos en algunas de las horas asignadas a noruego y aritmética en los primeros grados. Apunta que, de hecho, en estos distritos, igual que en otros del país, las clases han sido divididas como requisito básico,

pero que aquí tal división ha sido más natural en las asignaturas difíciles, noruego y aritmética. El número de alumnos en las clases no debería ser superior al propuesto por el Comité.

El director escolar también dice lo siguiente:

“En lo que respecta a la duración del año escolar, creo que necesariamente debemos reconocer que los alumnos de estos distritos no pueden alcanzar los objetivos fijados para la escuela de nueve años de duración en nueve años. Creo que lo más provechoso sería proponerse alcanzar los objetivos de la escuela infantil de seis años de duración en siete años. Esto quiere decir que el primer curso sea prácticamente un curso de maduración escolar dedicado, en lo que respecta al noruego, sólo a la ejercitación oral en noruego —de manera que los alumnos puedan utilizar su lengua materna en el resto de las materias. Los métodos utilizados en la guardería habrían de ser una ayuda esencial en relación con este primer año de adaptación. En estos distritos, los niños de siete años no son maduros en términos escolares, ni física ni psíquicamente, para la escuela que les proporcionamos. Según la ley, el último de los tres cursos de la enseñanza media sería un décimo año voluntario. Pero, en caso de alcanzar-

se la competencia escolar de la escuela de nueve años de duración al final de la escuela secundaria, yo creo que la mayoría de la gente continuaría en la escuela.”

Por lo demás, el director escolar opina que, en los distritos idiomáticamente mixtos, no debería haber formación escrita en *nynorsk*<sup>206</sup> en la escuela secundaria. Está de acuerdo con el Comité en que los alumnos deben tener la oportunidad de recibir formación en el uso del sami escrito en la escuela secundaria. Por otra parte las asignaturas de idiomas deben ser como en las demás escuelas secundarias.

En cuanto a la propuesta del Comité sobre la creación de un consejo escolar para la región interior de Finnmark, el director indica que, en su caso, se hará depender de la participación voluntaria.

Sobre el régimen de internados, el director escolar dice lo siguiente:

“El director escolar cree que es mejor que los municipios obtengan apoyo suficiente para sus internados, y no que el estado se haga cargo también de ellos. Por el contrario, se debería trabajar en la dirección de que los municipios se hagan cargo también de los internados estatales. Estoy de acuerdo con la petición de que las señoras que dirigen los internados (*husmorene*) deban saber sami, así como la mayor cantidad posible de su personal.”

A través del director escolar se nos ha remitido también una declaración de una reunión de maestros samis, donde se dice:

“Básicamente estamos de acuerdo con el punto de vista fundamental de la propuesta del Comité sami. Sin embargo, deseamos precisar —con mayor insistencia que el Comité— la necesidad de un riguroso análisis científico de las condiciones especiales que prevalecen en todas las enseñanzas de los distritos idiomáticos mixtos; y sobre todo en la enseñanza del noruego. Hasta que llegue ese análisis deben aplicarse, para la política escolar sami, los objetivos propuestos por el Comité sami (Propuesta p. 55).”

El Ministerio de Iglesia y Enseñanza puede informar de que se han iniciado investigaciones más profundas de los problemas especiales de los niños samis, como se ha señalado en varias declaraciones. Se muestra a este respecto el informe del máster Einar Ness ya citado, que se encuentra como documento anexo a esta Declaración. Una investigación sobre el nivel de conocimientos de los niños samis en edad escolar se encuentra ahora en elaboración por parte del Instituto de Pedagogía. La investigación está siendo realizada por el candidato a máster en artes *Anton Hoëm*<sup>140</sup>. En su declaración, a la que se suma el Consejo de Gobierno Municipal

(*Kommunestyre*), el Consejo Escolar de Kautokeino expresa básicamente las mismas opiniones que el Comité. Además, el Consejo Escolar indica:

“Parece como si el Comité sami, en su elaboración de la propuesta, hubiera estado demasiado centrado en los problemas idiomáticos como para ver otros problemas incluso mayores. El Consejo Escolar desea indicar que en estas zonas hay problemas especiales, aparte del problema de la lengua, que dificultan todas las enseñanzas.

Una gran parte de los niños samihablantes proceden de un entorno de desarrollo reducido. Probablemente la alimentación es de mala calidad. Esto significa que estos niños no están habitualmente maduros para la escuela, ni física ni mentalmente, cuando llegan a ella al cumplir los siete años. Puesto que esto no es sólo una suposición, sino una realidad, todos los que estamos en la escuela sabemos los graves problemas que se siguen de ello. El hecho de que un muy pequeño porcentaje de estos niños aprenden a leer en el primer año, nos indica que algo está funcionando mal. Por lo demás, puede consultarse el Anexo 7 de la propuesta [del Comité], donde es posible hacerse una idea de la maduración física y mental de los niños. [34]

Las condiciones escolares en Kautokeino son el motivo de que los alumnos de primaria

acudan durante un período extraordinariamente breve. En la escuela secundaria se produce una inhabitual disminución del nivel con una dispersión igualmente extraordinaria. En la misma clase de secundaria encontramos hoy en día alumnos ‘normales’ de secundaria junto con alumnos de todos los niveles hasta los de bajo nivel de primaria. El hecho de que cada clase parezca una escuela unitaria hace que la enseñanza sea aún más difícil.

Hoy en día, y a pesar de sus dificultades especiales, la escuela de Kautokeino está organizada como un escuela noruega de primaria normal, sin medidas especiales de ninguna clase. La escuela cumple con la ley escolar en todas las áreas, distribución de las clases, asignaturas, horas, etcétera. El resultado es que la escuela no cumple con los alumnos; no se basa en sus competencias.

En el encuentro entre la escuela y los niños samihablantes puede producirse un choque característico. En este choque, la escuela es la parte más fuerte y los niños la más débil y por tanto perjudicada. En consecuencia, es completamente natural que la gran mayoría de estos niños miren con hostilidad a la escuela. Esta aversión es muy fuerte y está fuertemente arraigada, y debe ser considerada como una de las razones principales del bajo nivel de conocimientos. —Con las medi-

das que propone, el Consejo Escolar cree que los niños llegarán a sentirse más cómodos en la escuela. A su vez esto conducirá a mejorar el contacto con los padres y a que, en consecuencia, la escuela sea vista con mejores ojos.

El principio de que hay que llegar a los niños, de que la escuela debe basarse en sus condiciones, ha llevado en la actualidad a usar millones [de Coronas] para ayudar a los niños que no encajan en la escuela ordinaria, niños que abandonan, retrasados con débiles aptitudes, niños con dificultades de escritura y lectura, etcétera. El Consejo Escolar cree que ha llegado la hora de que el gobierno central se preocupe por hacer algo efectivo por estos niños que, siendo completamente normales, fracasan en la escuela porque proceden de un entorno de desarrollo reducido y no hablan el idioma oficial del país.

Aquí será necesario tomar medidas de carácter muy amplio. Y, con ellas, será necesario invertir dinero. Pero en este caso las dificultades económicas no deben suponer un freno, puesto que aquí más que en ninguna otra parte del país lo que cuenta es si permanecerá o no la generación que ahora está creciendo.

Será necesario eludir la vigente ley escolar, ya sea al asignar a las escuelas de que se trate un estatus escolar especial, o al conceder a estas escuelas dispensa de la ley en algunos aspectos significativos.

Si se quiere elevar el nivel de conocimientos de los niños samis hasta el nivel normal del resto del país, se han de poner en marcha lo antes posible desde el gobierno central las siguientes medidas:

Una reducción drástica del número de alumnos en todas las clases hasta un máximo de 15, con la posibilidad de establecer clases de 10 alumnos cuando las dificultades lo aconsejen. Además, debe establecerse regímenes permanentes de apoyo a los alumnos que no puedan seguir suficientemente el ritmo. Lo antes posible, debe iniciarse una investigación pedagógica de las condiciones escolares en las áreas bilingües con el fin de alcanzar ordenamientos escolares adecuados, formas y métodos de enseñanza efectivos en todas las asignaturas, y especialmente en la enseñanza del noruego. Se puede concebir la posibilidad de obtener libros de texto que, con una confección especial, den mejor resultado que los que se usan hoy en día. —En este trabajo de investigación sólo debe emplearse a los mejores profesionales en las diversas áreas. —

Para construir un entorno que facilite a los niños el paso del hogar a la escuela, el Consejo Escolar propone reclutar maestras de guardería samihablantes hasta que los niños alcancen la edad de seis años. Esas maestras deberían estar dotadas con el material de guardería necesario. Naturalmente,

las visitas a la escuela serían relevantes. El Consejo Escolar coincide con la propuesta del Comité en lo que se refiere a la sección sobre el régimen de internados para los niños samis, pero desea indicar lo siguiente:

Para conseguir un entorno más familiar, todos los internados que se construyan en el futuro deben hacerse con unidades más pequeñas. Esto es especialmente importante en la transición a la escuela de 9 años de duración. El internado debe estar bien dotado con salas de estar adecuadas para los diferentes grupos de edad.

Además de la competencia en sami, el director del internado (ahora la *husmor*) debe tener formación pedagógica. Y como ayudantes para su tarea debe contar con maestras de guardería. Además de ellas, debe emplearse a personas especialmente dedicadas a la realización de actividades de ocio para hacerse cargo de los niños en su tiempo libre, y también en las cohortes de mayor edad.

Como se ha indicado, el Consejo Municipal de Karasjok ha decidido (por 8 votos a 7) adherirse a la resolución emanada de la reunión sami (*samemøte*) que se celebró en Karasjok el nueve de abril de 1960. Ahí se dice, entre otras cosas:

“Estas condiciones idiomáticas se desarrollaron tras la emancipación (*frigjøring*)<sup>74</sup>, y creemos que la política escolar e idiomática

del “Comité sami” ni se corresponde con la realidad ni está fundamentada. Creemos que la propuesta del Comité y la introducción posterior del sami en la escuela será un paso atrás nefasto que conducirá a un retroceso del desarrollo y traerá grandes dificultades a nuestros jóvenes en su existencia futura. Como todos, nosotros también amamos nuestra lengua materna. Pero debemos reconocer que no podemos detener el desarrollo que hoy en día se produce con claridad, en la dirección de un crecimiento constante del uso del noruego, también en los hogares samis (*samiske hjem*).

Puesto que cualquier enseñanza en lengua sami se producirá sin duda a costa de otros contenidos escolares importantes decidimos mayoritariamente oponernos a que el sami sea utilizado de cualquier forma distinta a una lengua auxiliar.

Nos declaramos de acuerdo con la política idiomática y escolar que se estableció en la decisión tomada por el Consejo Escolar en 1949 y 1957, y, sobre la base de las condiciones actuales reales, creemos que la instrucción del Ministerio de Iglesia 18/4 de 1898 ha de ser la directriz futura para la escuela en nuestra localidad.

En el caso de que algunos padres, a título individual, deseen para sus hijos la clase de enseñanza que propone el ‘Comité sami’, no nos opondremos a que se establezcan líneas de actuación propias para esos alumnos.”

<sup>74</sup> En 1905. Para un breve comentario histórico acerca de este proceso, hacer [click aquí](#).

Sin embargo, la declaración del Consejo Escolar de Karasjok, a la que se ha adherido en lo esencial el Gobierno Municipal (*Formannskap*) por mayoría, tiene el siguiente contenido:

“1. *Fijación de objetivos para la política escolar sami.*

El objetivo de la escuela en los distritos samihablantes debe ser preparar a los jóvenes para que puedan competir de forma integral con cualquier otro joven noruego.

[35]

Para que esto sea posible, esos jóvenes deben llegar a tener seguridad en el uso del idioma noruego, y confianza en la cultura noruega. Al mismo tiempo, deben conocer su propio bagaje cultural y el valor que les proporciona la herencia sami.

El Consejo Escolar desea indicar que la personalidad y el carácter individual son tan importantes como la exigencia de rendimiento, y no deben ser pasados por alto.

La tolerancia mutua y la completa igualdad entre los dos grupos (*folkegrupper*) debe ser un objetivo evidente.

El Consejo Escolar cree que no corresponde a la escuela elegir la línea cultural que la población sami (*den samiske befolkning*) ha de seguir. Por tanto, la escuela no tiene nin-

gún derecho a forzar una eventual no-rueguización, ni, en la misma medida, a dirigir un desarrollo pro-sami<sup>75</sup>.

En cambio, la escuela tiene la obligación de facilitar enseñanza de manera que los jóvenes puedan desarrollar integralmente sus capacidades y disposiciones, y así obtener conocimientos, confianza en sí mismos y seguridad, de modo que ellos mismos lleguen a ser libres para elegir el camino en el futuro.

2. *Régimen escolar y tiempo de escolarización*

El Consejo Escolar se adhiere a las medidas propuestas por el Comité para reforzar la escuela en los distritos samihablantes. Y desea señalar especialmente la necesidad de ampliar el tiempo de escolarización y de limitar el número de alumnos en cada clase. Se ha de establecer el requisito de ampliar el horario escolar tanto para quienes se dedican a actividades sedentarias (*fastboende*<sup>810</sup>) como para los samis trashumantes (*flyttsamer*). La medida ha de implementarse de manera tal que los niños samis trashumantes de mayor edad puedan participar en la enseñanza necesaria de su oficio junto con sus padres. El Consejo Escolar también desea subrayar especialmente la importancia de establecer un régi-

---

<sup>75</sup> En el documento original estas palabras están resaltadas así, con un mayor espaciado entre caracteres. En otros momentos del texto se usa el mismo recurso para indicar epígrafes. En este caso, conviene mantener el recurso original por tratarse de un importante énfasis.

men de clases comunes para los niños hablantes de sami y de noruego. El valor de este ordenamiento difícilmente puede sobrestimarse, al contribuir de forma natural a la creación de comprensión y respeto mutuo, y también, por ello, al refuerzo del espíritu de solidaridad entre los niños hablantes de sami y de noruego; lo que, en sí mismo, debe ser uno de los objetivos de la escuela.

El Consejo Escolar está de acuerdo con la propuesta de crear un décimo curso escolar voluntario, pero opina que, además de establecerse en las escuelas mencionadas, debe también añadirse a las escuelas de hogar, las escuelas laborales y las diferentes escuelas de formación profesional en Finnmark. Los alumnos deben tener libertad para solicitar acceso a cualquiera de las escuelas mencionadas.

### 3. Consejo Escolar de la zona interior de Finnmark

El Consejo Escolar cree que, para que el Consejo Escolar de la zona interior de Finnmark tenga alguna funcionalidad, todos los municipios mencionados por el Comité deben formar parte de él. Bajo este supuesto, el Consejo Escolar [de Karasjok] apoya la posibilidad de instituir un Consejo de esas características.

### 4. Psicólogo escolar y orientador profesional

El Consejo Escolar también está de acuerdo en crear un puesto de psicólogo escolar y otro de orientador profesional para el interior de Finnmark. En relación con esto, el Consejo

Escolar desea indicar que la necesidad de un orientador profesional para el interior de Finnmark es especialmente grande, como se desprende de la gran cantidad de jóvenes y de la débil base industrial en esta zona. Por ello, el puesto de orientador profesional no debe combinarse con otros.

### 5. Régimen de internados para los niños samis

Nos adherimos a la propuesta del Comité.

———”.

Punto de retorno al diálogo de Anton y Edel  
135

Después de volver a tratar la propuesta del Comité el treinta de abril de 1962, El Consejo Municipal [Pleno del Ayuntamiento] de Polmak decidió pronunciarse del siguiente modo (por 10 votos a favor y 5 en contra) en lo referido a las medidas culturales:

“Hay acuerdo en que la fijación de objetivos para la política sami (*samepolitikken*) debe ser capacitar a los samis de manera que puedan competir igual de bien en la sociedad que el resto de la población. De ello se deriva la necesidad de un conjunto de medidas de carácter económico y cultural. En esta tarea debe buscarse el desarrollo de la personalidad humana y el refuerzo del respeto de los derechos humanos fundamentales. Debe hacerse gran hincapié en la tolerancia y la comprensión entre personas con diferentes antecedentes. Esta tarea corresponde tanto a la población samihablante como a la población hablante de noruego.

El Consejo Municipal sabe que tanto el fundamento como la fijación de objetivos del Comité sami han recibido interpretaciones algo diversas. El Consejo Municipal se declara de acuerdo con el fundamento del Comité sami en todos los asuntos principales, en la medida en que se supone que la intención del Comité no ha sido separar a los samis de la sociedad general.

En lo que respecta a la lengua sami y su lugar en la sociedad, el Consejo Municipal desea decir lo siguiente: el Consejo Municipal está de acuerdo con el Comité en que debe preservarse el lugar que ocupa el sami en la iglesia. Se añade la opinión de que la enseñanza en los distritos idiomáticamente mixtos debe producirse según principios pedagógicamente fundamentados. El Consejo Municipal da por ello su apoyo a la propuesta del Comité sobre la producción de libros bilingües para la asignatura de Cristianismo. Los libros bilingües ayudarán a los niños samihablantes a mejorar su comprensión del material de enseñanza, y facilitarán al mismo tiempo el contacto entre las generaciones de mayores y de jóvenes, y entre la escuela, la iglesia y el templo.

Además, el Consejo Municipal se adhiere a la propuesta del Comité en el punto:

'Protección de las tradiciones y de los patrimonios culturales samis'.

El Consejo Municipal está de acuerdo con el Comité en que, en los distritos idiomáticamente mixtos, el número de alumnos por clase no debe ser superior a 15.

Por lo demás, el Consejo Municipal encuentra poco satisfactoria una reflexión sobre la opción de educación secundaria, en relación con el instituto público de Finnmark. Se desea indicar aquí que los jóvenes que eventualmente deseen tomar esta opción serán fundamentalmente jóvenes de origen sami. Por lo que creemos que el instituto debe situarse en un lugar con entorno sami. El instituto debe asegurar la consecución de una competencia normal y debe estar abierto, ante todo, a los jóvenes del interior de Finnmark y a los samis de todo el país. Los jóvenes hablantes de noruego que lo soliciten deben tener acceso al instituto. De este modo creemos que se podría ofrecer a los samis una mayor autoestima, y al mismo tiempo abrir el camino para una influencia mutua. Hasta el momento, el principio ha sido propiciar una influencia unidireccional cuando se trata de los samis.

Para finalizar se desea declarar que muchas de las medidas que se proponen, tanto de carácter económico como cultural,



son extraordinariamente importantes, y que no se debe escatimar esfuerzo para su pronta implementación, de modo que así sea posible para las personas encontrar trabajo y satisfacción en sus municipios de origen (*heimkommuner*).”

[36]

El Consejo de Gobierno Municipal de Kistrand declara, entre otras cosas:

“Una parte predominante de la población del municipio ha sido hablante de sami y de finlandés. Pero ya en 1936 el gobierno municipal vio que podía suspender el uso de los libros escolares bilingües (en sami y noruego). Se ha producido una notable ampliación del sistema educativo desde 1945 —y con el desarrollo del plan escolar de nueve años de duración en 1963— la juventud obtendrá las mejores oportunidades de formación. Debe subrayarse que todavía existen dificultades idiomáticas, tanto entre la población samihablante como entre la población hablante de finlandés, por lo que el Consejo de Gobierno Municipal concederá todo el apoyo posible a la idea promovida por el Comité de ampliar la escuela obligatoria a un ciclo de diez años en los distritos que se han visto negativamente afectados por las dificultades idiomáticas entre el primer y el tercer curso de la educación infantil. Ello hará que la enseñanza en sami sea innecesaria, y asimismo dará a los niños de los distritos idiomáticamente mixtos una educación escolar completa. El

fundamento por el que el gobierno municipal de Kistrand vio tan tempranamente que debía suspender la enseñanza bilingüe en la escuela fue que aquí, de hecho, se producían problemas con la mezcla de tres idiomas; noruego, sami y finlandés. La experiencia ha mostrado que desarrollar una enseñanza sólo en noruego ha reforzado la competencia idiomática en el municipio —aunque es evidente que los niños hablantes de sami y de finlandés se encuentran significativamente atrasados al finalizar el período escolar. Por ello, instituir un ciclo escolar de diez años será una exigencia justificada para cubrir y compensar las dificultades que tienen los niños en sus primeros años escolares.

El Consejo de Municipal de Tana:

“———El Consejo Municipal cree sin embargo que las dificultades idiomáticas apenas desaparecerán como consecuencia del fortalecimiento de la institución escolar, ahora en desarrollo.

Cuando, por otra parte, se trata de las cuestiones de carácter económico, social y cultural, son similares para los tres grupos de población, el sami, el finlandés y el noruego. ———“.

El Consejo Municipal de Nesseby:

“El Consejo Municipal de Nesseby señala que el Consejo Escolar de Nesseby ha marcado distancia en cuanto al uso del abecedario sami en la escuela primaria. En la actualidad,

el abecedario sami no se usa en la escuela primaria.

Por tanto, el Consejo Municipal no puede apoyar la propuesta en lo que respecta al uso del sami en la escuela primaria, y tampoco en lo que respecta al establecimiento de un instituto sami de enseñanza secundaria en Finnmark.

———“.

El Consejo Sami de Finnmark y la Asociación Sami, en Karasjok, se dahieren en general a la propuesta del Comité.

En lo que respecta a la cuestión de ampliar la duración del ciclo escolar, los samis trashumantes declaran lo siguiente en una carta dirigida al Ministerio:

“Hay muchas condiciones extraordinarias relevantes para nosotros, los samis trashumantes. Y la implementación de un ciclo escolar de nueve años, en general, y sin tener en cuenta lo que vamos a indicar, tendrá una influencia negativa y traerá dificultades. En términos generales, no estamos en contra de la existencia, , de un período escolar, y muchos de los hijos de los samis trashumantes tienen capacidades y base para continuar con la escuela —no tenemos nada en contra de que éstos obtengan una formación escolar más amplia. Pero, en lo que se refiere aquéllos de nuestros hijos que tienen una capacidad especial para prepararse como trabajadores de la industria del reno, un período escolar ordinario de nueve años en-

encontrará una oposición unánime por nuestra parte. Si a estos hijos se les obliga a asistir a una escuela ordinaria de nueve años de duración, cuando acaben el ciclo escolar tendrán dieciséis años; y es precisamente en la edad comprendida entre los catorce y los diecisiete años cuando mejor pueden capacitarse para el oficio, primero como pastores de renos y, como parte de esta capacitación, en todo aquello que forma parte del oficio —como el marcado de las reses, el adiestramiento de los perros pastores y, por lo demás, todo lo que pertenece a esta actividad nómada (*nomadevirksomhet*). Se puede decir que quienes practican este oficio deben tener una formación especial, tan completamente extraordinaria en relación con lo que se exige de otros oficios, que debe valorarse cuidadosamente el modo de proveer estos años de formación. Si estos hijos nuestros deben cumplir, según lo que ahora se dice, un ciclo de nueve años de escolarización ordinaria, eso será como decir que, en ese período de tiempo, habrán perdido el interés por el oficio y será para ellos difícil retornar a él cuando terminen el ciclo escolar. Por tanto, esta industria connatural a las gentes de la tundra será socavada o quizás terminará extinguiéndose —si el interés en ella desaparece en la generación más joven. Deseamos que el gobierno sugiera la creación de un comité especial de samis trashumantes en los municipios del interior de Finnmark que pueda

presentar una propuesta sobre este asunto. Indicamos ya aquí una proposición que consideramos razonable. Consiste en hacer un sondeo entre los niños samis trashumantes, de manera que los que muestren disposición de continuar con la formación escolar tengan la oportunidad de hacerlo, y los que tengan especial disposición para la actividad del reno puedan obtener formación teórica solamente durante el octavo curso escolar. Para éstos últimos, la formación escolar en noveno curso consistiría en ejercer de pastores junto con samis trashumantes activos y competentes, que también podrían ser sus padres. Este tiempo de aprendizaje podría ser acreditado como formación en la actividad del reno y contabilizado como noveno curso escolar. Así se tendría la oportunidad de mantener viva la actividad del reno junto con el reclutamiento entre la joven vanguardia de quienes practican dicha actividad.

Ésta es una exigencia propia de los samis (*samenes eget krav*). Demandamos el respeto debido a nuestros derechos para la conservación de nuestra antigua y natural actividad industrial.

Este oficio —exactamente igual que cualquier otro— exige una gran competencia para que su práctica resulte rentable. Los samis (*samene*) pueden elaborar de forma autónoma sus medios laborales, trineos, horcates,

esquíes, etcétera; y las mujeres confeccionar sus propias ropas para ellas mismas y para los hombres. Este trabajo se realiza en gran medida durante el tiempo de trashumancia, y cuando nos encontramos en los lugares de pasto estival.

Leemos en los periódicos cuán difícil es, para quienes llevan barcos pesqueros, encontrar tripulación. Del mismo modo ocurrirá a los samis trashumantes si sus hijos —todos a una— son separados de la actividad durante un período de tiempo demasiado largo hasta perder el interés en ella. No se puede negar que el oficio de las samis trashumantes es muy fatigoso, pero a la vez ha suministrado un medio de vida para una gran parte de la población de los municipios de interior de Finnmark [37], de manera que puede decirse con fundamento que la actividad del reno es, en estos distritos, el medio de vida principal.

En tanto el régimen de continuidad escolar esté en vigor, creemos que este régimen no debe ser obligatorio o fijo para los niños samis trashumantes. En lugar de ello, esos niños deben obtener su formación en la propia actividad del reno, tal y como se ha indicado.”

En esta Declaración el Ministerio ha subrayado previamente que la población samihablante debe tener los mismos derechos y obligaciones que la población hablante de noruego. Por tanto, las medidas que se pongan en

marcha en las diferentes zonas han de aspirar al objetivo común de que los noruegos sami-hablantes (*samisktalende nordmenn*) tengan las mismas oportunidades, e igualmente adecuadas, que los que hablan noruego.

Las medidas especiales necesarias tienen que ver en primer lugar con la situación idiomática. Una igualdad completa como miembros de nuestro estado, sin consideración de la base idiomática, implica que la población samihablante tenga la posibilidad de preservar la cultura sami en nuestro país. Deben por tanto crearse las condiciones para tal igualdad, lo que, para el individuo que habla sami, se convierte en la posibilidad de aprovechar la oportunidad que aquí se le dé para preservar su lengua y, por lo demás, sus rasgos culturales especiales. De las propuestas y declaraciones que se han recibido sobre esta cuestión, se sigue claramente la necesidad de poner en marcha medidas generales y especiales en el sector escolar. En primer lugar, hay distintas opiniones cuando se trata de las medidas especiales —los principios que han de considerarse básicos, las direcciones que deben tomar las medidas, los ámbitos de aplicación de esas medidas, y las soluciones prácticas que ha de considerarse óptimas.

Cuando se trata de las medidas generales en el sector escolar, el Ministerio desea subrayar que, para toda la juventud de Finn-

mark —como para la de todo el país—, es fundamental instituir lo antes posible un ciclo escolar común de nueve cursos de duración, y que las oportunidades para acceder a la formación secundaria en los institutos, las escuelas laborales (*folkehøgskole*), las escuelas de formación profesional (*yrkeskole*), y las de artes y oficios (*fagskole*), queden garantizadas al mismo nivel en esta parte del país y en el resto.

Ya se han puesto en marcha medidas para asegurar vías de formación en Finnmark. En esta región se ha avanzado mucho en la planificación y ejecución de la escuela común de nueve cursos. Después de la guerra, el estado ha amparado la reconstrucción de la escuela infantil. La primera fase de este proceso, que incluye aulas, salas especiales y dependencias para internado, ha sido ejecutada según un proyecto tan integral que muchas de las instalaciones escolares puede ya utilizarse como base para el desarrollo completo de la escuela de nueve cursos.

Sobre estas bases, los municipios de Tana, Polmak y Nesseby pudieron ya en 1957 iniciar en pruebas el régimen escolar de nueve cursos de duración. Karasjok lo hizo en 1958. En el curso escolar 1962-63, las cohortes de primero a octavo estarán ya en ese programa común de nueve cursos, y la

primera promoción acabará en el verano de 1964.

La región de Finnmark tiene en total veinte municipios rurales y tres urbanos. De ellos, siete (seis rurales y uno urbano) tienen en marcha el programa escolar de nueve cursos en 1962-63.

En los demás municipios está en curso el proyecto. En algunos han concluido las obras, en otros se trabaja en su planificación; y unos pocos municipios están a punto de tomar la decisión inicial para implantar la escuela de nueve cursos sobre la base de los trabajos preparatorios realizados en cooperación con el director escolar. Con la presente situación, se puede suponer que para 1965 cinco nuevos municipios habrán puesto en marcha el programa escolar de nueve cursos. Los 11 municipios restantes necesitarán algunos años más para iniciar el nuevo ordenamiento escolar.

En relación con la construcción de la escuela laboral en Finnmark, se han provisto también recursos estatales para la construcción de viviendas de docentes, muchas de las cuales están ahora en obras. En la propuesta de presupuesto para 1963, se han establecido partidas en ese concepto para Polmak, Kistrand, Gamvik, Sørøysund, Sør-Varanger, Kautokeino, Lebesby y Tana. La construcción de viviendas para maestros da buenos resultados cuando se trata de crear una fuerza docente cualificada.

En lo que respecta a las escuelas de formación profesional, en el curso 1962-63 Finnmark tiene cuatro escuelas ordinarias (Alta, Hammerfest, Kirkenes y Vardø) con un total de veinticinco clases de funcionamiento anual. La obra en curso en estas escuelas dará lugar a unas cuarenta y siete clases de ese tipo. Hay nueve clases más que las previstas para el período de construcción hasta 1965 (cf. la Declaración Estatal nº 56 de 1959-60).

Además de estas escuelas de formación profesional está construyéndose la escuela de formación profesional local (*heimyrkeskole*) de Kautokeino, la escuela de hogar de Finnmark en Alta, la escuela agraria de Tana, la escuela estatal de estudios pesqueros de Honningsvåg, la escuela para pescadores en Vardø, la escuela de enfermería de Finnmark en Hammerfest, y la escuela de comercio y administración en Hammerfest y Vadsø.

La región tiene hoy en día tres escuelas laborales: la escuela secundaria sami (*samisk ungdomskole*) en Karasjok, la escuela laboral de Svanvik, y las escuelas secundarias de Skaidi y Øytun, en Havøysund.

En Finnmark hay seis escuelas secundarias de estudios comunes: en Alta, Hammerfest, Honningsvåg, Kirkenes, Vadsø y Vardø. En el curso 1962-63 se imparten además clases de secundaria en Berlevåg, Båtsfjord, Kjøllefjord y Lakselv. Junto a las escuelas de Alta y Kirkenes hay también institutos (*gymnas*). Estos institutos se cons-

truyeron después de la guerra, el primero en 1948. En dos [38] de las otras dos escuelas también se han impartido clases de bachillerato. El instituto de bachillerato en Alta es de nueva construcción, el de Kirkenes está integrado en el edificio de la escuela laboral. En su proyecto para la escuela de nueve cursos de duración, el municipio de Hammerfest ha reservado el actual edificio de secundaria para futuro instituto de bachillerato.

En Finnmark, en el curso 1950-51, el 22,6% de la cohorte que comenzó el primer curso de su ciclo (14 años y medio) lo hizo en la escuela secundaria. Las escuelas secundarias de formación optativa (*linjedelt ungdomskole*) han alcanzado en 1961-62 el 40,1% de la cohorte. En 1950, el porcentaje de acceso al instituto de bachillerato de la cohorte de 17 años era el 4,8%. En el curso 1961-62 ha crecido hasta el 7,7%.

Además de la construcción general de escuelas, en Finnmark deberían ponerse en marcha determinadas medidas especiales. Muchos de los problemas relacionados con la formación en secundaria serán más fáciles de solucionar cuando la escuela obligatoria en los distritos idiomáticamente mixtos eleve la formación al mismo nivel que en el resto del país. La competencia alcanzada en la escuela primaria de nueve cursos de duración dará una base para el acceso a las escuelas secundarias. El control centralizado de la salida de ese ciclo de nueve cursos garantizará una nor-

ma común independientemente de la localización de cada escuela.

Por tanto, el ministerio considera que el principal problema en relación con el requisito de la igualdad es garantizar que los alumnos samihablantes alcancen el mismo nivel en la escuela primaria que los del resto del país, además de sus competencias en sami.

Con el bagaje idiomático que tienen muchos de los alumnos en los distritos de los que aquí estamos tratando, no sería razonable exigirles alcanzar el objetivo de la escuela de 9 años de duración en el mismo plazo establecido para los alumnos con el noruego como lengua materna.

Una consecuencia de esto es que en algunos distritos debe instituirse, para los alumnos con formación bilingüe, un período escolar que abarque 10 años con objeto de cubrir la meta establecida para la escuela de 9 años de duración.

No obstante, no está claro que este año adicional deba situarse al final de los 9 años obligatorios. Por el contrario, hay razones de peso para situar este año extra en un período anterior, cuando las dificultades de la transición son mayores. El ministerio está de acuerdo con el director escolar de Finnmark en que la necesidad del refuerzo es mayor al inicio de la escolarización. En esta zona,

donde las distancias son mayores y donde muchos de los alumnos deben vivir en el internado durante toda la escolarización, no sería razonable añadir un año extra antes de la edad de escolarización obligatoria. Para estos niños, el comienzo de la escuela supone un brusco cambio de entorno. Por ello, sería importante que ese año de refuerzo se situase una vez que los niños han alcanzado la edad escolar. Además, esto presenta la ventaja de que todos los que necesiten un año extra puedan ser obligados a tomarlo.

Por tanto, el ministerio mantiene con firmeza que, como regla general, debe establecerse un año de refuerzo en la escuela de 9 años de duración en los distritos bilingües. Esto significa que la meta para los 3 primeros años de escolarización obligatoria se alcanzará después de 4 años de escolarización —o bien que se alcanzará el objetivo de la escuela primaria de 6 años de duración en 7 años. Este ordenamiento también se traducirá en que el último año de la escuela secundaria será un décimo curso voluntario, tal y como se formula en la ley de 10 de abril 1959. En consecuencia, no se puede obligar a los alumnos a cursar este último año; y ellos podrían solicitar la salida de la escuela según las reglas en vigor para la escuela obligatoria de 9 años de duración. Sin embargo, para alcanzar la competencia de la escuela de 9 años de duración podría ser necesario que los alumnos tomaran ese curso adicional voluntario.

Los estudiantes en los distritos idiomáticamente mixtos que utilicen 10 años para alcanzar la competencia de la escuela de 9 años de duración, deben tener las mismas oportunidades que el resto de los estudiantes para completar y continuar su formación con un curso escolar voluntario. Estos alumnos deben recibir la oferta de formación normalmente establecida para el décimo curso voluntario en el undécimo curso escolar. Lo que realmente sucedería entonces sería un aplazamiento de un año en el programa de formación, tal y como está formulado en la ley de la escuela primaria.

Según este programa, la primera clase será una clase de preparación que hará énfasis en la adaptación a la escuela después de los métodos utilizados en la guardería, y con la primera introducción al noruego hablado siguiendo los métodos modernos de enseñanza de idiomas. Un supuesto de este programa es que los primeros aprendizajes en la lectura y los primeros ejercicios lingüísticos en la escritura se impartirán en sami. En este período escolar, el noruego recibe el mismo tratamiento que el primer idioma extranjero en los períodos posteriores de la escuela ordinaria. Del mismo modo que el noruego es el punto de partida para la formación escolar en idiomas extranjeros en nuestro país, el sami debe ser punto de partida para los alumnos samihablantes si es que sus padres lo desean.

El objetivo de la enseñanza del noruego en los primeros 7 años debe ser llevar a los alumnos al nivel general en la materia que alcanzan los alumnos en la escuela infantil de 6 años de duración. Mientras tanto, aquellos que lo deseen tienen la oportunidad de profundizar en las competencias en sami, tanto oralmente como por escrito, más allá de la exigencia mínima establecida para pasar a la enseñanza del noruego. En consecuencia, debe proporcionarse un espacio para la lengua sami en la escuela infantil de 6 años de duración, adicional a las horas de noruego, de manera que los alumnos puedan obtener formación en sami además del año adicional que, de hecho, será obligatorio para todos.

Después de una valoración global, el ministerio ha determinado los siguientes objetivos especiales para los distritos idiomáticamente mixtos:

1. Introducción de un año de refuerzo para los municipios que pudieran desearlo, de manera que la escuela infantil de 6 años de duración se extienda durante 7 años.

[39]

2. Derogación del ordenamiento de las transiciones escolares para posibilitar la ampliación del tiempo escolar hasta el programa mínimo que exige la escuela de 9 años de duración.

3. Ampliación del horario escolar, de manera que se produzca el ordenamiento práctico más adecuado de los viajes domésticos durante el año escolar, en el caso de los alum-

nos de los internados.

4. Aprobación de una mejor distribución de los grupos en la escuela primaria que la que ordinariamente se recomienda en cuanto al número de alumnos, para posibilitar una formación idiomática más individual (sami-noruego).

5. Aprobación de horas de trabajo en equipo en determinadas materias en la escuela primaria.

6. Aprobación de la división de la clase en 2 grupos para la enseñanza de idioma, en aquellas escuelas primarias donde la situación idiomática de los alumnos lo recomiende.

Para que estas medidas especiales puedan garantizar el nivel en la escuela primaria de forma adecuada, su segundo ciclo debería poder organizarse, en general, de la forma habitual, también en los distritos idiomáticamente mixtos. El ministerio considera igualmente que debe ser posible desviarse de las normas que regulan el tamaño de los grupos escolares en los ciclos superiores, allí donde la situación lo aconseje. El ministerio juzga natural la existencia de una rama para la actividad del reno en el último año del segundo ciclo de la escuela primaria en este distrito, del mismo modo que existen ramas de agricultura, pesca y marina mercante en los distritos en los que estas actividades empresariales lo exigen. Por otra parte, una rama para la actividad del reno ya está en marcha en Karasjok.



Se da por supuesto que la enseñanza oral y escrita en sami se podrá ampliar en el segundo ciclo de la escuela primaria, para aquellos que lo deseen. El ministerio considera que los estudiantes hablantes de sami deberán ser eximidos de aprender dos formas de noruego<sup>76</sup>. En el sistema escolar noruego hay normalmente un idioma principal y un idioma secundario. En los distritos idiomáticamente mixtos, el Sami debe poder ser idioma secundario y sustituir por completo las exigencias ordinarias de estudiar un idioma secundario. Los alumnos deberían también tener la posibilidad de elegir el sami como idioma principal escrito en la escuela. En la práctica, esto implica que desaparece la enseñanza del *nynorsk* en el segundo ciclo de la escuela primaria para aquellos alumnos que deseen continuar con la enseñanza del sami. El ministerio considera que este régimen es mejor que suprimir alguno de los idiomas extranjeros en la escuela (inglés—alemán) para dejar sitio a la enseñanza del uso escrito del sami en el segundo ciclo de la escuela primaria.

Como antes se ha indicado, los alumnos de los distritos idiomáticamente mixtos que hayan alcanzado la competencia exigida en la escuela de 9 años de duración tendrán el mismo derecho de acceso a las escuelas.

ordinarias de formación profesional en Finnmark.

La cuestión de la creación de un bachillerato propio o de una línea propia de estudios de bachillerato para la población samihablante se ha planteado desde diversos sectores. El punto de vista adoptado por el ministerio para la confección de la escuela de 9 años de duración y la posibilidad de una enseñanza sami (*sic.: samisk opplæring*) en ella, coloca la cuestión de un bachillerato especial sami en otra posición, en opinión del ministerio. En todo el diseño de la escuela obligatoria se juega con el supuesto de que los objetivos especiales que se proponen para los distritos idiomáticamente mixtos llevarán a los estudiantes a alcanzar la meta fijada en la escuela de 9 años de duración. Por tanto, los alumnos podrán competir para la admisión en el bachillerato en igualdad con los alumnos de otros distritos. Para los distritos de los que aquí se trata, el instituto de Alta será el más adecuado, pero también puede haber jóvenes que naturalmente deseen poder optar a la formación de bachillerato en Kirkenes y Hammerfest. En el comunicado del Parlamento sobre la construcción de institutos de bachillerato, estos 3 lugares son los señalados para estas enseñanzas. En caso de que la necesidad fuera mayor en el futuro de lo que se supone en los planes actuales, puede considerarse localizar un cuarto instituto de bachillerato. En tal caso, Karasjok podría ser un lugar natural para

<sup>76</sup> Es decir, [Bokmål y Nynorsk](#).

las clases de bachillerato en conexión con el resto del sistema escolar situado en la localidad. El ministerio volverá sobre esta cuestión en la medida en que la implantación de la escuela de 9 años de duración conduzca a la necesidad de ampliar la capacidad para el bachillerato en Finnmark.

Del régimen de la enseñanza obligatoria se deduce que en el bachillerato también deberá ofrecerse la posibilidad de una enseñanza en lengua y cultura samis. Los estudiantes que lo deseen deben tener la oportunidad de sustituir el idioma secundario por el sami como lo hicieron en la escuela primaria. Además, cada estudiante debe tener la oportunidad de usar el sami como idioma principal de escritura en el bachillerato. La elección de la lengua sami como idioma secundario y la elección como idioma principal de escritura, debería poder ofrecer una competencia en los estudios completa en igualdad de condiciones con otros certificados de bachillerato.

El ministerio considera que lo más adecuado y lo más práctico sería poder ofrecer a los alumnos de bachillerato acceso a la enseñanza en lengua y cultura sami concentrando esta enseñanza en un solo centro. Se supone que lo natural sería pretender que esto se llevase a cabo en el instituto de Alta.

Un problema que está en estrecha relación con el planteamiento de principio de la

enseñanza en todos los niveles es la formación del profesorado para los distritos idiomáticamente mixtos. El ministerio considera que se debe estimular a los jóvenes de los distritos samihablantes a formarse como docentes. En la escuela de magisterio de Tromsø debe continuar ofreciéndose la posibilidad de obtener formación en lengua sami para asegurar el contacto con los alumnos sami-hablantes. La formación docente también podría reforzarse al mantenerse la escuela de magisterio de Tromsø vinculada a sus maestros en prácticas por medio de formación profesional en sami y a través de la experiencia práctica obtenida en los distritos idiomáticamente mixtos. Los aspirantes a maestro competentes en sami o aquellos que obtengan formación en sami en la escuela de magisterio, deben realizar una parte de su aprendizaje práctico en escuelas de los distritos idiomáticamente mixtos, por ejemplo en Karasjok o Kautokeino.

[40]

La formación que se imparte en la escuela de magisterio de Tromsø no será suficiente para formar a docentes de lengua sami ni en la escuela primaria ni en las escuelas secundarias. La formación adicional que los maestros deben obtener para poder enseñar lengua y cultura samis debe tener lugar en el programa universitario.

Por el momento, es razonable pensar que esta enseñanza se ofertará en la Universidad de Oslo, donde se encuentran las plantillas docentes que pueden hacerse cargo de esta tarea. Más adelante puede ser posible ofertar esa formación en Tromsø, cf. Declaración Estatal número 91, de 1961-62.

El ministerio ha ofrecido a los maestros que deseen estudiar el primer ciclo universitario de sami de la Universidad de Oslo una asignación económica especial durante el tiempo de estudio. En el curso escolar 1962-63, 11 maestros están a punto de obtener ese diploma de primer ciclo. Los maestros obtienen una beca completa durante el curso escolar. La condición para obtener esta asignación económica es que los maestros se vinculen al servicio en las escuelas de los distritos idiomáticamente mixtos durante 5 años después de haber completado su formación. El ministerio considera que esta medida es la solución más efectiva al problema de la fuerza docente en los distritos idiomáticamente mixtos, y continuará estimulando a los maestros a tomar esta formación.

Sobre la base de las directrices fundamentales en relación con las medidas especiales a tomar en los distritos idiomáticamente mixtos, se establece como función del Consejo Escolar de la escuela primaria responsabilizarse de confeccionar un programa práctico y más detallado en los municipios correspondientes.

El Ministerio no se pronuncia sobre el Consejo Escolar para la región interior de Finnmark, suponiendo que los municipios de esta región deseen tener tal órgano. Por otra parte, los asuntos escolares deben tratarse de la forma habitual por el consejo de expertos del Ministerio.

La propuesta de instituir un psicólogo escolar especial y un orientador profesional para la región interior de Finnmark ha sido valorada por el Ministerio como no pertinente en relación con las disposiciones de la vigente legislación en materia de escuela primaria, y en relación con la organización de la plantilla docente en el ciclo escolar de nueve años.

Según la legislación sobre la escuela primaria, los municipios pueden crear puestos de psicólogo escolar con el reembolso del 50% a cargo del estado. El Ministerio considera que los municipios de la región interior de Finnmark deben utilizar esta posibilidad que la ley les concede.

En relación con el orientador profesional especial, el Ministerio sostiene que la función de orientación y consejo en cada escuela secundaria cubrirá esta necesidad. Además de la función de orientación que cada maestro de la escuela secundaria tiene la responsabilidad de ofrecer, la escuela puede obtener ayuda del servicio de empleo del distrito. El Ministerio considera que hay una creciente necesidad de reforzar la oficina del director escolar, de manera que pueda contribuir de

forma especial a la realización de las medidas especiales referidas en esta declaración. También será necesario ampliar la función de inspección.

El Ministerio también hará hincapié en la importancia de dejar resuelto el problema de los libros de texto y los materiales didácticos. La enseñanza en la lengua y la cultura samis exige soluciones específicas a disposición del maestro. El Ministerio hace esta consideración en un plano diferente al de los remedios que ya pone en práctica cada escuela, y que no tienen nada que ver con el carácter monolingüe, bilingüe o trilingüe del entorno. Al valorar los medios especiales en el contexto de la situación lingüística, la herramienta más importante será la existencia de algunos libros de texto fundamentales.

Hoy en día se dispone de un abecedario, un catecismo y una historia bíblica con el texto en sami y en noruego (texto doble). Además, la edición de un libro de salmos en sami y de un libro de lectura para el tercer curso se encuentra en prensa. Esta selección de libros de texto no es suficiente ni para la enseñanza de la lectura, ni para la enseñanza del idioma, ni para la difusión de la cultura sami.

En primer lugar, existe la necesidad de contar con libros para el aprendizaje inicial en sami y matemáticas, cuadernillos para el aprendizaje idiomático del sami, y textos en sami que incluyan aprendizajes del entorno

local, literatura, historia de la cultura, y material de orientación. Para el presupuesto económico de 1963, el Ministerio ha propuesto la concesión de 75000 coronas para la promoción de la enseñanza en sami.

La línea seguida hasta ahora con esos libros escritos en dos idiomas habrá contribuido sin duda al trabajo escolar en los distritos idiomáticamente mixtos. Esos libros continuarán siendo útiles para los maestros que no dominen el sami como lengua escolar. Si es que la primera enseñanza ha de producirse en sami, y si es que el idioma y la cultura samis han de reforzar su posición en el programa de enseñanza, entonces los libros de texto escritos en dos idiomas no tendrán ya el mismo valor. En este contexto, el punto de vista del Ministerio es que es más importante confeccionar los libros de texto fundamentales en lengua sami y con contenidos samis, que traducir los libros noruegos al sami en esas materias fundamentales.

Por lo demás, los alumnos samihablantes podrán estudiar en noruego la literatura noruega, la historia, las ciencias sociales y el material de orientación, al alcanzar el momento del ciclo escolar en el que el idioma noruego se haya convertido ya en una herramienta útil para la asimilación del conocimiento. Cuando tenga lugar en la escuela la enseñanza idiomática del sami, la consecuencia natural será confeccionar los libros de ni-

vel inicial en sami y sobre la base del entorno sami, como lo están los libros de noruego para los estudiantes hablantes de noruego. En todo caso, no habrá ningún motivo para abandonar los métodos de aprendizaje idiomático modernos y reconocidos, puesto que, para los niños hablantes de sami, el noruego es la primera lengua extranjera. Los libros de nivel inicial en noruego se utilizarán, por lo demás, tal como existen hoy en día, una vez que la lengua noruega haya sido adquirida oralmente, y los alumnos samihablantes hayan llegado al punto en el que la primera formación en una lengua extranjera pueda realizarse con libros de texto.

[41]

El Ministerio desea subrayar que aquí no se toma partido por un programa metodológico determinado, o por soluciones determinadas para los problemas escolares prácticos que se irán planteando como medidas a implementar. El Ministerio sostiene que los problemas especiales en el conjunto de la formación escolar en los distritos idiomáticamente mixtos demandarán investigación y estudio, orientados a encontrar los mejores métodos y medios de enseñanza.

Los principios fundamentales que aquí se presentan servirán como directrices para el Consejo Escolar de enseñanza primaria, el Consejo de Investigación y el Instituto Pedagógico Universitario, en lo que respecta

a los trabajos futuros con estas cuestiones. El trabajo en este sector queda caracterizado, en todo caso, por lo dicho más arriba en esta declaración, de manera que el Ministerio estimulará la continuidad de las tareas relacionadas con estas cuestiones.

Vinculada a las medidas escolares para los distritos idiomáticamente mixtos de Finnmark, se encuentra la cuestión de la construcción de escuelas para alumnos samihablantes, emprendida por las regiones de Tromsø y Nordland. El traslado de la escuela sami a Hattfjelldal para las regiones de Tromsø, Nordland, Trøndelag y Hedmark, se ha planteado como un asunto especial ante el Ministerio. No ha habido previamente una toma de posición ante la ubicación definitiva de la escuela sami para los samis de las regiones centrales y meridionales de Noruega. Hattfjelldal es una ubicación escolar provisional. Las declaraciones presentadas en este caso por las partes interesadas muestran con claridad que hay intereses en conflicto. Por tanto, no hay ninguna ubicación escolar en la que las partes hayan encontrado un lugar común. Grupos de tamaño similar se mantienen en Hattfjelldal y Snåsa como ubicaciones escolares para los samis que trabajan en el reno. El Ministerio sostiene que las medidas especiales que se implementarán en Finnmark con objeto de alcan-

zar la igualdad para la población samihablante, deberían también adaptarse a las poblaciones samihablantes de las regiones centrales y meridionales de Noruega, en tanto se considere necesario. El Consejo Escolar de la escuela primaria podría valorar en cualquier momento los planes concretos y medidas prácticas apropiadas.

Cuando se trata de la ubicación escolar de los hijos de los samis que se dedican al reno en las regiones de Trøndelag y Hedmark —y eventualmente, también, en algunos lugares determinados de la región de Nordland—, el Ministerio ha concluido que deben tener la oportunidad de solicitar plaza en el municipio de Snåsa. Ese lugar se ubica en el centro de estas regiones. El ayuntamiento de Snåsa se ha mostrado dispuesto a preparar su sistema escolar con el fin de satisfacer las necesidades del ciclo escolar de nueve cursos. En Snåsa, la cantidad de alumnos propios para un ciclo de nueve años es muy escasa. El ayuntamiento de Snåsa da la bienvenida a los niños de los samis que se dedican al reno, lo que supondría un refuerzo de esa cantidad. El municipio ha ofrecido un sitio de disposición gratuita, y la construcción de la escuela y de las plazas de internado se emprendería con un contrato propio entre el ayuntamiento y el Ministerio. Se trabaja con el supuesto de que en la escuela se programará una rama para la industria del reno.

El Comité Sami ha tomado en consideración la cuestión de ofrecer nuevas instruccio-

nes para el uso de la lengua sami en la escuela. En relación con esto, el Ministerio indica que, en la Ley de 10 de abril de 1959 sobre la escuela primaria, se establece que el sami puede utilizarse como lengua vehicular en la escuela, según la decisión del Ministerio. Por lo tanto, el Ministerio considera derogada la norma de 1898, y, una vez que el programa de enseñanza que se plantea aquí esté ya en curso, el Ministerio no considera necesario dar nuevas instrucciones.

En relación con la cuestión de la gestión de los internados escolares, el director escolar de Finnmark ha señalado que mucha gente opina que los ayuntamientos deben hacerse cargo de ellos y gestionarlos con subsidios del estado. Esto está en concordancia con la opinión general acerca de la construcción de escuelas en el país. El Ministerio trabajará en el futuro sobre esta cuestión, en consejo con los ayuntamientos interesados. De lo que se trata aquí es de encontrar un ordenamiento que asegure un buen estándar en los internados.

El Comité propone un ordenamiento propio de becas para la juventud sami. El Ministerio de Iglesia y Enseñanza sostiene que el ordenamiento debe continuar siendo tal, que todos los jóvenes noruegos sean iguales ante el reparto de las becas. El Ministerio es consciente de que los jóvenes samis, igual que otros jóvenes, deben hacer a menudo largas distancias y viajar fuera del hogar durante el

ciclo escolar. Con el reparto de becas se tienen en cuenta los gastos adicionales de los estudiantes desplazados. Por otra parte hay que mencionar que se ha constituido

una comisión para examinar la cuestión relacionada con el ordenamiento de las becas y los préstamos que se conceden a estudiantes y alumnos en edad escolar.

Puntos de retorno a:  
La mención de esta  
Declaración en el  
diálogo de Anton y  
Edel  
142  
La pieza *Bokmål* y  
*Nynorsk*  
205

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)





## ***Skog, Meahcci, Duottar***

En la palabra compuesta *skoggrunn*, *skog* (bosque) se refiere, en el caso de [Finnmark], al bosque bajo y a la tundra. En Sami, los equivalentes más aproximados son: *meahcci* y *duottar*. Ambas palabras se refieren al vasto territorio, cerrado en [Finnmark] a la propiedad privada, por el que transitan las rutas de los pastores de renos. Ese territorio es explotado también de formas diversas —especialmente por las personas de las sociedades locales— bajo regulaciones específicas de conservación ecológica. Como en cualquier otro lugar, existe una permanente discusión sobre la validez de esas regulaciones fijadas generalmente por agentes <expertos> ajenos a las poblaciones locales, y una dinámica constante de transgresión y vigilancia. Esas actividades de explotación se centran en los recursos pesqueros de los lagos y los ríos, y en la caza menor y mayor; pero también se extienden a muchos otros aprovechamientos más o menos estacionales, como la recogida de camemoros (*luopmánat*) en verano, o el aprovisionamiento de leña para el largo invierno. Del sustantivo *meahcci* deriva, en sami, el verbo *meahcástit*, que significa *salir a realizar cualquiera de esas actividades*. El peso real del *meahcástit* en las economías domésticas es muy variable, dependiendo de las familias y también de la época del año. Es muy difícil estimarlo cuantitativamente. Por ejemplo, al visitar cualquier hogar en [Guovdageaidnu] es muy probable que encuentres bienes de consumo —empezando por la leña en invierno— que han sido obtenidos *meahcásteamin*. Puede afirmarse que, en términos generales, ese peso es mayor en las familias con menos miembros empleados en puestos del sector servicios, aunque ha de tenerse en cuenta que la mixtura ocupacional de los núcleos domésticos —y de algunas personas— es una característica muy importante de estas poblaciones, y desde luego, también de la población de [Guovdageaidnu]. *Meahcástit* ha experimentado una transformación en las últimas décadas, con la notable terciarización de la estructura ocupacional. La mayor parte de esas actividades se han resignificado, pasando de ser importantes medios productivos o complementos esenciales de la producción, a ser formas de ocio para muchas personas. Con todo, esa transición no es un cambio del blanco al negro, pues

la preservación del significado productivo de estas actividades es evidente hoy en día, incluso si los motivos fundamentales para desempeñarlas son el ocio o el esparcimiento.

Cuando los hablantes de Sami definen *meahcci*, es frecuente escucharles decir que se trata del lugar en el que <ya no hay casas>, en el que <ya no habitan personas>; lo que no quiere decir de ninguna manera que sea un lugar despoblado. Por ejemplo, *meahcci* está constantemente ocupado por los pastores de renos, parte de cuyas familias pueden tras-



*Una vista aérea de meahcci en Finnmark. Fines de verano de 2007*

ladarse con sus tiendas (*lávut*, *goađit*), en unidades sociales que constituyen hogares trashumantes (*báikedoalut*). Esto sucede especialmente durante la trashumancia de primavera y otoño. Igualmente, *meahcci* es una dinámica geografía local, en la que se despliegan las actividades mencionadas del *meah-*

*cásteapmi*, y en la que cada enclave preciso tiene su topónimo (Andreassen 2004, Helander 1991, 2007, 2008, Sámi dieđalaš áigečála 1994). Teniendo estas indicaciones en mente, la palabra *meahcci* podría traducirse como *campo* en nuestra expresión *ir al campo*, o *monte* en *ir al monte*, un territorio designado de forma general que se opone al enclave urbanizado y residencial habitual. La palabra *duottar* se puede usar ocasionalmente como



*Detalle de esa misma tierra, en la misma época*

sinónimo de *meahcci*, pero su significación moderna responde más específicamente al descriptor geobotánico *tundra*. Se supone que esta forma —*tundra*—, común para la práctica totalidad de las lenguas del tronco indoeuropeo, es precisamente una transformación fonética de la forma

*duottar* o de sus antecesoras en Sami o análogas en otras lenguas del tronco finougrio. En Sami no se usa generalmente un verbo derivado del sustantivo *duottar*, es decir, no se usa para *duottar* una forma verbal análoga a *meahcástit*, derivada del sustantivo *meahcci*. En mi opinión, ésta es una prueba definitiva de que *duottar* no contiene el inmenso rango de matices activos y prácticos que sí contiene el sustantivo *meahcci*.



*Una cabaña de pastores de renos en [Guovdageaidnu], febrero de 2004*

Como sucede en la mayor parte de los lugares tenidos por <indígenas> donde se han experimentado históricamente procesos de colonización, la pugna por los derechos sobre las aguas y las tierras ha sido y es, en [Sápmi], vigorosa. *Meahcci* es, en este contexto, un importante objeto de

elaboración política. Igualmente lo es en el plano más local de los usos concretos del territorio, en el que los diversos agentes implicados muestran diversos intereses en relación con sus posiciones ocupacionales y sus necesidades económicas.

En 1993, el estado de [Noruega] vendió las tierras y las aguas de la región de [Finnmark] a la empresa pública *Statskog* (literalmente, *Bosques del Estado*), traspasándole de este modo su gestión bajo la condición de la preservación comunal de sus usos, y la prohibición de su venta a manos privadas. Los problemas derivados de la dudosa legitimidad de los derechos de propiedad del estado sobre esos territorios cobraron una forma jurídica crecientemente nítida durante los años siguientes, en los que el estado decidió abrir el debate sobre el estatuto de propiedad de las tierras y aguas de [Finnmark]. Así se cumplía una de las aspiraciones históricas fundamentales de los agentes etnopolíticos en [Sápmi]. El resultado de ese proceso fue la promulgación de la [Ley de Finnmark](#) (*Finnmarkslov*) el 17 de junio de 2005.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de  
retorno a:

Los  
compromisos  
de la  
*Verddevuohta...*  
813  
¿Dónde está la  
frontera?  
223



## La Ley de Finnmark (17 de junio de 2005)

El 4 de abril de 2003, el Ministro de Justicia en [Oslo] y la Ministra para Asuntos Samis en [Deatnu] hablaron simultáneamente ante la prensa para hacer pública la propuesta gubernamental de la Ley de Finnmark. Se trataba de una propuesta histórica, en la que por primera vez el gobierno del Estado Noruego ofrecería una solución al estatuto jurídico de propiedad y administración de las tierras y las aguas de la región de [Finnmark], tomando en consideración la <cultura sami>. La excepcionalidad consistía en que el texto legal tendría que tener en cuenta el marco del derecho internacional, y la condición <sami> de parte de la población del territorio.

Para cualquier persona que se identifique como <sami> y para los gobiernos que han gestionado sus asuntos, [Finnmark] <sup>228</sup> no es [Sápmi], sino un territorio muy limitado de [Sápmi]. Esta Ley se ocuparía solamente de una región de [Noruega] —la más septentrional—, aunque, por ejemplo, la imagen territorial del Parlamento Sami de Noruega, sus distritos electorales y el reclutamiento de sus votantes en el censo, se extiende a todo el territorio del estado; y aunque, desde 1956, el Consejo Sami Nórdico había venido trabajando para un ethnos <pan-sami> en los cuatro estados de [Noruega], [Suecia], [Finlandia] y [Rusia]. Sin embargo, el histórico estatuto de prohibición de tenencia de tierras en régimen privado en la región de [Finnmark], transformado en 1993 en propiedad del conjunto indiviso de las tierras por parte de la empresa pública *Statskog*, hacía posible la invención de un régimen público de tenencia sin tener que recurrir a un complejo y costoso proceso de expropiaciones; y a una impracticable solución internacional.

Independientemente de los extensos imaginarios territoriales asociados a la palabra [Sápmi], y de sus parciales realizaciones etnopolíticas en los parlamentos nacionales de [Noruega], [Suecia] y [Finlandia], y en los órganos supranacionales, la promulgación de la Ley de Finnmark fue sin duda un paso fundamental en la objetivación territorial del ethnos <sami> para el Estado Noruego. La Ley de Finnmark se convirtió igualmente en referencia internacional de los logros de los <pueblos indígenas> en sus históricas reivindicaciones territoriales. Cuando la Ley de Finnmark

fue finalmente promulgada, habían transcurrido casi cincuenta años desde la publicación de la "Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami". En ella, el <sup>370</sup>Comité expresaba la necesidad de "considerar seriamente la introducción de restricciones a la compra de tierras" en la región para "preservar el carácter sami de los municipios del interior" (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:33). Expresamente, el Comité recomendaba que, en caso de venta de tierras, los gobiernos municipales "fueran oídos, o que las decisiones estuvieran radicadas en una instancia central estatal en Finnmark, o bien que la decisión de venta [...] de tierras del Estado fuera tomada en la Comisión Ministerial de Venta de Tierras" (*Ibid.*: 33-34). Y, especialmente en relación con la actividad del reno, aconsejaba tomar medidas para "impedir la venta de tierras estatales que dañase los territorios de pastos" (*Ibid.* 1959:34).

**Estas recomendaciones** fueron inspiradas en parte por la opinión expresada en la reunión de la Junta Directiva del Consejo Sami de Finnmark (*Samisk Råd for Finnmark*), celebrada entre el 27 y el 29 de marzo de 1956, y recogida en el acta bajo el caso 8/1956:

Los samis viven con la segura convicción de que la tundra y los cabos y las islas fuera de la costa, sobre las que han tenido un derecho de uso desde tiempo inmemorial, no han sido propiedad sin dueño, sino que han pertenecido a los samis. El grupo social en la comunidad sami se ha considerado el único legitimado para el uso de estas áreas sobre la base del derecho de uso consuetudinario, porque son los samis quienes principalmente han utilizado y, en parte, habitado estas áreas desde los tiempos más tempranos hasta hoy. Este derecho de uso no pertenece solamente a los samis que trabajan en la industria del reno, sino también a los samis que, a través de un largo tiempo, se han procurado el sustento en estas áreas por medio de la caza, la pesca y el ganado.

Por tanto, la opinión sami es que el estado no tiene derecho a disponer sin más de esas áreas, sin tomar en consideración los derechos de los samis. Esto vale tanto para la tundra con sus correspondientes aguas, como para los acuíferos, los cabos y los archipiélagos en el océano del Norte de Noruega.

Entretanto debe aclararse la cuestión del alcance de los derechos de los samis a utilizar estas áreas, con plena consideración de eventuales actividades relacionadas con la minería, la regulación de acuíferos, las acciones industriales, la explotación de bosques, y la caza y pesca deportiva.

La situación actual es que, a medida que la industrialización y el flujo turístico erosionan las áreas samis, las áreas donde los samis se procuran su sustento se estrechan constantemente, al tiempo que la población crece. La consecuencia es que las viejas actividades se malogran o que los viejos recursos naturales se exponen a la sobreexplotación.

Por tanto, se considera justo el pago de una tasa por la actividad industrial, las regulaciones de los acuíferos, la explotación de los bosques, y la caza y la pesca deportiva, que debería destinarse a un fondo sami.

En relación con lo expuesto, el Consejo Sami de Finnmark desea solicitar al gobierno del estado que establezca por ley que el aprovechamiento de estas áreas deba reservarse



preferencialmente para los samis que se dedican a la industria del reno, y también, en algún grado, para la población que habita en los valles fluviales.

Para estudiar estas cuestiones, y para llegar a una propuesta de ley, debe instaurarse lo antes posible una comisión estatal en la que los samis estén bien representados.

*KUD 1959:34*

En la sesión plenaria del Parlamento Sami de Noruega, iniciada el 20 de mayo 2003, se debatió la propuesta gubernamental de la Ley de Finnmark, caso 21/03 del orden de sesiones<sup>77</sup>. El debate parlamentario, al que también fue invitado a hablar el presidente del Parlamento Noruego, concluyó el 23 de mayo. Por 34 votos a favor y 3 en contra se aprobó que la propuesta fuera rechazada y devuelta al Gobierno Noruego para su ulterior reelaboración.

El parlamentario del Partido de la Derecha por el Distrito Electoral de Alta Tormod Bartholdsen, había elevado a su vez sin éxito una propuesta conjunta con el parlamentario Per A. Bæhr, representante por la Lista de los Pastores Trashumantes de Renos del Distrito de Guovdageaidnu, para la aceptación del texto gubernamental. Ambos votaron en contra de la propuesta que finalmente fue aprobada por el Parlamento Sami. El tercer voto en contra fue el del parlamentario Isak Mathis O. Hætta, por la Lista de los *Dálonat*<sup>810</sup> del Distrito de Guovdageaidnu. Este voto no expresaba la aceptación del texto gubernamental, a su juicio muy sesgado en favor de los pastores trashumantes, sino un rechazo a la posición mayoritaria en el Parlamento Sami. En su opinión, el Parlamento Sami navegaba "en el mismo barco que el Gobierno Noruego" en cuanto a la aspiración de controlar a la población local —particularmente, la de [Guovdageaidnu]—, sin tener en cuenta los derechos tradicionales de explotación de la tundra y de las aguas de los "*dálonat*", de quienes en su primer discurso había declarado ser "los más antiguos portadores de la tradición", antes del desarrollo de la industria trashumante del reno en el siglo XVII.

---

<sup>77</sup> En concordancia con la composición de la Comisión Directiva de la Propiedad de Finnmark, establecida en la Propuesta de Ley (véase más abajo, parágrafo 7 del texto), también sería oído el Parlamento Regional de Finnmark.

La presentación de la *Propuesta de Ley* emitida por el Gobierno Noruego el 4 de abril de 2003 en la página *web* del Parlamento Sami iba precedida por el siguiente texto, firmado por el editor de la página John-Marcus Kuhmunen. En él daba el siguiente contexto histórico y jurídico para la *Propuesta*.

**[Texto del editor de la página *web* del Parlamento Sami, John-Marcus Kuhmunen:]**

**Fundamento**

En noviembre de 1978 el Parlamento Noruego decidió la regulación del acuífero de Alta-Kautokeino. Ello llevó a extensas protestas por parte de los samis y del círculo de las políticas ambientales. Se emprendió una campaña popular, y se realizaron varias manifestaciones y huelgas de hambre. Para satisfacer las demandas de los samis, el Gobierno instituyó en 1980 un Comisión de Derechos de los Samis con el mandato de investigar los derechos de los samis en relación con las tierras y las aguas. El primer informe fue presentado en 1984: *NOU 1984:18 Om Samenes rettsstilling*. Ahí se establecía la propuesta de elaborar una *Ley Sami*, que fue promulgada por el Parlamento Noruego en 1987. En el mismo proceso, en 1988 fue promulgado por el Parlamento Noruego el *Parágrafo §110a de la Constitución*. *En la Constitución se establece que los Gobiernos creen las condiciones* para que el grupo (*folkegruppe*) sami pueda asegurar y desarrollar su lengua, su cultura y su vida social. Una de las condiciones más importantes para hacer esto posible consiste en asegurar la base de recursos para la cultura sami y los usos económicos.

En 1990, Noruega ratificó la *Convención de la Organización Internacional del Trabajo, número 169, sobre pueblos indígenas y originarios en estados independientes* (*International Labour Organization 1989*). A través del desarrollo de convenciones internacionales sobre los pueblos indígenas, éstos han obtenido un creciente reconocimiento de sus derechos. Una consecuencia de este trabajo ha sido la ratificación, por parte de Noruega, de la Convención de la OIT, número 169. El punto de partida del Parlamento Sami es que la ratificación y la incorporación por parte de Noruega de las convenciones internacionales que afectan a los derechos de los pueblos indígenas, contribuirá a asegurar los derechos de las sociedades locales samis sobre los recursos naturales.

**La Ley de Finnmark**

El penúltimo informe de la Comisión de Derechos de los Samis, *Naturgrunlaget for Samisk kultur (Fundamentos de la naturaleza para la cultura sami)* (*NOU 1997:4*), contiene la propuesta de crear una ley que deberá regular los derechos de propiedad sobre las tierras y las aguas de Finnmark. El Parlamento Sami trató este informe en 1999, caso 32/99.

Seis años después de la publicación de la investigación, el viernes 4 de abril, el Gobierno presenta su propuesta de Ley de Finnmark, que regulará la administración de las tierras y las aguas. El ministro de justicia Odd Einar Dørum dice que el trabajo realizado por la Comisión de Derechos de los Samis no se ha tomado en consideración como fundamento para esa propuesta.

### **Materiales de base**

**La Comisión de Derechos de los Samis ha elaborado, entre otros, los siguientes informes:** *Costumbres samis y comprensiones del derecho –Material de base para La Comisión de Derechos de los Samis (NOU 2001:34), Fundamentos de la naturaleza para la cultura sami (NOU 1997:4), Derechos de tierras de los pueblos indígenas según el derecho internacional y el derecho extranjero –Material de base para la Comisión de Derechos de los Samis (NOU 1997:5).*

### **El tratamiento del Parlamento Sami de la propuesta de la Comisión de Derechos de los Samis**

[Aquí ofrece John-Marcus Kuhmunen un hipervínculo para acceder al caso 32/99 de libro de sesiones del Parlamento Sami. Es un documento de 140 páginas que recoge el debate parlamentario]

### **Llamada del Parlamento Sami al informador especial de Naciones Unidas para los derechos de los pueblos indígenas**

[Aquí ofrece John-Marcus Kuhmunen un hipervínculo para acceder al documento, en el que el Presidente del Parlamento Sami se dirige a don Rodolfo Stavenhagen, informándole de diversos asuntos relacionados con la situación en [Noruega], e invitándole a visitar el Parlamento Sami]

### **Otros materiales**

*Human Rights 2000 Annual Report on Norwegian Efforts to Promote Human Rights* (Utenriksdepartementet 2000)

*Base de datos con fuentes jurídicas en derechos de los samis*<sup>78</sup>

*Naciones Unidas (UN): Foro Permanente de Naciones Unidas para los asuntos de los Pueblos Indígenas:* Acceso en: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/>

*Norges Høyesterett:* Acceso en: <http://www.domstol.no/hoyesterett>

### **Sentencias actuales**

*Obtención de propiedad con arreglo a los usos antiguos (Juicio sobre la propiedad del bosque Svartsskog en Mandalen)*

---

<sup>78</sup> Aquí ofrece John-Marcus Kuhmunen un hipervínculo ya obsoleto. Una buena fuente sustitutiva de esa base de datos son los dos volúmenes con el título *Den nye sameretten* [El nuevo derecho sami] (NOU 2007:13).

[John-Marcus Kuhmunen da aquí un vínculo para acceder a la sentencia del Tribunal Supremo de 20 de octubre de 2005, en la que se falla a favor de los habitantes usuarios del bosque *Svartskog* y en contra del estado, en lo concerniente a los derechos de propiedad del bosque, situado en el valle Manndalen en el municipio de Kåfjord (Sam.: Gáivuotna), Tromsø. Esta sentencia fue modélica para las demandas que después cristalizaron en la Ley de Finnmark, en la medida en que el Tribunal Supremo establecía explícitamente su adecuación con el Derecho Internacional y la Convención de la OIT, número 169.]

### **Artículos de actualidad en las páginas *web* de la Radio Sami de la NRK**

[John-Marcus Kuhmunen da aquí vínculos para artículos con los siguientes títulos:]

- *La Derecha de Finnmark*<sup>79</sup> *contra la Ley de Finnmark*
- *La Ley de Finnmark – Conferencia de prensa en internet*
- *La Ley de Finnmark proporciona una Finnmark más apacible*
- *Ésta es la Ley de Finnmark*
- *La Ley de Finnmark cambia poco las cosas*
- *Listos para la batalla sobre el derecho a las tierras y los recursos naturales*

Ofrezco a continuación, a doble columna, el texto de la *Propuesta* gubernamental del 4 de abril de 2003 y el texto final de la Ley de Finnmark, que fue aprobado con la aceptación del Parlamento Sami el 17 de junio de 2005. Una lectura en paralelo de ambos textos permite obtener una imagen más precisa de los aspectos en negociación entre ambas piezas, y de los principales desajustes entre la visión de los agentes en el entorno del Gobierno Noruego y la visión de los agentes en el entorno del Parlamento Sami. En la columna de la izquierda se encuentra el texto de la *Propuesta* gubernamental de 2003. Los textos en color ■■■■ en esa columna de la izquierda han sido suprimidos en la columna de la derecha, donde se encuentra el texto final de la Ley de 2005. Los textos en color ■■■■ en la columna de la izquierda han cambiado de lugar en el texto final (columna de la derecha). Los textos en color ■■■■ en la columna de la derecha han sido añadidos.

\* \* \* \* \*

---

<sup>79</sup> Con esta denominación hay que leer aquí: *El Partido de la Derecha* [Høyres Parti].

Si no quieres leer a continuación la Ley de Finnmark, puntos de retorno a:

Una cronología...

715

Discurso del presidente del Parlamento Sami

260

El final de la Pieza *Skog, meahcci, duottar*

411

Los compromisos de la *verddevuohta...*

857

Bagatelas de la moralidad ordinaria...

1075

**Propuesta de "Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark)", de 4 de abril de 2003<sup>80</sup>**

**Capítulo 1. Consideraciones generales**

**§ 1. Objeto de la Ley**

El objeto de la Ley es establecer un marco jurídico para que las tierras y los recursos naturales en la región de Finnmark sean administrados de un modo equilibrado y ecológicamente sostenible, en las mejores condiciones para la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social, los habitantes de la región y, por lo demás, la comunidad.

**§ 2. Área de acción**

La Ley se aplica a los bienes inmuebles y el sistema hidrográfico, junto con los recursos naturales, en la región de Finnmark. En la línea de costa, la Ley se aplica hasta la marca marítima a la que se extiende el derecho de propiedad privada.

**Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark), de 17 de junio de 2005**

**Capítulo 1. Consideraciones generales**

**§ 1. Objeto de la Ley**

El objeto de la Ley es establecer un marco jurídico para que las tierras y los recursos naturales en la región de Finnmark sean administrados de un modo equilibrado y ecológicamente sostenible, en las mejores condiciones para los residentes en Finnmark, y especialmente como base para la cultura sami, la actividad del reno, el uso de la tundra, los usos económicos y la vida social.

**§ 2. Área de acción**

La Ley se aplica a los bienes inmuebles y el sistema hidrográfico, junto con los recursos naturales, en la región de Finnmark. En la línea de costa, la Ley se aplica hasta la marca marítima a la que se extiende el derecho de propiedad privada.

---

<sup>80</sup> Este texto fue obtenido de la página web del Parlamento Sami en los días posteriores a su presentación por los ministros del Gobierno Noruego.

### § 3. Relación con el Derecho Internacional

La Ley se aplicará en correspondencia con las reglas del derecho internacional sobre pueblos indígenas y minorías, y con las decisiones establecidas en los convenios con estados extranjeros sobre pesca en los tratados de frontera.

### § 4. Directrices para la administración del territorio utilizable [*utmark*]

El Parlamento Sami puede ofrecer directrices para juzgar las consecuencias que un uso modificado del territorio utilizable puede tener sobre la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social. Tanto las directrices como los cambios establecidos en ellas deberán ser reconocidos por el Ministerio.

En los casos en que se dé un uso modificado del territorio utilizable, los gobiernos estatal, regional y municipal, tomando como base las directrices del Parlamento Sami, valorarán la incidencia de ese cambio para la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social.

### § 3. Relación con el Derecho Internacional

La Ley es válida con las limitaciones que se siguen de la Convención de la OIT, número 169, sobre pueblos indígenas y pueblos originarios en estados independientes.

La Ley se aplicará en correspondencia con las reglas del derecho internacional sobre pueblos indígenas y minorías, y con las decisiones establecidas en los convenios con estados extranjeros sobre pesca en los tratados de frontera.

### § 4. Directrices del Parlamento Sami para los usos modificados del territorio utilizable [*utmark*]<sup>961</sup>

El Parlamento Sami puede ofrecer directrices para juzgar las consecuencias que un uso modificado del territorio utilizable puede tener sobre la cultura sami, la actividad del reno, el uso del territorio utilizable, los usos económicos y la vida social. Las directrices deberán ser reconocidas por el Ministerio.

En los casos en que se dé un uso modificado del territorio utilizable, los gobiernos estatal, regional y municipal, valorarán la incidencia de ese cambio para la cultura sami, la actividad del reno, el uso del territorio utilizable, los usos económicos y la vida social. Las líneas directrices del Parlamento Sami serán el fundamento para la valoración de los intereses samis según el primer punto.

**§ 5. Relaciones con el derecho vigente**

Esta Ley no realiza intervención alguna en los derechos **privados** o colectivos **que se asientan sobre** derechos adquiridos o antiguos usos.

Los **derechos de quienes practican la actividad sami del reno que están fundamentados como se indica más arriba, o con arreglo a la Ley de la Industria del Reno, no se ven restringidos por esta Ley.**

**Capítulo 2. La Propiedad de Finnmark****§ 6. Situación jurídica de la Propiedad de Finnmark**

La Propiedad de Finnmark (*Finnmárkkuo-**opmodat***<sup>81</sup>) es un sujeto jurídico propio con sede en Finnmark, que ha de administrar las tierras y los recursos naturales, etcétera, de los que es propietario en correspondencia con el objeto de la Ley y con las reglas que en ella se establecen.

<sup>81</sup> En Sami en el original en Noruego.

**§ 5. Relaciones con el derecho vigente**

Con un uso prolongado de las tierras y las aguas, los samis, colectiva e individualmente, se han creado derechos sobre el territorio de Finnmark.

Esta Ley no realiza intervención alguna en los derechos colectivos e **individuales que los samis y otros se han creado por medio de derechos adquiridos o antiguos usos. Esto vale también para los derechos que poseen quienes practican la Industria del Reno sobre tal fundamento o con arreglo a la Ley del Reno.**

**Para establecer el alcance y contenido de los derechos que los samis y otros se han creado por medio de derechos adquiridos o antiguos usos, o sobre otro fundamento, se fundará una comisión que deberá investigar los derechos sobre las tierras y las aguas de Finnmark, y un tribunal especial que decidirá sobre las dudas en relación con tales derechos, cf. capítulo 5.**

**Capítulo 2. La Propiedad de Finnmark****§ 6. Situación jurídica de la Propiedad de Finnmark**

La Propiedad de Finnmark (*Finnmárkkuo-**opmodat***) es un sujeto jurídico propio con sede en Finnmark, que ha de administrar las tierras y los recursos naturales, etcétera, de los que es propietario en correspondencia con el objeto de la Ley y con las reglas que en ella se establecen.

## § 7. Comisión Directiva de la Propiedad de Finnmark

La Propiedad de Finnmark está dirigida por una Comisión Directiva compuesta por **siete** personas.

El Parlamento Regional de Finnmark y el Parlamento Sami elegirán, cada uno de ellos, tres miembros con vice-miembros personales para cada uno de ellos. Tanto los miembros como sus vice-miembros residirán en Finnmark. Entre los miembros elegidos por el Parlamento Sami, al menos uno de ellos, y su correspondiente vice-miembro, serán representantes de la actividad del reno. Tanto en calidad de miembros como en calidad de vice-miembros, ambos órganos elegirán tanto a mujeres como a hombres. El órgano elegirá a los miembros y a los vice-miembros en su conjunto. Los empleados en la Propiedad de Finnmark, el interventor de la Propiedad de Finnmark, y los miembros y vice-miembros de su Comisión de Control, no son elegibles como miembros ni como vice-miembros de la Comisión Directiva.

**La Corona nombrará un miembro de la Comisión Directiva, con su vice-miembro personal. Éstos no tendrán derecho al voto en la Comisión.**

Los miembros y vice-miembros de la Comisión se nombran por un máximo de cuatro años desde el inicio de su mandato. Ninguno de ellos puede ser miembro de la Comisión por más de diez años en total.

## § 7. Comisión Directiva de la Propiedad de Finnmark

La Propiedad de Finnmark está dirigida por una Comisión Directiva compuesta por **seis** personas.

El Parlamento Regional de Finnmark y el Parlamento Sami elegirán, cada uno de ellos, tres miembros con vice-miembros personales para cada uno de ellos. Tanto los miembros como sus vice-miembros residirán en Finnmark. Entre los miembros elegidos por el Parlamento Sami, al menos uno de ellos, y su correspondiente vice-miembro, serán representantes de la actividad del reno. Tanto en calidad de miembros como en calidad de vice-miembros, ambos órganos elegirán tanto a mujeres como a hombres. El órgano elegirá a los miembros y a los vice-miembros en su conjunto. Los empleados en la Propiedad de Finnmark, el interventor de la Propiedad de Finnmark, y los miembros y vice-miembros de su Comisión de Control, no son elegibles como miembros ni como vice-miembros de la Comisión Directiva. Los miembros y vice-miembros de la Comisión se nombran por un máximo de cuatro años desde el inicio de su mandato. Ninguno de ellos puede ser miembro de la Comisión por más de diez años en total.



Los miembros y vice-miembros de la Comisión pueden ser destituidos por el órgano correspondiente que los ha nombrado. En este caso, el órgano elegirá de nuevo al conjunto de los miembros y vice-miembros.

Los miembros y vice-miembros tienen derecho de retirarse del cargo antes del cumplimiento del tiempo de servicio, cuando haya razones especiales para ello. A la Comisión Directiva y al órgano que ha hecho el correspondiente nombramiento se dará, en ese caso, justa notificación. El segundo punto del quinto párrafo es válido para estos casos.

La Comisión Directiva elegirá un Presidente y un Vicepresidente entre los miembros. Si ninguno de ellos alcanza la mayoría, el miembro de la Comisión Directiva será nombrado por el representante del Estado.

### **§ 8. Más sobre la representación proporcional**

La elección de los miembros y vice-miembros de la Comisión Directiva se hará de forma proporcional, como se indica en la Ley Municipal § 37, cuando al menos un miembro del órgano lo exija.

Puesto que, con arreglo a la representación proporcional, es necesario para cumplir tal exigencia que haya tanto mujeres como hombres entre los miembros y los vice-miembros, los candidatos del sexo subrepresentado subirán su posición en la lista menos votada de entre las listas que se

Los miembros y vice-miembros de la Comisión pueden ser destituidos por el órgano correspondiente que los ha nombrado. En este caso, el órgano elegirá de nuevo al conjunto de los miembros y vice-miembros.

Los miembros y vice-miembros tienen derecho de retirarse del cargo antes del cumplimiento del tiempo de servicio, cuando haya razones especiales para ello. A la Comisión Directiva y al órgano que ha hecho el correspondiente nombramiento se dará, en ese caso, justa notificación. El segundo punto del quinto párrafo es válido para estos casos.

La Comisión Directiva elegirá un Presidente y un Vicepresidente entre los miembros. Si ninguno de ellos alcanza la mayoría, el Parlamento Regional de Finnmark establecerá en los años impares y el Parlamento Sami en los años pares quien, de entre los seis miembros, será Presidente y Vicepresidente.

### **§ 8. Más sobre la representación proporcional**

La elección de los miembros y vice-miembros de la Comisión Directiva se hará de forma proporcional, como se indica en la Ley Municipal § 37, cuando al menos un miembro del órgano lo exija.

Puesto que, con arreglo a la representación proporcional, es necesario para cumplir tal exigencia que haya tanto mujeres como hombres entre los miembros y los vice-miembros, los candidatos del sexo subrepresentado subirán su posición en la lista menos votada de entre las listas que se han de

han de representar. En caso de empate de votos, se decidirá por sorteo la lista en la cual se habrá de producir ese ascenso de posición.

Puesto que, con arreglo a la representación proporcional en el Parlamento Sami, es necesario para cumplir tal exigencia que uno de los miembros y su correspondiente vice-miembro han de ser representantes de la actividad del reno, los representantes de tal actividad subirán su posición en la lista menos votada de entre las listas que se han de representar, y que incluyan tales candidatos. En caso de que no haya una lista que cumpla estas condiciones, se llevará al último puesto de la Comisión a los representantes de la actividad del reno de la lista más votada de entre las listas en las que se incluyan tales candidatos. En caso de empate de votos, se decidirá por sorteo cuál de las listas será considerada la más o la menos votada.

### **§ 9. Tareas de la Comisión Directiva y tramitación de expedientes**

La administración de la Propiedad de Finnmark pertenece a la Comisión Directiva. La Comisión velará por la organización correcta de las funciones. La Comisión establecerá, en la medida necesaria, planes, presupuesto, líneas directrices e instrucciones para el cumplimiento de las funciones. La Comisión implementará las investigaciones que estime necesarias para llevar a cabo sus funciones. Y lo hará cuando uno de sus miembros directivos lo pida.

representar. En caso de empate de votos, se decidirá por sorteo la lista en la cual se habrá de producir ese ascenso de posición.

Puesto que, con arreglo a la representación proporcional en el Parlamento Sami, es necesario para cumplir tal exigencia que uno de los miembros y su correspondiente vice-miembro han de ser representantes de la actividad del reno, los representantes de tal actividad subirán su posición en la lista menos votada de entre las listas que se han de representar, y que incluyan tales candidatos. En caso de que no haya una lista que cumpla estas condiciones, se llevará al último puesto de la Comisión a los representantes de la actividad del reno de la lista más votada de entre las listas en las que se incluyan tales candidatos. En caso de empate de votos, se decidirá por sorteo cuál de las listas será considerada la más o la menos votada.

### **§ 9. Tareas de la Comisión Directiva y tramitación de expedientes**

La administración de la Propiedad de Finnmark pertenece a la Comisión Directiva. La Comisión velará por la organización correcta de las funciones. La Comisión establecerá, en la medida necesaria, planes, presupuesto, líneas directrices e instrucciones para el cumplimiento de las funciones. La Comisión implementará las investigaciones que estime necesarias para llevar a cabo sus funciones. Y lo hará cuando uno de sus miembros directivos lo pida.

El Presidente de la Comisión Directiva velará para que los casos en curso se tramiten en la Comisión, y para que se convoquen reuniones de la Comisión de un modo adecuado y en un plazo razonable. Cualquier miembro directivo puede solicitar que la Comisión tramite determinados casos.

La Comisión tratará el caso a menos que el Presidente estime que puede presentarse por escrito o tramitarse por cualquier otro medio satisfactorio. Cualquier miembro de la Comisión puede solicitar una reunión de tramitación.

La Comisión puede tomar decisiones cuando al menos cinco de los miembros con derecho a voto se encuentren presentes. Las decisiones se adoptan por mayoría simple, a menos que se disponga lo contrario en el § 10.

En caso de empate de votos se considera que la decisión no ha sido tomada. Si el miembro de la Comisión designado por el Estado considera necesario para la operatividad de la Propiedad de Finnmark que se tome una decisión, podrá solicitar al Ministerio una determinación sobre el mismo. La decisión del Ministerio tendrá el mismo efecto que la decisión de la Comisión. No podrá haber apelación a la Corona.

La Comisión Directiva emitirá anualmente una memoria al Comité de Control de la actividad de la Propiedad de Finnmark. En la memoria se ofrecerá un informe especial sobre los cambios en el uso del territorio utilizable, así como una valoración de la

El Presidente de la Comisión Directiva velará para que los casos en curso se tramiten en la Comisión, y para que se convoquen reuniones de la Comisión de un modo adecuado y en un plazo razonable. Cualquier miembro directivo puede solicitar que la Comisión tramite determinados casos.

La Comisión tratará el caso a menos que el Presidente estime que puede presentarse por escrito o tramitarse por cualquier otro medio satisfactorio. Cualquier miembro de la Comisión puede solicitar una reunión de tramitación.

La Comisión puede tomar decisiones cuando al menos cinco de los miembros con derecho a voto se encuentren presentes. Las decisiones se adoptan por mayoría simple, a menos que se disponga lo contrario en el § 10. **En caso de empate el voto del presidente de la Comisión es decisorio.**

La Comisión Directiva emitirá anualmente una memoria al Comité de Control de la actividad de la Propiedad de Finnmark. En la memoria se ofrecerá un informe especial sobre los cambios en el uso del territorio utilizable, así como una valoración de la incidencia de

incidencia de esos cambios sobre la base natural de la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social.

La Comisión establecerá sus retribuciones. Las retribuciones serán cubiertas por la Propiedad de Finnmark.

#### **§ 10. Casos sobre un uso modificado del territorio utilizable, y etc.**

En los casos sobre un uso modificado del territorio utilizable, la Propiedad de Finnmark valorará la incidencia de esos cambios sobre la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social. Con arreglo al § 4, se tomará como base para tal valoración las líneas directrices del Parlamento Sami.

Cualquier decisión sobre un uso modificado del territorio utilizable exigirá **siempre** la adhesión de al menos cuatro miembros de la Comisión Directiva **con derecho a voto**, cuando la minoría, considerada en conjunto, haya fundamentado su postura tomando en consideración la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social, valorados con arreglo a las líneas directrices dadas por el Parlamento Sami. Si la mayoría no supera los cuatro miembros, el conjunto de la minoría puede solicitar que el caso sea presentado ante el Parlamento Sami, en el transcurso de

esos cambios sobre la base natural de la cultura sami, la actividad del reno, **el uso del territorio utilizable**, los usos económicos y la vida social.

La Comisión establecerá sus retribuciones. Las retribuciones serán cubiertas por la Propiedad de Finnmark.

#### **§ 10. Casos sobre un uso modificado del territorio utilizable y enajenación de la propiedad inmueble, etc.**

En los casos sobre un uso modificado del territorio utilizable, la Propiedad de Finnmark valorará la incidencia de esos cambios sobre la cultura sami, la actividad del reno, **el uso del territorio utilizable**, los usos económicos y la vida social. Con arreglo al § 4, se tomará como base para **la valoración de los intereses samis** las líneas directrices del Parlamento Sami, **según el primer punto**.

Cualquier decisión sobre un uso modificado del territorio utilizable exigirá la adhesión de al menos cuatro miembros de la Comisión Directiva, cuando la minoría, considerada en conjunto, haya fundamentado su postura tomando en consideración la cultura sami, la actividad del reno, **el uso del territorio utilizable**, los usos económicos y la vida social, valorados con arreglo a las líneas directrices dadas por el Parlamento Sami. Si la mayoría no supera los cuatro miembros, el conjunto de la minoría puede solicitar que el caso sea presentado ante el Parlamento Sami, en el transcurso de la reunión de la Comisión. Si el

la reunión de la Comisión. Si el Parlamento Sami no acepta la decisión de la mayoría o se abstiene de tramitar el caso en el tiempo adecuado, el conjunto de la mayoría en la Comisión puede solicitar que la Propiedad de Finnmark presente el caso ante la Corona, que decidirá sobre si la decisión ha de ser aceptada. La aceptación de la decisión tendrá el mismo efecto que la decisión de la Comisión.

Sólo la Comisión puede autorizar a empleados o a cualquier otra persona para llegar a una determinación sobre un uso modificado del territorio, siempre que al menos cuatro de los miembros de la Comisión voten a favor. Igualmente, es válido para este caso lo establecido hasta el cuarto punto del párrafo anterior.

Parlamento Sami no acepta la decisión de la mayoría o se abstiene de tramitar el caso en el tiempo adecuado, el conjunto de la mayoría en la Comisión puede solicitar que la Propiedad de Finnmark presente el caso ante la Corona, que decidirá sobre si la decisión ha de ser aceptada. La aceptación de la decisión tendrá el mismo efecto que la decisión de la Comisión.

Cuando una propuesta sobre un uso modificado del territorio utilizable que sólo afecte a Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger y Tana, o sólo afecte al resto de Finnmark, obtenga la adhesión de tres y sólo tres miembros de la Comisión Directiva, podrán los tres miembros de forma conjunta solicitar que el caso vuelva a ser tratado una vez más. En esta ocasión no participará el último miembro de la Comisión Directiva elegido por el Parlamento Regional de Finnmark cuando el asunto afecte a una modificación del uso del territorio utilizable en los municipios de Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, o Tana. Si el asunto sobre un uso modificado del territorio utilizable afecta al resto de Finnmark, no participará el último miembro de la Comisión Directiva elegido por el Parlamento Sami, de entre los que no representen a la actividad del reno. El caso se resolverá por mayoría simple. Cuando se llegue a una decisión de realizar un uso modificado del territorio utilizable con el apoyo de tres y sólo tres miembros de la Comisión Directiva, y, conjuntamente, la minoría fundamente su posición tomando en

consideración la cultura sami, la actividad del reno, el uso de la tundra, los usos económicos y la vida social, según la valoración establecida en las líneas directrices del Parlamento Sami, podrá la minoría, de forma conjunta, solicitar en el curso de la reunión de la Comisión Directiva que el asunto sea presentado ante el Parlamento Sami. El tercer y cuarto puntos del segundo párrafo se aplicarán en consecuencia.

El segundo y el tercer párrafos se aplicarán cuando se encomiende a empleados u otros decidir sobre un uso modificado del territorio utilizable.

Las disposiciones de este párrafo valen para los casos de venta y arrendamiento de tierras o para los derechos sobre las tierras, para la asignación de derechos especiales en relación con la explotación local de recursos renovables, y para la administración local de la caza y la pesca. Las disposiciones de este párrafo no valen para otros casos según el Capítulo 3.

Los párrafos primero a cuarto se aplicarán a casos sobre alienación y arrendamiento de tierras o para los derechos sobre las tierras. Las disposiciones de este párrafo no valen para otros casos según el Capítulo 3.

La decisión sobre alienación de propiedad inmueble fallada con el apoyo de menos de cuatro miembros de la Comisión Directiva, debe ser reconocida por el Parlamento Sami y el Parlamento Regional de Finnmark. El punto anterior no se aplicará a la alienación de propiedades que han sido particionadas en reparto público oficial y colocadas en área urbana en planes acordes con la Ley de Planificación Urbanística, ni a solares particionados sobre los que se ha construido.

### **§ 11. Asuntos que corresponden a la situación y la posición jurídica del trabajo de los empleados**

De entre los empleados de la Propiedad de

Finnmark, se elegirá un representante que se unirá a la Comisión Directiva de la Propiedad de Finnmark en el tratamiento de los asuntos correspondientes a la situación laboral o a la posición jurídica de los empleados. El representante de los empleados tendrá derecho a voz y a hacer propuestas, pero no derecho a voto.

El representante de los empleados no tendrá derecho a participar en los asuntos correspondientes a la preparación, por parte del empleador, de las negociaciones con los empleados, los conflictos laborales, los litigios con las organizaciones de trabajadores o la rescisión de los convenios colectivos.

## § 11. Representación

La Comisión representa hacia el exterior a la Propiedad de Finnmark y firma en nombre de su empresa.

La Comisión puede conceder a varios de los miembros de la Comisión o a otras personas nombradas el derecho de firmar en nombre de la empresa de la Propiedad de Finnmark. El derecho de firma puede ser revocado en cualquier momento.

En el caso de que quien representa hacia el exterior a la Propiedad de Finnmark se haya excedido en su autoridad, la disposición alcanzada no será firme para la Propiedad de Finnmark cuando ésta conozca que el cocontratante entendió o pudo haber entendido su autoridad de forma excedida y que ello entró en colisión con la honradez requerida para hacer válida tal disposición.

## § 12. Representación

La Comisión representa hacia el exterior a la Propiedad de Finnmark y firma en nombre de su empresa.

La Comisión puede conceder a varios de los miembros de la Comisión o a otras personas nombradas el derecho de firmar en nombre de la empresa de la Propiedad de Finnmark. El derecho de firma puede ser revocado en cualquier momento.

En el caso de que quien representa hacia el exterior a la Propiedad de Finnmark se haya excedido en su autoridad, la disposición alcanzada no será firme para la Propiedad de Finnmark cuando la Propiedad de Finnmark conozca que el cocontratante entendió o pudo haber entendido su autoridad de forma excedida y que ello entró en colisión con la honradez requerida para hacer válida tal disposición.

### **§ 12. Contabilidad, revisión y registro**

La propiedad de Finnmark llevará la contabilidad en correspondencia con las reglas establecidas en la Ley de Cuentas.

La contabilidad será revisada por un revisor autorizado por el Estado. Para cada año contable, el revisor dará un informe de la revisión a la Comisión de la Propiedad de Finnmark.

La Propiedad de Finnmark estará registrada en el registro de empresas.

### **§ 13. Hipoteca y persecución de deudas**

La propiedad inmueble de la que es propietaria la Propiedad de Finnmark y los derechos limitados que la Propiedad de Finnmark tiene sobre la propiedad inmueble de otros propietarios no puede ponerse como garantía de deuda o de otras obligaciones, ni puede ser objeto de incautación de acreedores. Del mismo modo, esto no puede hacerse en relación con las propiedades y derechos limitados sobre propiedades que han sido particionadas en reparto público oficial y colocadas en área urbana en planes acordes con la Ley de Planificación Urbanística, ni sobre solares particionados sobre los que se ha construido.

No puede abrirse concurso ni negociación de deudas en la Propiedad de Finnmark.

### **§ 13. Contabilidad, revisión y registro**

La propiedad de Finnmark llevará la contabilidad en correspondencia con las reglas establecidas en la Ley de Cuentas.

La contabilidad será revisada por un revisor autorizado por el Estado. Para cada año contable, el revisor dará un informe de la revisión a la Comisión de la Propiedad de Finnmark.

La Propiedad de Finnmark estará registrada en el registro de empresas.

### **§ 14. Hipoteca y persecución de deudas**

La propiedad inmueble de la que es propietaria la Propiedad de Finnmark y los derechos limitados que la Propiedad de Finnmark tiene sobre la propiedad inmueble de otros propietarios no puede ponerse como garantía de deuda o de otras obligaciones, ni puede ser objeto de incautación de acreedores. Del mismo modo, esto no puede hacerse en relación con las propiedades y derechos limitados sobre propiedades que han sido particionadas en reparto público oficial y colocadas en área urbana en planes acordes con la Ley de Planificación Urbanística, ni sobre solares particionados sobre los que se ha construido.

No puede abrirse concurso ni negociación de deudas en la Propiedad de Finnmark.



**§ 14. Distribución del lucro**

En caso de que la Propiedad de Finnmark posea activos en depósitos bancarios, contado o similares, que, deducidos de la eventual deuda, excedan las reservas necesarias para asegurar la empresa, la Comisión puede determinar que el superávit, en su totalidad o en parte, sea abonado a la Administración Regional de Finnmark, al Parlamento Sami, o sea usado para cualquier fin público que sea en provecho de los habitantes de la región. Sólo puede distribuir el superávit en el grado en que la suma de los depósitos bancarios, contado o similares, excedan las plusvalías conjuntas producidas por la venta de propiedad inmueble después del cómputo de deducciones por inversión en propiedad inmueble.

**§ 15. La Comisión de Control**

La inspección de la actividad de la Comisión se realizará por una Comisión de Control compuesta por tres miembros. El Parlamento Regional de Finnmark, el Parlamento Sami y la Corona nombrarán, cada uno, un miembro, con un vice-miembro personal. Como miembro y vice-miembro, cada órgano nombrará a un hombre y una mujer. Para el miembro y el vice-miembro nombrados por el Estado deberá cumplirse la exigencia que establece la Ley de Tribunales a los jueces del

**§ 15. Distribución del lucro**

En caso de que la Propiedad de Finnmark posea activos en depósitos bancarios, contado o similares, que, deducidos de la eventual deuda, excedan las reservas necesarias para asegurar la empresa, la Comisión puede determinar que el superávit, en su totalidad o en parte, sea abonado a la Administración Regional de Finnmark, al Parlamento Sami, o sea usado para cualquier fin público que sea en provecho de los habitantes de la región.

**§ 16. La Comisión de Control**

La inspección de la actividad de la Comisión se realizará por una Comisión de Control compuesta por tres miembros. El Parlamento Regional de Finnmark, el Parlamento Sami y la Corona nombrarán, cada uno, un miembro, con un vice-miembro personal. Como miembro y vice-miembro, cada órgano nombrará a un hombre y una mujer. Para el miembro y el vice-miembro nombrados por el Estado deberá cumplirse la exigencia que establece la Ley de Tribunales a los jueces del

Tribunal Supremo. Los miembros y los vice-miembros serán nombrados para un período de cuatro años. Nadie podrá ser miembro durante más de diez años en conjunto. El miembro nombrado por el Estado será el presidente de la Comisión.

La Comisión de Control

(a) Controlará que la actividad de la Propiedad de Finnmark se realice en correspondencia con la Ley de Finnmark y otros ordenamientos legales,

(b) Elegirá uno o varios revisores autorizados por el Estado para la revisión de la contabilidad de la Propiedad de Finnmark,

(c) Validará la contabilidad anual, el informe anual y el informe de revisión de la Propiedad de Finnmark,

(d) Validará la retribución de la Comisión,

(e) Validará la toma de préstamos y la fijación de garantías y

(f) Validará la distribución del lucro.

En caso de desacuerdo, las decisiones se tomarán por mayoría. Para las decisiones relativas a los puntos (e) y (f) del párrafo anterior se requerirá unanimidad.

La Comisión de Control tendrá acceso a toda la información disponible en la Propiedad de Finnmark que le sea necesaria para ejercer sus funciones, con arreglo a este párrafo.

La Comisión de Control dará anualmente un informe al Parlamento Regional de Finnmark, al Parlamento Sami y al Ministerio. En el informe, la Comisión de

Tribunal Supremo. Los miembros y los vice-miembros serán nombrados para un período de cuatro años. Nadie podrá ser miembro durante más de diez años en conjunto. El miembro nombrado por el Estado será el presidente de la Comisión.

La Comisión de Control

(a) Controlará que la actividad de la Propiedad de Finnmark se realice en correspondencia con la Ley de Finnmark y otros ordenamientos legales,

(b) Elegirá uno o varios revisores autorizados por el Estado para la revisión de la contabilidad de la Propiedad de Finnmark,

(c) Validará la contabilidad anual, el informe anual y el informe de revisión de la Propiedad de Finnmark,

(d) Validará la retribución de la Comisión,

(e) Validará la toma de préstamos y la fijación de garantías y

(f) Validará la distribución del lucro.

En caso de desacuerdo, las decisiones se tomarán por mayoría. Para las decisiones relativas a los puntos (e) y (f) del párrafo anterior se requerirá unanimidad.

La Comisión de Control tendrá acceso a toda la información disponible en la Propiedad de Finnmark que le sea necesaria para ejercer sus funciones, con arreglo a este párrafo.

La Comisión de Control dará anualmente un informe al Parlamento Regional de Finnmark, al Parlamento Sami y al Ministerio. En el informe, la Comisión de Control explicará su

Control explicará su actividad de control, y ofrecerá una valoración del informe anual de la Comisión y de los asuntos tratados por ella, así como una valoración de cómo funciona esta Ley y de si es necesario introducir cambios en ella.

Los gastos de la Comisión de Control serán cubiertos por la Propiedad de Finnmark. La retribución a sus miembros y vice-miembros será cubierta por el órgano nombrado para tal fin.

#### **§ 16. Responsabilidad penal y civil para los miembros de la Comisión, etc.**

Los miembros de la Comisión, los firmantes apoderados, el revisor, los empleados directivos autorizados para fallar decisiones en nombre de la Propiedad de Finnmark en relación con casos delimitados, o los miembros de la Comisión de Control, que muestren negligencia grave en el ejercicio de sus funciones relativas a la Propiedad de Finnmark, serán condenados a pagar multas, o, en circunstancias agravantes, a penas de cárcel de hasta un año.

El miembro de la Comisión que intencionadamente o con negligencia haya producido pérdidas a la Propiedad de Finnmark en el ejercicio de su cargo, estará obligado a compensar las pérdidas. La Comisión de Control decidirá sobre la presentación de tales demandas de compensación.

actividad de control, y ofrecerá una valoración del informe anual de la Comisión y de los asuntos tratados por ella, así como una valoración de cómo funciona esta Ley y de si es necesario introducir cambios en ella.

Los gastos de la Comisión de Control serán cubiertos por la Propiedad de Finnmark. La retribución a sus miembros y vice-miembros será cubierta por el órgano nombrado para tal fin.

#### **§ 17. Responsabilidad penal y civil para los miembros de la Comisión, etc.**

Los miembros de la Comisión, los firmantes apoderados, el revisor, los empleados directivos autorizados para fallar decisiones en nombre de la Propiedad de Finnmark en relación con casos delimitados, o los miembros de la Comisión de Control, que muestren negligencia grave en el ejercicio de sus funciones relativas a la Propiedad de Finnmark, serán condenados a pagar multas, o, en circunstancias agravantes, a penas de cárcel de hasta un año.

El miembro de la Comisión que intencionadamente o con negligencia haya producido pérdidas a la Propiedad de Finnmark en el ejercicio de su cargo, estará obligado a compensar las pérdidas. La Comisión de Control decidirá sobre la presentación de tales demandas de compensación.

### **§ 17. Relación con la Ley de Libertad de Información y con la Ley de Administración Pública**

Los documentos concernientes a los casos tratados por la Propiedad de Finnmark son públicos, según las reglas establecidas en la Ley de Libertad de Información. En caso de negación a las peticiones de transparencia, una cuestión sobre si hay posibilidad de excluir el documento del dominio público puede elevarse al Presidente de la Región de Finnmark.

Los capítulos II y III de la Ley de Administración Pública son válidos para la Propiedad de Finnmark.

### **§ 18. Parques nacionales, expropiación**

El territorio del que es propietaria la

### **§ 18. Relación con la Ley de Libertad de Información y con la Ley de Administración Pública**

Para la Propiedad de Finnmark, en el capítulo II de la Ley de Administración Pública se considerarán inválidos: el §11 sobre la obligación de supervisión, el §11a sobre los plazos de tramitación y las respuestas provisionales, y los §§13 al 13f sobre la obligación de confidencialidad. La Propiedad de Finnmark dará a los derechohabientes en un área aviso anticipado por escrito y posibilidad de expresarse según las reglas del §16 de la Ley de Administración Pública, antes de que la Propiedad de Finnmark resuelva una decisión que pueda tener consecuencias jurídicas o factuales para ellos.

Los documentos concernientes a los casos tratados por la Propiedad de Finnmark son públicos, según las reglas establecidas en la Ley de Libertad de Información. En caso de negación a las peticiones de transparencia, una cuestión sobre si hay posibilidad de excluir el documento del dominio público puede elevarse al Presidente de la Región de Finnmark.

### **§ 19. Parques nacionales en el territorio de la Propiedad de Finnmark**

El territorio del que es propietaria la

Propiedad de Finnmark puede ser calificado como parque nacional según las reglas de la Ley de Protección de la Naturaleza **sin que la propiedad de Finnmark pueda requerir compensación.** Al diseñar las reglas de uso se hará hincapié en que el uso tradicional pueda continuarse.

La Propiedad de Finnmark no puede requerir compensación por la expropiación dirigida a objetivos públicos en beneficio de la Administración Regional de Finnmark o de los Ayuntamientos de Finnmark. La Propiedad de Finnmark tampoco puede requerir compensación por la expropiación en beneficio del Estado, o por empresas de las que el Estado es único propietario para realizar hospitales o cualquier otra institución médica o psiquiátrica o similar, iglesias, cementerios, fines educativos, museos o fines orientados a la memoria cultural.

### **§ 19. Relación con el ordenamiento jurídico futuro**

La Propiedad de Finnmark no tiene posibilidad de protección ante el hecho de que su situación jurídica o sus derechos se vean modificados, restringidos o invalidados de forma legal.

Propiedad de Finnmark puede ser calificado como parque nacional según las reglas de la Ley de Protección de la Naturaleza. Al diseñar las reglas de uso se hará hincapié en que el uso tradicional pueda continuarse. **La Propiedad de Finnmark y los derechohabientes concernidos, podrán solicitar compensación por pérdidas económicas según las reglas establecidas en la Ley de Protección de la Naturaleza §20b.**

### **§ 20. Relación con el ordenamiento jurídico futuro**

La Propiedad de Finnmark no tiene posibilidad de protección ante el hecho de que su situación jurídica o sus derechos se vean modificados, restringidos o invalidados de forma legal.

### Capítulo 3. Recursos renovables en el territorio de la Propiedad de Finnmark

#### § 20. Principios administrativos generales

La Propiedad de Finnmark administrará los recursos renovables que se encuentren en su territorio en correspondencia con los objetivos de la ley y en el marco consecuente con La ley de Caza, la Ley del Salmón y la Pesca en los Territorios del Interior, y con otros ordenamientos legales. Se preservará la diversidad de la naturaleza y su productividad.

#### § 21. Derechos públicos

En correspondencia con las reglas de este capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, todos aquellos que en el último año han residido en Noruega y continúan siendo residentes tienen, en los territorios de la Propiedad de Finnmark, derecho a la caza y captura de presas menores y a la pesca con caña u otras artes de mano en los acuíferos.

La Propiedad de Finnmark puede otorgar otros accesos al aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en el primer punto.

La Propiedad de Finnmark puede dar a las personas que durante el último año han residido y continúan residiendo en Noruega, otros accesos al aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en los §§ 22 y 23, en el grado en que lo permitan los recursos. A las personas nombradas en el primer punto puede concedérseles permiso,

### Capítulo 3. Recursos renovables en el territorio de la Propiedad de Finnmark

#### § 21. Principios administrativos generales

La Propiedad de Finnmark administrará los recursos renovables que se encuentren en su territorio en correspondencia con los objetivos de la ley y en el marco consecuente con La ley de Caza, la Ley del Salmón y la Pesca en los Territorios del Interior, y con otros ordenamientos legales. Se preservará la diversidad de la naturaleza y su productividad.

Las reglas enunciadas en este capítulo no valen en la medida en que otras se sigan de circunstancias jurídicas especiales.

tras solicitarlo normalmente, para la recogida de zarzamoras árticas [camemoros, Sam.: *luopmánat*] para consumo familiar.

## § 22. Derechos de los residentes en Finnmark

En correspondencia con las reglas de este capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, quienes residen en la región de Finnmark tienen derecho, en el territorio de la Propiedad de Finnmark, a la caza mayor, la recogida de zarzamoras árticas, y la obtención de madera para la fabricación de artesanía.

A la propiedad agrícola se otorga derecho al uso de pastos para una cabaña de ganado tan grande como pasto pueda almacenarse en el granero de la propiedad.

La Propiedad de Finnmark puede otorgar a los residentes en Finnmark acceso al aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en el § 23, en el grado en que los recursos lo permitan.

## § 23. Derechos de los residentes en el municipio

En correspondencia con las reglas de este

## § 22. Derechos de las personas residentes en el municipio

En correspondencia con las reglas de este capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, quienes residen en un municipio en la región de Finnmark tienen derecho, en el territorio de la Propiedad de Finnmark y en su municipio, a:

- (a) pescar con red en los acuíferos del interior,
- (b) pescar salmón anádromo con artes fijas en el mar,
- (c) acopiar huevos y plumajes,
- (d) talar árboles de hoja caduca para combustible doméstico,
- (e) picar para la obtención de turba como combustible doméstico, y para otros usos domésticos,
- (f) obtener leña procedente de árboles de hoja caduca para utilizar como postes para cercados y almiarés en la actividad del reno y agrícola.

Quienes se dedican al reno tienen los mismos derechos que las personas residentes en el municipio durante el tiempo en el que su actividad se produce en él.

## § 23. Derechos de las personas residentes en Finnmark

En correspondencia con las reglas de este

capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, quienes residen en un municipio en la región de Finnmark tienen derecho, en el territorio de la Propiedad de Finnmark y en su municipio, a:

(a) pescar con red en los acuíferos del interior,

(b) pescar salmón anádromo con artes fijas en el mar,

(c) acopiar huevos y plumajes,

(d) talar árboles de hoja caduca para combustible doméstico,

(e) picar para la obtención de turba como combustible doméstico, y para otros usos domésticos,

(f) obtener leña procedente de árboles de hoja caduca para utilizar como postes para cercados y almiarés en la actividad del reno y agrícola.

Quienes se dedican al reno tienen los mismos derechos que los residentes en el municipio durante el tiempo en el que su actividad se produce en él.

#### **§ 24. Derechos especiales de aprovechamiento local**

A las personas individuales o los grupos de personas cuya subsistencia está **significativamente basada** en la utilización de recursos renovables puede concederles el municipio, durante un período de hasta 10 años, derechos especiales de aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en los §§ 21 a 23, en

capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, quienes residen en la región de Finnmark tienen derecho, en el territorio de la Propiedad de Finnmark, a: (a) la caza mayor, (b) la caza y captura de presas menores, (c) pescar en los acuíferos con caña y artes de mano, (d) la recogida de zarzamoras árticas, y (e) la obtención de madera para la fabricación de artesanía.

A la propiedad agrícola se otorga derecho al uso de pastos para una cabaña de ganado tan grande como pasto pueda almacenarse en el granero de la propiedad.

#### **§ 24. Derechos especiales de aprovechamiento local**

A las personas individuales o los grupos de personas **vinculadas con una zona rural** y cuya subsistencia **de forma total o parcial depende** de la utilización de recursos renovables **en las cercanías del pueblo**, puede concederles el municipio, durante un período de hasta 10 años, derechos especiales de aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados



determinadas áreas del municipio más concretadas. Este punto no es válido para la caza mayor y menor, la pesca en los acuíferos con caña y artes de mano, y la pesca del salmón anádromo en el mar con artes fijas.

La Propiedad de Finnmark puede ofrecer disposiciones generales sobre el tratamiento y la valoración de los casos de los municipios, según este párrafo. La Propiedad de Finnmark es el órgano para la reclamación de decisiones tomadas por el ayuntamiento. Para el tratamiento de los casos tanto por el ayuntamiento como por la Propiedad de Finnmark vale la Ley de Administración Pública.

en los §§ 22 y 23, en determinadas áreas del municipio más concretadas. Para la fijación del área y la determinación de condiciones más concretas se tomará como punto de partida el uso que las gentes vinculadas a la zona han realizado de ella tradicionalmente. Preferiblemente, el área constituirá una zona situada en continuidad con la del municipio y en sus cercanías.

La Propiedad de Finnmark puede ofrecer disposiciones generales sobre el tratamiento y la valoración de los casos de los municipios, según este párrafo. La Propiedad de Finnmark es el órgano para la reclamación de decisiones tomadas por el ayuntamiento. Para el tratamiento de los casos tanto por el ayuntamiento como por la Propiedad de Finnmark vale la Ley de Administración Pública.

Este párrafo no es válido para la caza mayor y menor, la pesca en los acuíferos con caña y artes de mano, y la pesca del salmón anádromo en el mar con artes fijas.

## § 25. Acceso de otros

En correspondencia con las reglas de este capítulo y en el marco consecuente con otros ordenamientos, en los territorios de la Propiedad de Finnmark, cualquiera tiene acceso a la caza y captura de presas menores y a la pesca con caña u otras artes de mano en los acuíferos, así como a la recogida de zarzamoras árticas para consumo familiar.

La Propiedad de Finnmark puede dar a otras personas que no residan en el municipio o en la región accesos adicionales para la utilización de los recursos renovables designados en los §§ 22 y 23.

### **§ 26. Administración local de la caza y la pesca**

La Propiedad de Finnmark puede otorgar a las organizaciones y asociaciones locales que tienen como objetivo la promoción pública de la caza, la captura, y la pesca, durante un período de hasta 10 años, derechos especiales para administrar la práctica de la caza, la captura y la pesca, en áreas más concretas del territorio de la Propiedad de Finnmark.

### **§ 25. Condiciones más concretas para el aprovechamiento de los recursos renovables**

La Propiedad de Finnmark puede establecer provisiones más concretas para el aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en los §§ 21 a 23. La Propiedad de Finnmark puede establecer que el aprovechamiento exija la concesión de permisos. Y puede establecer condiciones para dicha concesión.

Para la caza, la captura y la pesca siempre será necesaria la concesión de permisos. Quienes obtengan permiso, recibirán una tarjeta o similar que muestre que el interesado está en posesión de la licencia. Con

### **§ 27. Condiciones más concretas para el aprovechamiento de los recursos renovables y restricciones al aprovechamiento**

La Propiedad de Finnmark puede establecer provisiones más concretas para el aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en el § 22, letras a a f, y en § 23, letras a a e. La Propiedad de Finnmark puede establecer que el aprovechamiento exija la concesión de permisos. Y puede establecer condiciones para dicha concesión.

Para la caza, la captura y la pesca siempre será necesaria la concesión de permisos. Quienes obtengan permiso, recibirán una tarjeta o similar que muestre que el interesado está en posesión de la licencia. Con la

la validación del Ministerio, la Propiedad de Finnmark puede establecer excepciones en las provisiones de este párrafo.

La Propiedad de Finnmark puede exigir una cuota por la concesión de permisos para la caza, la captura y la pesca. La cuota para **los habitantes de Finnmark** no puede superar el doble de la cuota para **los habitantes del municipio**. No puede exigirse una cuota por la concesión de derechos especiales según el § 24.

La pesca del salmón anádromo con artes fijas en el mar sólo puede producirse con indicación del lugar de pesca correspondiente a la Propiedad de Finnmark.

## § 26. Administración local de la caza y la pesca

La Propiedad de Finnmark puede otorgar a las organizaciones locales que tienen como objetivo la promoción pública de la caza, la captura, y la pesca, durante un período de hasta 10 años, derechos especiales para administrar la práctica de la caza, la captura y la pesca en áreas más concretas del territorio de la Propiedad de Finnmark.

## § 27. Restricciones al aprovechamiento

Para determinadas áreas territoriales más concretas, la Propiedad de Finnmark puede establecer restricciones en el acceso al

validación del Ministerio, la Propiedad de Finnmark puede establecer excepciones en las provisiones de este párrafo.

La Propiedad de Finnmark puede exigir una cuota por la concesión de permisos para la caza, la captura y la pesca. La cuota para **quienes residen en Finnmark** no puede superar el doble de la cuota para **quienes residen en el municipio**. No puede exigirse una cuota por la concesión de derechos especiales según el § 24.

La pesca del salmón anádromo con artes fijas en el mar sólo puede producirse con indicación del lugar de pesca correspondiente a la Propiedad de Finnmark.

Para determinadas áreas territoriales más concretas, la Propiedad de Finnmark puede establecer restricciones en el acceso al aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en **el primer punto**, cuando la consideración del recurso lo aconseje. Los ayuntamientos, las autoridades para la caza y la pesca, y las organizaciones de usuarios afectadas, serán oídos de antemano.

**En cuanto a las restricciones al aprovechamiento de los recursos renovables designados en el primer punto, se tendrán en cuenta, razonablemente, los usos de los diferentes grupos de usuarios del recurso.**

**Las decisiones que la Propiedad de Finnmark tome sobre restricciones al aprovechamiento de los recursos designadas en el quinto y sexto puntos, pueden ser recurridas ante el ministerio según las reglas**

aprovechamiento de recursos renovables como los mencionados en los §§ 21 a 23, cuando la consideración del recurso lo aconseje. Los ayuntamientos, las autoridades para la caza y la pesca, y las organizaciones de usuarios afectadas, serán oídas de antemano.

Las restricciones en el acceso a la caza mayor, la caza y captura de piezas menores, y la pesca en los acuíferos con caña y artes de mano, se repartirán proporcionalmente entre los usuarios designados en los §§ 21 a 24.

#### **§ 28. La pesca en los acuíferos de Alta, Tana y Neiden**

Las condiciones jurídicas especiales y la regulación especial para la pesca en los acuíferos de Alta, Tana y Neiden no se verán afectadas por las determinaciones de este capítulo.

de la Ley de Administración Pública, capítulo VI. La decisión del ministerio no es recurrible.

#### **Capítulo 4. Tana y Neiden**

#### **§ 28. La pesca en los acuíferos de Tana y Neiden**

En los acuíferos Tana y Neiden la población local tiene derechos especiales en relación con la pesca, con arreglo a la ley, los antiguos usos y las costumbres locales.

La Corona puede reglamentar normas más concretas sobre la administración y la práctica de la pesca. El reglamento establecerá jurídicamente una administración local y jurídicamente fundamentada de los recursos pesqueros, en correspondencia con los acuerdos establecidos con Finlandia sobre la pesca en los acuíferos de Tana y Leiden.

La preparación de reglamentos y negociaciones con Finlandia sobre la pesca en los acuíferos de Tana y Neiden se producirá con la consulta al Parlamento Sami, los municipios afectados y aquéllos que detenten derechos especiales en relación con la pesca en estos acuíferos.

## **Capítulo 5. Cartografía y reconocimiento de derechos existentes**

### **I La Comisión de Finnmark**

#### **§ 29. La Comisión de Finnmark**

Se instituye una Comisión (la Comisión de Finnmark) que, con arreglo al derecho nacional vigente, investigará los derechos de uso y propiedad en relación con el territorio de que se hará cargo la Propiedad de Finnmark según el § 49.

La Corona nombra a los miembros de la Comisión de Finnmark. La Comisión de Finnmark se compondrá de un presidente y otros cuatro miembros. El presidente cumplirá con las condiciones establecidas por la Ley de Tribunales de Justicia para los jueces del Tribunal Supremo. Dos de los miembros restantes cumplirán con las condiciones establecidas para los jueces de los Juzgados de Distrito. Al menos dos de los miembros residirán en la región de Finnmark, o tendrán, de algún otro modo, un fuerte vínculo con la región de Finnmark.

#### **§ 30. Delimitación del campo de investigación, etc.**

La Comisión de Finnmark establece el campo del trabajo de investigación y determina el orden de tratamiento de las cuestiones. En la decisión se hará hincapié, entre otras cosas, en

considerar de forma natural y apropiada la delimitación del campo, según lo aconseje el alcance de las cuestiones, el contexto jurídico y el contexto histórico, junto con la necesidad de aclarar las circunstancias de derecho.

La Comisión de Finnmark puede restringir o ampliar un campo tras la puesta en marcha de la investigación, en la medida en que sea necesario hacerlo para desarrollar una delimitación natural y apropiada.

La Comisión de Finnmark puede abstenerse de investigar derechos que, de forma obvia, sean inapropiados en relación con la investigación de la Comisión. En la decisión se hará hincapié, entre otras cosas, en la naturaleza del derecho y en el fundamento sobre el que reposa.

### **§ 31. Aviso de posibles derechohabientes**

El trabajo de investigación para un campo dado se anunciará solicitando comparecencia a los posibles derechohabientes. El anuncio se hará en la Gaceta Noruega (*Norsk Lysingsblad*), en un periódico de difusión general en el lugar, y, de cualquier otra forma razonable, de difusión local.

Se dará aviso especialmente a las organizaciones de la actividad del reno y otros representantes de intereses de uso en el campo en cuestión, al Parlamento Sami, al Parlamento Regional de Finnmark, la Propiedad de Finnmark y los municipios afectados.

### **§ 32. Responsabilidad de información acerca de la cuestión**

La Comisión de Finnmark misma tiene la responsabilidad de hacer que se difunda una información suficiente del caso. De este modo, la Comisión puede, de una manera razonable, obtener explicaciones, documentos y otros materiales, así como emprender investigaciones y pesquisas, etcétera, sobre las condiciones factuales y jurídicas que pueden ser significativas para las conclusiones de la Comisión.

Las partes tienen derecho a considerar las condiciones factuales y a aportar pruebas significativas para las conclusiones de la Comisión. Las partes pueden solicitar las medidas que hayan sido implementadas con arreglo al primer punto. La Comisión puede rechazar la solicitud en caso de encontrarla infundamentada, o cuando considere que el cumplimiento de tal solicitud conllevará retrasos o costes desproporcionados.

Para salvaguardar los intereses de las partes, la Comisión de Finnmark puede nombrar representantes de los diferentes grupos de interés que se hallen en el seguimiento de los trabajos de la Comisión. Los gastos corren por cuenta del estado.

### **§ 33. El informe de la Comisión de Finnmark**

Después de investigar un campo, la Comisión ofrecerá un informe que incluirá información sobre:

(a) Quiénes, a juicio de la Comisión, son los propietarios de la tierra,

(b) Qué derechos de uso existen, a juicio de la Comisión,

(c) Las circunstancias del caso sobre las que la Comisión fundamenta sus conclusiones.

Se declarará si las conclusiones del informe han sido alcanzadas por unanimidad. Si éste no es el caso, se declarará quién está en desacuerdo, y sobre qué puntos. Deberán fundamentarse tanto las conclusiones de la mayoría como las conclusiones de la minoría.

Tras concluir el informe, se hará público directamente de la forma descrita en el § 31. Al hacerlo público siguiendo el primer punto del § 31, será suficiente que la publicación incluya un breve resumen de las conclusiones, junto con información acerca de cómo los interesados pueden conocer la totalidad del informe. En la publicación se informará sobre el plazo para elevar litigios ante el Tribunal del Territorio Utilizable

### **§ 34. Tramitación en la Propiedad de Finnmark**

La Propiedad de Finnmark deberá tomar una posición sobre las conclusiones de la Comisión, sin dilaciones indebidas. Para las decisiones que conciernen a la aceptación de las conclusiones de la Comisión sobre los derechos que otros tienen, vale el § 19, sexto



punto. En la medida en que la Propiedad de Finnmark esté de acuerdo con la Comisión en que otros tienen derechos, la Propiedad de Finnmark estará obligada a expresarlo por escrito, y, sin dilación indebida, se ocupará de que el derecho sea escriturado o, en su caso, elevado el Tribunal de Partición de Tierras (*Jordskifteretten*) según el § 45.

### **§ 35. Negociaciones**

Las partes en desacuerdo con las conclusiones de la Comisión, o que necesiten ayuda para que las conclusiones se encarnen en un acuerdo vinculante, pueden solicitar mediación a la Comisión de Finnmark. La obligación de mediación de la Comisión desaparece en el momento en que haya expirado el plazo para elevar litigios ante el Tribunal del Territorio Utilizable (*Utmarksdomstolen*).

## **II El Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark**

### **§ 36. El Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark**

Se instituye un tribunal especial (el Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark) que entenderá en los litigios sobre derechos devenidos tras la investigación de un campo por parte de la Comisión de Finnmark.

La Corona nombrará a los miembros del Tribunal del Territorio Utilizable. El Tribunal

del Territorio Utilizable se compondrá de un presidente, un vicepresidente, tres miembros permanentes y dos vicemiembros. El presidente, vicepresidente, y uno de los miembros restantes, deberán cumplir con las condiciones establecidas por la Ley de Tribunales de Justicia para los jueces del Tribunal Supremo. Lo mismo vale para aquél que, entre los vicemiembros, será vicemiembro de esos tres.

Los asuntos bajo la jurisdicción del Tribunal del Territorio Utilizable no podrán elevarse a los tribunales ordinarios ni al Tribunal de Partición de Tierras, a menos que el Tribunal del Territorio Utilizable haya rechazado el asunto según el § 39, o que el plazo de presentación del pleito se haya cumplido con arreglo al § 38 y que el Tribunal del Territorio Utilizable no tome el asunto a trámite según el § 38, segundo punto.

### **§ 37. Impedimento**

Si cualquiera de los miembros permanentes tuviera impedimento, se llamará a los vicemiembros que prestarán servicio en lugar del miembro permanente que tiene el impedimento. Si el presidente tiene impedimento, el vicepresidente prestará servicio como presidente.

Si cualquiera de los miembros del Tribunal del Territorio Utilizable tuviera impedimento después del inicio de la tramitación de un asunto, la tramitación podrá continuar sin

llamar a vicemiembros, siempre que haya cuatro miembros presentes en la tramitación. En caso de empate en la votación, el voto del presidente será decisorio.

### **§ 38. Citación**

Al litigante se lo convocará ante el Tribunal del Territorio Utilizable por medio de citación escrita, con un plazo máximo de un año y seis meses después de que el informe de la Comisión de Finnmark haya sido dado. La citación estará firmada y contendrá: (a) el nombre completo y la dirección de la parte, (b) una indicación de las demandas elevadas por la parte, y de las circunstancias que concurren en (c) la demanda puesta por la parte, (d) la pretensión de la contraparte. En el plazo establecido en el primer punto, el Tribunal del Territorio Utilizable tramitará los asuntos que entren, antes de que todos los asuntos concernientes a un mismo campo se hayan cerrado, siempre que el Tribunal considere que el asunto es apropiado para tal tramitación y que puede tramitarse sin producir un retraso esencial en la resolución judicial. Las decisiones tomadas en relación con este punto no pueden ser sometidas a recurso o apelación.

### **§ 39. Rechazo**

Sobre los asuntos que se entienden como inapropiados para su tramitación por el Tribunal del Territorio Utilizable, puede el

tribunal fallar su rechazo total o parcialmente. En el fallo deberá tenerse en cuenta, entre otras cosas, la naturaleza de la demanda y el fundamento sobre el que descansa. Antes de que un asunto sea rechazado se dará al demandante la posibilidad de expresarse. El asunto puede ser rechazado sin llamar a las partes a la Corte. El rechazo tramitado con arreglo a este punto no puede ser sometido a recurso o apelación.

#### **§ 40. Unificación de casos, subdivisión, etcétera**

El Tribunal del Territorio Utilizable puede:

(a) unificar diversos asuntos bajo una tramitación común, y, en su caso, un fallo común,

(b) subdividir las tramitaciones y juzgar una o varias demandas que han sido unificadas en un asunto, o puntos de litigio autónomos correspondientes a una sola demanda,

(c) determinar el orden de tramitación de los asuntos que han entrado.

En las decisiones relativas al primer punto se hará hincapié, entre otras cosas, en la consideración de una delimitación natural y razonable de los campos del litigio, según lo aconseje el alcance de las cuestiones, el contexto jurídico y el contexto histórico, junto con la necesidad de aclarar las circunstancias de derecho.

Antes de fallar en relación con el primer punto, se dará a la parte la oportunidad de expresarse, a no ser que ésto se considere innecesario o conlleve un retraso o costes desproporcionados.

Las decisiones alcanzadas con arreglo a este párrafo no pueden ser sometidas a recurso o apelación.

#### **§ 41. Responsabilidad de información acerca del asunto, etcétera**

Sobre las partes recae la responsabilidad de explicar las condiciones factuales y de aportar las pruebas decisivas para el fallo.

El Tribunal del Territorio Utilizable obtendrá por su cuenta el informe emitido por la Comisión de Finnmark y lo tomará como punto de partida de la tramitación del asunto. Adicionalmente, las partes pueden aportar como prueba documentos que han tenido entrada en la Comisión de Finnmark, o que han sido presentados ante ella, o que la Comisión de Finnmark ha emitido.

El Tribunal del Territorio Utilizable no puede tomar declaración como testigos a los miembros de la Comisión de Finnmark, ni a personas que han desarrollado trabajos para la Comisión en relación con el asunto.

Las audiencias para oír a partes y testigos fuera de la vista principal pueden ser realizadas por dos de los miembros del Tribunal del Territorio Utilizable, de los cuales al menos uno debe estar en posesión de las cualificaciones exigidas para los jueces del Tribunal Supremo.

El Tribunal del Territorio Utilizable puede solicitar que se realicen las correspondientes audiencias.

#### **§ 42. Recurso y apelación**

Los fallos del Tribunal del Territorio Utilizable pueden recurrirse ante el Tribunal Supremo. El § 357 de la Ley de Litigios no es válido.

Los fallos que, según las determinaciones de la Ley de Litigios, están sujetos a apelación, pueden correspondientemente elevarse a la Comisión de Apelaciones del Tribunal Supremo, cuando la apelación no haya sido impedida por la presente Ley.

#### **§ 43. Costas del asunto**

El estado cubre las costas motivadas por la actividad propia del Tribunal del Territorio Utilizable. El estado cubre también las costas necesarias de las partes en asuntos sobre demanda de derechos, a los que la Propiedad de Finnmark se ha opuesto.

En la decisión que reconoce la necesidad de las costas, el Tribunal del Territorio Utilizable tomará en consideración, entre otras cosas, que partes con intereses de la misma naturaleza que no entran en conflicto deben utilizar la misma asistencia jurídica y técnica. Tan pronto como sea posible y por su propia iniciativa, el Tribunal deberá tomar en consideración la cuestión de la necesidad de las costas cuando se plantee.

Cuando lo aconsejen fundamentos especiales, el Tribunal del Territorio Utilizable puede asignar a una parte, total o parcialmente, el cargo de sus costas en el asunto. Por lo demás, es válido el § 177 de la Ley de Litigios.

Para la tramitación de asuntos por el Tribunal del Territorio Utilizable no se pagan tasas. Para el recurso o apelación sobre las decisiones del Tribunal del Territorio Utilizable vale la Ley de 17 de diciembre de 1982, número 86 sobre tasas judiciales, § 8.

### **III Reglas comunes**

#### **§ 44. Lengua Sami**

Sobre el uso de la Lengua Sami vale la Ley Sami [*Sameloven*], [capítulo 3](#). La Ley Sami, primer punto del § 3-4 <sup>294</sup> vale igualmente para la Comisión de Finnmark.

#### **§ 45. Lindes y registro**

Las sentencias firmes emitidas por el Tribunal del Territorio Utilizable, junto con las explicaciones presentadas y los acuerdos convenidos de conformidad con las conclusiones de la Comisión de Finnmark, pueden llevarse al Tribunal de Partición de Tierras, según la Ley de Partición de Tierras, § 88.

El Tribunal de Partición de Tierras realizará el amojonamiento del terreno, la fijación de co-

ordenadas y la cartografía de las lindes en correspondencia con la sentencia, la explicación o el acuerdo. Las reglas sobre la repartición de tierras valen si son adecuadas.

El derecho de partición de tierras se aplicará sin el concurso de jueces asociados del Tribunal de Partición de Tierras. El primer punto del § 88 y el segundo punto del § 89 de la Ley de Partición de Tierras no valen. En caso de apelación, vale el § 72. No se abonarán tasas judiciales, según el primer punto del § 74. Las partes tampoco abonarán tasas por el amojonamiento, la fijación de coordenadas y la cartografía de las lindes. Para el registro vale el § 24 de la Ley de Partición de Tierra si es adecuado.

Para los derechos establecidos en sentencia firme por el Tribunal del Territorio Utilizable, o en una aclaración o contrato en correspondencia con las conclusiones de la Comisión de Finnmark, existen restricciones estatutarias en cuanto al acceso a la creación o a la transferencia de tales derechos, que no serán impedimento para que el derecho sea escriturado. No se abonará cuota o tasa documental por la escritura.

#### **§ 46. Relación con otra legislación**

El capítulo 6 de la Ley de Tribunales de Justicia sobre Nulidad y la Ley de Libertad de Información son válidas, siempre que sean adecuadas para la función de la Comisión de Finnmark. En caso de negativa a las solicitudes de acceso a la información, la



la cuestión sobre si hay vía para exceptuar el documento de lo público se elevará al Presidente de la Región de Finnmark. La Ley de Administración Pública no es válida para la función de la Comisión de Finnmark.

La Ley de Tribunales de Justicia y la Ley de Litigios son válidas siempre que sean adecuadas para la función del Tribunal del Territorio Utilizable, y en la medida que no haya otra determinación en la presente ley.

#### **§ 47. Poder de otorgamiento de reglas más concretas**

La Corona puede otorgar reglas más concretas sobre la Comisión de Finnmark y el Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark, también en relación con la organización y las condiciones económicas, etcétera.

### **Capítulo 4. Disposiciones finales**

#### **§ 29. Entrada en vigor**

La ley vale desde el momento en el que la Corona lo decida. La Corona puede poner en vigor disposiciones parciales en momentos diferentes.

#### **§ 30. Disposiciones transitorias**

Con la entrada en vigor del capítulo 2, la Propiedad de Finnmark toma las propieda-

### **Capítulo 6. Disposiciones finales**

#### **§ 48. Entrada en vigor**

La ley vale desde el momento en el que la Corona lo decida. La Corona puede poner en vigor disposiciones parciales en momentos diferentes.

#### **§ 49. Disposiciones transitorias**

Con la entrada en vigor del capítulo 2, la Propiedad de Finnmark toma las propieda-

des inmuebles de la región de Finnmark en propiedad de la compañía *Statskog SF*. Correspondientemente, valen los derechos limitados de la propiedad inmueble. La inscripción en el registro de la propiedad sucederá al procederse al cambio de nombre. La transferencia se producirá respetando la continuidad fiscal, de manera que no liberará de su obligación fiscal a la compañía *Statskog SF*, con arreglo a la Ley Fiscal § 5-2.

La Propiedad de Finnmark adquirirá la responsabilidad personal de la compañía *Statskog SF* en relación con las hipotecas y otros gravámenes sujetos a obligaciones dinerarias de las propiedades o derechos, que la Propiedad de Finnmark toma. La Propiedad de Finnmark adquirirá igualmente la responsabilidad de los contratos sobre derechos de uso, derechos de alquiler y similares relativos a las propiedades y los derechos, que la Propiedad de Finnmark toma. La Propiedad de Finnmark adquirirá las concesiones y licencias, etcétera, que la compañía *Statskog SF* tiene asociadas a las propiedades y los derechos, que toma.

Según contrato con *Statskog SF*, la propiedad de Finnmark tiene derecho a tomar los contratos que *Statskog SF* ha contraído concernientes a la actividad en Finnmark.

des inmuebles de la región de Finnmark sobre las que la compañía *Statskog SF* tiene derecho fundado en el registro de la propiedad, o las que se encuentran en propiedad de la compañía *Statskog SF* con derecho fundado en el registro de la propiedad. Correspondientemente, valen los derechos limitados de la propiedad inmueble. La inscripción en el registro de la propiedad sucederá al procederse al cambio de nombre. La transferencia se producirá respetando la continuidad fiscal, de manera que no liberará de su obligación fiscal a la compañía *Statskog SF*, con arreglo a la Ley Fiscal § 5-2.

La Propiedad de Finnmark adquirirá la responsabilidad personal de la compañía *Statskog SF* en relación con las hipotecas y otros gravámenes sujetos a obligaciones dinerarias de las propiedades o derechos, que la Propiedad de Finnmark toma. La Propiedad de Finnmark adquirirá igualmente la responsabilidad de los contratos sobre derechos de uso, derechos de alquiler y similares relativos a las propiedades y los derechos, que la Propiedad de Finnmark toma. La Propiedad de Finnmark adquirirá las concesiones y licencias, etcétera, que la compañía *Statskog SF* tiene asociadas a las propiedades y los derechos, que toma.

Según contrato con *Statskog SF*, la propiedad de Finnmark tiene derecho a tomar los contratos que *Statskog SF* ha contraído concernientes a la actividad en Finnmark.

Quienes a la entrada en vigor del capítulo 2 son empleados en la compañía *Statskog SF* en la región de Finnmark, serán considerados como empleados de la Propiedad de Finnmark desde el momento en la entrada en vigor, con las mismas condiciones salariales y laborales que tenían en la compañía *Statskog SF*, a no ser que el empleado haya comunicado que no lo desea. Desde el momento de la entrada en vigor, el empleado de la compañía *Statskog SF* con puesto de trabajo en Finnmark no será ya empleado en la misma, a no ser que se establezca un contrato especial.

El miembro de la Comisión Directiva nombrado por el estado convocará la primera reunión directiva de la Propiedad de Finnmark. La Comisión Directiva se ocupará de que la Propiedad de Finnmark quede registrada en el registro de empresas durante los seis meses posteriores a la entrada en vigor.

Por lo demás, la Corona puede otorgar disposiciones transitorias más concretas.

### § 31. Modificaciones en otros ordenamientos

Desde el momento en el que la Corona lo decida, se aplicarán los siguientes cambios en otros ordenamientos:

1. Queda abolida la Ley de 12 marzo 1965 sobre las tierras estatales no matriculadas en la región de Finnmark.
2. En la Ley de Minas de 30 junio 1972, número 70, se aplicarán los siguientes

Quienes a la entrada en vigor del capítulo 2 son empleados en la compañía *Statskog SF* en la región de Finnmark, serán considerados como empleados de la Propiedad de Finnmark desde el momento en la entrada en vigor, con las mismas condiciones salariales y laborales que tenían en la compañía *Statskog SF*, a no ser que el empleado haya comunicado que no lo desea. Desde el momento de la entrada en vigor, el empleado de la compañía *Statskog SF* con puesto de trabajo en Finnmark no será ya empleado en la misma, a no ser que se establezca un contrato especial.

El Ministerio convocará la primera reunión directiva de la Propiedad de Finnmark. La Comisión Directiva se ocupará de que la Propiedad de Finnmark quede registrada en el registro de empresas durante los seis meses posteriores a la entrada en vigor.

Por lo demás, la Corona puede otorgar disposiciones transitorias más concretas.

### § 50. Modificaciones en otros ordenamientos

Desde el momento en el que la Corona lo decida, se aplicarán los siguientes cambios en otros ordenamientos:

1. Queda abolida la Ley de 12 marzo 1965 sobre las tierras estatales no matriculadas en la región de Finnmark.
2. En la Ley de Minas de 30 junio 1972, número 70, se aplicarán los siguientes

cambios:

En el capítulo 2 aparecerá un nuevo § 7 con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la prospección  
en Finnmark*

Al realizar una prospección en la región de Finnmark, el que la hará deberá, como muy tarde una semana antes de que la prospección se inicie, advertir por escrito al Parlamento Sami, al propietario de la tierra y a la junta directiva de área y distrito de la actividad del reno que en ese momento estén nombradas. En el caso de que el que realice la prospección pretenda intervenir sobre el terreno, debe indicarse el lugar de la intervención.

En el capítulo 3 aparecerá un nuevo § 22a con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la perforación  
en Finnmark*

Las solicitudes de perforación en Finnmark pueden ser rechazadas cuando el interés público vaya en contra de la concesión de la solicitud. Para esta valoración tendrá un peso especial la consideración de la cultura sami, la actividad del reno, los usos económicos y la vida social. Y si la solicitud es aceptada, deben establecerse las condiciones para tomar en consideración todos esos aspectos.

En el trámite de la solicitud el superintendente de la mina dará oportunidad de pronunciarse al propietario de la tierra, al Parlamento Sami, al presidente de la Región

cambios:

En el capítulo 2 aparecerá un nuevo § 7 con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la prospección  
en Finnmark*

Al realizar una prospección en la región de Finnmark, el que la hará deberá, como muy tarde una semana antes de que la prospección se inicie, advertir por escrito al Parlamento Sami, al propietario de la tierra y a la junta directiva de área y distrito de la actividad del reno que en ese momento estén nombradas. En el caso de que el que realice la prospección pretenda intervenir sobre el terreno, debe indicarse el lugar de la intervención.

En el capítulo 3 aparecerá un nuevo § 22a con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la perforación en  
Finnmark*

Las solicitudes de perforación en Finnmark pueden ser rechazadas cuando el interés público vaya en contra de la concesión de la solicitud. Para esta valoración tendrá un peso especial la consideración de la cultura sami, la actividad del reno, **el uso del territorio utilizable**, los usos económicos y la vida social. Y si la solicitud es aceptada, deben establecerse las condiciones para tomar en consideración todos esos aspectos.

En el trámite de la solicitud el superintendente de la mina dará oportunidad de pronunciarse al propietario de la tierra, al Parlamento Sami, al presidente de la Región

de Finnmark, a la Administración Regional, al ayuntamiento, y a la junta directiva de área y distrito de la actividad del reno que en ese momento estén nombradas.

En el caso de que el Parlamento Sami o la Propiedad de Finnmark como propietaria se pronuncien en contra de la aceptación de la solicitud, la solicitud será rechazada por el Ministerio.

Si el Ministerio acepta la solicitud en los casos nombrados en el tercer párrafo, la reclamación ante la Corona por parte del Parlamento Sami o la Propiedad de Finnmark en su calidad de propietaria tendrá efecto de suspensión.

En el capítulo 4 aparecerá un nuevo § 39b con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la medición en Finnmark*

Para las solicitudes de medición en la región de Finnmark valen las provisiones establecidas en el § 22a. En casos como los mencionados en el tercer párrafo del § 22a, el Ministerio decidirá si la operación de medida debe practicarse antes o después de que el Ministerio haya tratado la solicitud.

En el primer párrafo del § 42 se incluirá uno nuevo. Con el siguiente contenido:

Para las minas en territorio de la Propiedad de Finnmark, la Corona podrá establecer reglamentariamente impuestos más altos.

3. En la Ley de 9 junio 1978, número 49, sobre la actividad del reno, se harán las

de Finnmark, a la Administración Regional, al ayuntamiento, y a la junta directiva de área y distrito de la actividad del reno que en ese momento estén nombradas.

En el caso de que el Parlamento Sami o la Propiedad de Finnmark como propietaria se pronuncien en contra de la aceptación de la solicitud, la solicitud será rechazada por el Ministerio.

Si el Ministerio acepta la solicitud en los casos nombrados en el tercer párrafo, la reclamación ante la Corona por parte del Parlamento Sami o la Propiedad de Finnmark en su calidad de propietaria tendrá efecto de suspensión.

En el capítulo 4 aparecerá un nuevo § 39b con el siguiente contenido:

*Reglas especiales sobre la medición en Finnmark*

Para las solicitudes de medición en la región de Finnmark valen las provisiones establecidas en el § 22a. En casos como los mencionados en el tercer párrafo del § 22a, el Ministerio decidirá si la operación de medida debe practicarse antes o después de que el Ministerio haya tratado la solicitud.

En el primer párrafo del § 42 se incluirá uno nuevo. Con el siguiente contenido:

Para las minas en territorio de la Propiedad de Finnmark, la Corona podrá establecer reglamentariamente impuestos más altos.

3. En la Ley de 9 junio 1978, número 49, sobre la actividad del reno, se harán las

siguientes modificaciones:

En el § 13, tercer párrafo, se añadirá un cuarto punto con el siguiente contenido:

La Propiedad de Finnmark no podrá exigir pago alguno por las provisiones incluidas en este párrafo.

El primer punto del primer párrafo del § 14 tendrá el siguiente contenido:

El derecho a la caza, la captura y la pesca, en relación con la práctica legal de la actividad del reno en las áreas de pastos, da derecho a practicar la caza, la captura y la pesca en los comunes del estado, en las propiedades estatales que no estén especialmente matriculadas, y en los territorios de la Propiedad de Finnmark que se encuentren dentro de los distritos de pastos donde la actividad del reno se produce, en las mismas condiciones que valen para las personas que son residentes fijos en el municipio, población o aldea, en los territorios donde se encuentran los comunes, en las propiedades del estado o en las partes de la Propiedad de Finnmark.

4. En la Ley de 29 mayo 1981, número 38, sobre la caza, se invalidará el segundo párrafo del § 44.

5. En la Ley de 15 mayo 1992, número 47, sobre la pesca del salmón y sobre la pesca en los territorios del interior, etcétera, se harán los siguientes cambios:

El tercer párrafo del § 19 tendrá el siguiente contenido:

En caso de venta de propiedad inmueble en

siguientes modificaciones:

En el § 13, <sup>967</sup>tercer párrafo, se añadirá un cuarto punto con el siguiente contenido:

La Propiedad de Finnmark no podrá exigir pago alguno por las provisiones incluidas en este párrafo.

El <sup>968</sup>primer punto del primer párrafo del § 14 tendrá el siguiente contenido:

El derecho a la caza, la captura y la pesca, en relación con la práctica legal de la actividad del reno en las áreas de pastos, da derecho a practicar la caza, la captura y la pesca en los comunes del estado, en las propiedades estatales que no estén especialmente matriculadas, y en los territorios de la Propiedad de Finnmark que se encuentren dentro de los distritos de pastos donde la actividad del reno se produce, en las mismas condiciones que valen para las personas que son residentes fijos en el municipio, población o aldea, en los territorios donde se encuentran <sup>772</sup>los comunes, en las propiedades del estado o en las partes de la Propiedad de Finnmark.

4. En la Ley de 29 mayo 1981, número 38, sobre la caza, se invalidará el segundo párrafo del § 44.

5. En la Ley de 15 mayo 1992, número 47, sobre la pesca del salmón y sobre la pesca en los territorios del interior, etcétera, se harán los siguientes cambios:

El tercer párrafo del § 19 tendrá el siguiente contenido:

En caso de venta de propiedad inmueble en

en la región de Finnmark por parte del estado o por parte de la Propiedad de Finnmark los derechos de pesca pueden mantenerse en beneficio del común.

Los párrafos cuarto y quinto del § 22 quedarán invalidados.

6. En la Ley de 21 junio 1996, número 38, sobre la inspección estatal de la naturaleza, se incluirá un nuevo párrafo cuarto en el § 2 con el siguiente contenido:

En el territorio de la Propiedad de Finnmark la inspección llevará a cabo el control adicional que acuerden el Ministerio y la Propiedad de Finnmark.

en la región de Finnmark por parte del estado o por parte de la Propiedad de Finnmark los derechos de pesca pueden mantenerse en beneficio del común.

Los párrafos cuarto y quinto del § 22 quedarán invalidados.

6. En la Ley de 21 junio 1996, número 38, sobre la inspección estatal de la naturaleza, se incluirá un nuevo párrafo cuarto en el § 2 con el siguiente contenido:

En el territorio de la Propiedad de Finnmark la inspección llevará a cabo el control adicional que acuerden el Ministerio y la Propiedad de Finnmark.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)





## El ethnos en las formas de discurso social y sus múltiples fuentes

Es evidente que lo general y universal no pertenece a la existencia real de las cosas sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, hechas por él para su propio uso y con referencia sólo a signos, sean palabras o ideas (Locke 1984:142-143).

*Love is not directed to abstractions but to persons; not to persons we do not know, nor to numbers of people, but to our own dear ones, our family and neighbors. "Our neighbor," we remember, is one whom we live near, not locally perhaps, but in life and feeling (Peirce 1992c:354).*

Son las nociones de "individuo" o "grupo" las que resultan arbitrarias, impuestas y artificiales (Wagner 2013:89).

En el Día del Pueblo Sami, el alcalde en funciones evoca con su voz el ethnos universalista, el "pueblo sami". Minutos antes, quedó también evocado en el canto del himno, e inquietado en ese mismo patio de recreo por las voces disonantes de los niños. Las palabras del alcalde —"este día nos representa a nosotros, *a todos los samis* en estos cuatro países"— confieren al ethnos universalista una forma real, aunque imprecisa, como objeto del mundo. Apuntado a través de esa expresión, ese objeto emerge de las múltiples realizaciones culturales que históricamente le han dado cuerpo. En palabras del alcalde, el Día del Pueblo Sami que en ese momento celebran, los "representa". Es imposible que "todos los samis" de [Suecia], [Finlandia], [Rusia] y [Noruega] —y tal vez todos los que pudieran vivir en otros sitios— se encuentren allí congregados. Esta idea está ya bien establecida en los textos antropológicos sobre etnicidad. Ilustrar los diferentes modos de representación y producción de ese ethnos universalista en el discurso social permite ofrecer sugerencias menos

triviales. El ethnos universalista, ese objeto imaginado (Anderson 1997), encuentra su encarnación sensible, se hace cuerpo, voz, visión, ritmo, en el discurso social; es decir, en el discurso de acciones sociales en proceso —entre ellas, las verbales.

No es un discurso hecho solamente de palabras. Por *discurso* entiendo decurso, *curso de acción social* en cualquiera de sus formas expresivas (Díaz de Rada 2010:192ss.). Esta acepción sigue los pasos de Michel de Certeau, al tratar del *caminar* en la urbe.

Si hay un paralelismo entre el discurso verbalizado, soñado o caminado, no es sólo porque en ellos la enunciación es una característica dominante, sino también porque su desarrollo discursivo es organizado como una relación entre el *lugar* del que procede (un origen) y el lugar ausente [*non-lieu, nowhere*]<sup>82</sup> que produce (un modo de "pasar") (De Certeau 1988:103).

El ethnos gana el seis de febrero una presencia inusitada en los diferentes escenarios de celebración del Día del Pueblo Sami en [Guovdageaidnu]. Ese día la expresión <pueblo sami> (<*sámiálbmot*>) se oye muchas veces, por todas partes, y otras formas expresivas que en la vida cotidiana están muy lejos de ser una evocación intencionada de ese <pueblo>, se ven hoy marcadas inevitablemente por esa función evocadora. En [Guovdageaidnu], no es hoy solamente el día en el que algunos visten *gákti*<sup>301</sup>, o el día en el que la mayor parte de la gente habla Sami, o en el que se cantan y se escuchan *luođit*<sup>163</sup>; es el día en el que esos emblemas proliferan y se empastan expresivamente con el ethnos universalista verbalizado en la locución <pueblo sami>.

Lo que más llama la atención a un etnógrafo que busca etnicidad en [Guovdageaidnu] es el contraste entre la omnipresencia de la expresión <pueblo sami> en ese día señalado y la relativa debilidad de tal evocación durante los otros trescientos sesenta y cuatro días del año. Ciertamente, hay entornos en

---

<sup>82</sup> Opto aquí por la traducción de *non-lieu* en la versión francesa (*nowhere* en la inglesa) como *lugar ausente*. Es preciso distinguir el uso de la expresión que hace aquí De Certeau del mucho más difundido de Marc Augé (*no lugar*), con el que en realidad entraría en múltiples contradicciones conceptuales (cf. Augé 2017). Por otra parte, *lugar ausente* refleja mejor el sentido básico que De Certeau confiere al caminar unas líneas más abajo: "Caminar es carecer de lugar" (De Certeau 1988:103).

los que esa presencia es continua: la prensa escrita, la radio, el exiguo espacio televisivo en el que se emiten las noticias en Sami y, particularmente, las organizaciones que —como la Escuela Sami de Estudios Superiores— trabajan reflexionando y produciendo conocimiento a través de la palabra <sámi> por medio de prácticas docentes y de investigación. En [Guovdageaidnu], las voces, los documentos y las imágenes de la prensa, la radio, la televisión y esas organizaciones pueden ser escuchadas, vistas y leídas también a diario, y llegan mucho más lejos, hasta el rincón de [Madrid] donde el etnógrafo conectado a la Internet también las puede escuchar, ver y leer. Pero viviendo en [Guovdageaidnu] yo apenas oía la radio ni veía la tele. Uno no va allí para perder el tiempo de su precioso trabajo de campo haciendo cosas que puede hacer sin necesidad de viajar. Después de una de mis estancias en [Guovdageaidnu], dedicada a registrar en mi diario los signos de una intensa cotidianeidad, conecté en [Madrid] con la *Sámi Radio*, como siempre hacía. Anoté:

Al oír el informe semanal de noticias experimento de nuevo un cierto *shock*: avalancha de noticias <samis>. Está claro que la radio no refleja las impresiones de la vida concreta en [Guovdageaidnu]. Se está más cerca de [Sápmi] aquí, en [Madrid], que allí, en cierto modo.

### **Ethnos, pertenencia, lugar**

En [Guovdageaidnu], donde más del noventa por ciento de las personas hablan Sami y donde la identificación <sámi> se da por supuesta en la mayoría de las situaciones sociales, *sámi* exige poco trabajo explícito interpretación. En ello se aprecia muy bien el carácter relacional y contrastivo de las expresiones étnicas. Este rasgo de la etnicidad quedó consolidado en la tradición antropológica a partir del clásico trabajo de Fredrik Barth, su Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth 1976b). Cualquier expresión étnica adquiere significado, y por tanto exige un trabajo de interpretación, en la relación comunicativa y el contraste diacrítico. En la vida ordinaria de [Guovdageaidnu], algunas de las palabras que contrastan con *sámi* (y sus variantes) son *dáčča* y *rivgu* — respectivamente, la persona y la mujer que, siendo identificados como <noruegos>, <suecos>, <finlandeses>, etcétera, no son identificados como

etcétera, no son identificados como <samis>—, y —más infrecuentemente— *norgalaš* (noruego), *ruottelaš* (sueco), *láttelaš* (finlandés), etcétera.

Estas expresiones alcanzan significado en los concretos escenarios de su uso (Okamura 1981, Eriksen 1991). Se da por sentado que en [Guovdageaidnu] hay muy pocos <dáččat> y muy pocas <rivggut>. Por eso, salvo en las situaciones intencionadamente planificadas para tematizar las identificaciones <samis> —como las que se producen durante el Día del Pueblo Sami— la palabra *sámi* carece generalmente de función diacrítica. Análogamente, se da por sentado que quienes han nacido en [Guovdageaidnu] y muchos más son identificables como <noruegos> (<norgalaččat>), por lo que esta palabra sólo gana función diacrítica en su contraste con etnónimos aplicados a personas a quienes se atribuye pertenencia a otras naciones con estado, <ruottelaččat>— cuando se trata de <suecos>—, <suopmelaččat> o <láttelaččat> —cuando se trata de <finlandeses>—, etcétera.

Cuando las situaciones no han sido intencionadamente planificadas para tematizar las identificaciones <samis> en el plexo de esos contrastes, las expresiones son más exactas y delicadas. Este segundo orden expresivo presenta innúmeras posibilidades. Las dos más habituales —o, tal vez, más visibles durante mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu]— se organizaban en dos ejes de significado. Por una parte, la atribución de origen o **pertenencia zonal** evocada a través de los diseños de los *gávttit* (Sg.: *gákti*),<sup>302</sup> entre otras posibilidades. Por otra parte, la atribución de origen o pertenencia a uno de los dos conjuntos de personas que la historia laboral ha situado hacia el interior o hacia el exterior de la actividad del pastoreo trashumante del reno, especialmente a lo largo del siglo XX: <johttisápmelaččat>, "**boazosápmelaččat**",<sup>810</sup> y sus variantes —para referirse a quienes se dedican a esa actividad con la mayor intensidad; <dálonat> —para quienes no lo hacen o se vinculan a la actividad del reno de formas más periféricas o indirectas.

Este segundo orden expresivo más exacto y delicado remite también a nociones de localidad, pues <johttisápmelaš> y <dálon> son nociones que se conciben, generalmente, como formas diversas de apropiación del lugar: formas relativamente más móviles en el entorno de la trashumancia por contraste con formas que hoy tienden a ser más estancas. Paralelamente, se conciben como

formas residenciales. *Johttisápmelaš* y *dálon* son palabras saturadas de significado doméstico. En [Guovdageaidnu], pertenecer a una familia — en el sentido extenso de la palabra— es también, generalmente, residir en el entorno próximo de sus pertenecientes (Skålnes 2003). A diferencia de la palabra que designa al ethnos en su acepción más **universalista** (*sámi*), *johttisápmelaš* y *dálon* operan como marcadores étnicos generalmente inseparables de las atribuciones de pertenencia social concreta, aunque, en algunas ocasiones, también lleguen a ser separadas del conocimiento de esas pertenencias sociales. Así sucede, por ejemplo, cuando en los documentos oficiales se menciona a los <*flyttesamer*> (<*johttisápmelaččat*>) o a los <*fastboende*> (<*dálonat*>). Salta a la vista que estas formas de pertenencia se construyen en las prácticas: las prácticas de la socialización cotidiana, las prácticas laborales, las prácticas residenciales, y —finalmente— el enterramiento, esa variante de las prácticas residenciales que vincula a las familias con la tierra con pretensión de perpetuidad.

¿Por qué los "*johttisápmelaččat*", que en tiempos residían una parte del año en [Guovdageaidnu] y otra parte del año en sus asentamientos costeros, eran considerados "*Guovdageainnolaččat*"? ¿Por qué eran identificados como "de Guovdageaidnu", y no como de los lugares en los que habitaban durante el verano? Alf Isak Keskitalo respondió del siguiente modo a esta pregunta algo absurda (ambos lugares de residencia no deberían considerarse simétricos **por muchos motivos**):

### Universalismo, universalista

Puesto que la noción de *universalismo* tiene mucha importancia en el desarrollo de mi argumento, conviene introducir alguna aclaración sobre su significado en esta monografía. Por *universalismo* entiendo una interpretación del alcance y extensión de los constituyentes sociales en estrecha relación con sus procesos de constitución. Es *universalista* un constituyente social que se forma en un proceso relativamente abierto de reclutamiento que se orienta hacia futuro. Con arreglo a determinados criterios de pertenencia, *cualquier persona puede llegar a formar parte* de tal constituyente.

Son ejemplos típicos de estos constituyentes, aunque de ningún modo son ejemplos exclusivos, los que se forman siguiendo criterios establecidos formalizadamente: los partidos políticos, las escuelas, las iglesias, etcétera. Estos constituyentes pueden albergar sectores que se rigen por criterios de socialidad y pertenencia que no siguen la regla universalista. Debido al carácter relativamente abierto de la regla de formación de los constituyentes universalistas, no es posible precisar el alcance y extensión del conjunto de sus pertenecientes de una vez por todas, en cualquier momento determinado de su curso social. Es muy importante tener en cuenta que la cualidad universalista de estos constituyentes no es nunca —empíricamente— *absoluta*, incluso cuando se trata de los que han alcanzado históricamente un mayor perfeccionamiento, como las iglesias ecuménicas; es decir que estos constituyentes establecen criterios selectivos de pertenencia, que, cuando son formalizados, adquieren además una gran precisión. Todo constituyente universalista es, por tanto, *relativamente universalista*, y se configura en consecuencia por referencia a un *exterior*.

Puntos de  
retorno a:

El Día del  
Pueblo Sami  
113

La ironía  
de ser  
indígena  
272

School  
Bureaucracy...  
1086

Discursive  
elaborations...  
658

687

Esas personas sólo muy raramente eran enterradas en la costa. No había costumbre. Si las personas morían allí en verano, entonces debían ser enterradas allí, pero también sucedía que los viejos se encontraban en esa zona muy poco tiempo durante el año, en el caso de que se hubieran desplazado. Lo probable es que estuvieran aquí [en [Guovdageaidnu]] todo el año. Y como esas personas mayores estaban aquí todo el año, ello también explica que llegasen a ser *guovdageainnolaččat*.

Hasta tal punto salta a la vista que las pertenencias vehiculadas a través de signos como *johttisápmelaš* y *dálon* se construyen en las prácticas inmediatas, que podemos llegar a olvidar que *también* el ethnos universalista <*sámi*> tiene su propio fundamento práctico e inmediato. Como veremos aquí, por abstractos o imaginados que parezcan, también los significados procesados a través del signo *sámi* crecen en la experiencia; y, en rigor, no son más imaginados que los generados a través de los signos *johttisápmelaš* o *dálon*. Pero en [Guovdageaidnu] la expresión *sámi* gana existencia, fundamentalmente, cuando es asociada a la expresión de localidad. Es el lugar —en sus múltiples formas— el que confiere condición tangible a las expresiones del ethnos <*sámi*>.

Hay dos canales que la mayor parte del tiempo discurren paralelamente, y que sólo se tocan cuando hay motivos para la conformación del ethnos como un objeto relevante en un concreto entorno de prácticas. Por un canal transitan los discursos de la prensa, la radio, la televisión, y las instituciones con intención etnopolítica, produciendo un fondo sensorial casi permanente, y también —en la vida ordinaria— casi informe. *Sámi* está presente en esos entornos con la constancia cíclica de un *ritornello*. Por el otro canal transita una identificación masiva y constante —y por tanto también todavía informe— entre *sámi* y *guovdageainnolaš*. En este segundo canal, toda forma de práctica realizada por alguien nacido y criado en [Guovdageaidnu] conlleva la implicación de su caracterización como <*sámi*>, de forma continua y generalmente implícita. En su curso paralelo —es decir, mientras no se tocan— esos dos canales mantienen al ethnos en una extraña condición. Ese ethnos está ahí *siempre*, incoado, como las formas de una escenografía que aún no ha recibido la luz y se intuyen en la penumbra (cf. Fernandez 2006b); pero, al ser expresado en una práctica social concreta, el ethnos emerge con gran luminosidad y de la forma más explí-

cita. El ethnos universalista es encarnado entonces en la práctica, y cobra vida a través de ella (cf. Díaz de Rada y Cruces 1994).

Así ocurrió en la noche del ocho de noviembre de 2003, cuando un grupo de músicos celebró con su público, en el *Alfreds Kro*, la fundación de la Asociación de Músicos de Guovdageaidnu. Algunos de ellos lucían *gákti* — muchos no—, pero ésa era sin duda una excelente ocasión para que uno de los guitarristas prefiriese vestir un camiseta con una Bandera Sami ilustrada con la palabra *Sápmi*, escrita en grandes letras. Es muy raro ver en [Guovdageaidnu] a un indiscutible <Guovdagainnolaš> —y desde luego, ese muchacho lo era— vestido con ese emblema en cualquier situación ordinaria: demasiado afirmativo, demasiado ostensivo. No es imposible; pero yo nunca lo he visto, salvo en esa ocasión.

Hablar de dos canales —cada uno de ellos intrínsecamente complejo— que discurren paralelos hasta que ocasionalmente se encuentran, hace sospechar ya que *sámi*, como expresión básica del ethnos universalista, tiene fuentes diversas y, según mi análisis, en gran medida independientes.

Por otra parte, es inadecuado reducir el eventual significado étnico de las prácticas inmediatas a un concepto de lo local confinado en los límites generalmente territoriales y administrativos del municipio, o en los cerramientos sentimentales y cognitivos del [pueblo]<sup>83</sup>. Sin embargo, una imagen muy común de la pertenencia que las personas del campo consideran <local> (<*báikkálaš*>) —y la más inmediatamente perceptible por un etnógrafo forastero que ha viajado a [Guovdageaidnu]— es la que se establece a través de esos confinamientos. El [pueblo] como cerramiento tiene una larga trayectoria en nuestras ideologías sociales (Velasco 1981, 1991). La coincidencia estadística entre haber nacido en un [pueblo], haber crecido en él, haberse casado con alguien de ese [pueblo], y tener el núcleo de parientes más significativos en él — tanto más típica cuanto más pensamos en las sociedades del pasado—, otorga a esos confinamientos una naturalidad semejante a la que confiere el parentesco práctico (cf. Velasco 1991<sup>84</sup>). Por eso podemos decir que, de forma general, la

---

<sup>83</sup>Veáse a este respecto el tratamiento de *village* en Strathern 1982:249ss.

<sup>84</sup> Este ensayo de Honorio Velasco ofrece una matizada reflexión sobre la siguiente consideración: "El núcleo semántico de 'pueblo' está conformado por las ideas de tierra+gente+reproducción"

*localidad* a la que hago referencia en la formulación *la expresión sámi gana existencia, fundamentalmente, cuando es asociada a la expresión de localidad* es [Guovdageaidnu]<sup>85</sup>.

Pero Kristine —con quien hablé en enero de 2004— se confesaba "mitad de Guovdageaidnu y mitad de Kárášjohka", al haber nacido en [Kárášjohka] y haber pasado la mayor parte de su infancia y juventud —entre los nueve y los dieciocho años— en [Guovdageaidnu]. "Mitad y mitad" es una metáfora para dar forma a un juego complejo de identificaciones y atribuciones personales. "Mitad y mitad" es también un modo de lexicalizar una localidad que, al ser considerada cualidad de las personas, opera más como gradación que como categorización según el modelo que Georges Kleiber denominó *modelo de las condiciones necesarias y suficientes* (Kleiber 1995:23ss., cf. Kockelman 2016a, 2016b). El resultado es significar una condición que se da en mayor o menor grado, y no una condición que se da o no se da de forma excluyente —o incluyente. Cuando, como consecuencia de las elecciones municipales de 2003 en [Guovdageaidnu], se constituyó un gobierno municipal dirigido por tres representantes vinculados a la pequeña aldea de [Máze], Anders me indicó que, aunque uno de ellos no había nacido en la aldea, era también "*casi de Máze [measta mázelaš]*", pues su padre "[era] de por aquí [*dáppe birrat*]".

Estas figuraciones son ejemplos reveladores de que la localidad que cuenta no es, de forma natural e inmediata, la territorializada en la idea de *pueblo*. Se trata más bien de la localidad que los agentes construyen en sus redes concretas de vínculos (entre ellos, de forma acentuada pero no exclusiva, los del parentesco); en sus experiencias concretas de socialización y en sus prácticas residenciales, que —como en el caso de la parentela de la misma Kristine— a veces llegan a generar descendientes nacidos en [Guovdageaidnu] de padres foráneos inmigrados por motivos laborales. En los casos más frecuentes desde el punto de vista estadístico, esas redes coinciden aproximadamente con el cerramiento del [pueblo]; pero ese cerramiento es, en realidad, una ca-

---

(*Ibid.*:720). El ensayo ofrece también elementos muy sugerentes para una semántica histórica de la categoría *pueblo*, y su traslado relativamente tardío al campo étnico (*Ibid.*, cf. Fábregas y Tomé 2001:44).

<sup>85</sup> "De forma general" quiere decir aquí que siempre existen alternativas a esa interpretación. Por ejemplo, cuando la localidad es construida a través de nociones como *siida* u *orohat* en la actividad del reno. 728      717



tegoría que resume —y reifica— complejos procesos de vinculación que conectan sus interiores con múltiples exteriores.

Al escribir sobre estos usos de *localidad* no puedo escapar a la ambigüedad. Esa ambigüedad es puesta en práctica, en primer lugar, por las personas del campo, al tomar el caso estadísticamente más frecuente como paradigma de un entorno prototipológico de localidad; y es después trasladada al discurso descriptivo y analítico del etnógrafo, debido a su general utilidad interpretativa. Pero, al escribir sobre esto, también es posible aclarar que esa idea más compleja de localidad —no necesariamente territorializada como [pueblo]— es la que debemos tener siempre como guía para entender esta idea: *la expresión sámi gana existencia, fundamentalmente, cuando es asociada a la expresión de localidad.*

### **Los accesos al ethnos <sami> en [Guovdageaidnu]**

Suspendamos ahora ese último giro de complejidad para afirmar que en el [norte de Noruega] hay unos pocos lugares —entre los que se encuentra [Guovdageaidnu]— marcados por una peculiaridad. En ellos, el acceso a la condición <sámi> opera bajo implicaciones análogas a la siguiente: si has nacido en [Guovdageaidnu] en un entorno de parientes nacidos en [Guovdageaidnu], entonces eres *necesariamente* <sámi>. Esa implicación está tan naturalizada que, en general, se tiene por indiscutible. La samicidad (*sámevuohhta*) es así interpretada como consustancial a la pertenencia a la sociedad de parientes de [Guovdageaidnu]; y, por extensión, al propio [Guovdageaidnu] como pueblo y territorio, con todas sus pequeñas aldeas, y, muy especialmente, la aldea de [Máze].

En [Guovdageaidnu] me dijeron: "*Dáppe lea dát sámibiras álo birra*" ("Aquí siempre se encuentra el ambiente sami alrededor"). En esa enunciación, *biras* (ambiente, entorno) tiene un significado muy cercano a *ambiente* en Español, cuando usamos la palabra, por ejemplo, para valorar la cualidad intensiva de una fiesta o de un concierto de rock (Díaz de Rada y Cruces 1994). Ese ambiente está impregnando a los agentes y a la acción por fuera y por dentro, y cualifica simultáneamente a lo que rodea a

esos agentes y a sus más íntimos afectos, porque ambas faces forman unitariamente el entorno de su acción.

Recordar en este contexto que se accede a la condición étnica, del mismo modo que —en términos antropológicos— se accede a cualquier otra condición sociocultural, permite entender que, independientemente de la naturalización atribuida a la forma del acceso, estamos ante hechos de convención (Díaz de Rada 2010). En la práctica, se puede entrar en la samicidad y salir de ella. Sin embargo, al considerar la indiscutible validez que las personas del campo otorgan a esa forma de acceso al ethnos, he de reconocer en mi discurso teórico que quienes son situados en el núcleo de la localidad muy difícilmente pueden salir de su condición simultánea de <sámit>. Esas personas son las que han nacido en entornos de parientes que a su vez han nacido en [un puñado de municipios](#)<sup>367</sup> del interior de la región de [Finnmark], y muy especialmente en dos: [Guovdageaidnu] —y en él, sobre todo la pequeña aldea de [Máze]— y [Kárášjohka]. El resultado de esta operatoria de atribución étnica asociada a la localidad, y al parentesco según grados de cercanía y lejanía, es que el conjunto de quienes pueden llegar a ser considerados <sámit> se forma a través de identificaciones igualmente graduales, aproximadamente traducibles como <ser más o menos sami>, y no como <ser o no ser sami>.

La operatoria conjunta de etnicidad, localidad y parentesco, como cualidades graduales atribuibles a las personas, configura un modelo cultural (Holland y Quinn 1987) que es también paradigma para todas las cualidades derivadas a su vez gradualmente de ellas o asociadas gradualmente con ellas; por ejemplo, el uso idiomático en conjunción con el matrimonio y los perfiles laborales de los forasteros. Ivar acudió con su mujer a una cena en una casa de [Guovdageaidnu]. Ivar, hablante de Noruego y procedente de una zona costera, trabajaba en el Ayuntamiento; su mujer, nacida en [Guovdageaidnu] y militante de Partido del Pueblo Sami, trabajaba también como intérprete en el Ayuntamiento, y tenía el Sami como idioma materno. Inicialmente, escribí en mi diario que se trataba de un buen ejemplo de "matrimonio (étnicamente) mixto", una categoría que —al esencializar las atribuciones étnicas dadas a cada integrante de la pareja: un <dáčča> casado con una <sámi>— encubre la complejidad empírica de los prototipos y las cualidades graduales, hasta el punto de transformar espuriamente las funciones cualificadoras de la

adjetivación étnica en sustantivaciones absolutas. Las prácticas idiomáticas operan de formas muy variadas, como de hecho sucede con cualquier otra forma expresiva. Un observador externo en esa situación podría cometer el error clasificatorio —que yo mismo cometí inicialmente— de asignar a Ivar la condición de "dáčča"; pero, para los allí presentes, Ivar era sin duda muy "sámi": el Sami había sido también para él una lengua doméstica en [Divttasvuotna (Nor: Tysfjord)], y en ocasiones señaladas como el Día del Pueblo Sami lucía el *gákti* de su lugar de procedencia<sup>86</sup>. Compartiendo mesa con su mujer samihablante —y noruegohablante—, Ivar siempre usó en esa cena el Noruego como medio de expresión, pero con una pericia comunicativa que mostraba su clara competencia comprensiva en Sami. La hermana de Ivar era docente de artesanías [duodji<sup>583</sup>] en la Escuela Sami de Estudios Superiores de [Guovdageaidnu], y una de las pocas personas que por entonces usaba allí el Noruego como lengua vehicular en una docencia situada, por otra parte, para cualquiera que se tuviera por <sami>, en el núcleo de la <cultura sami>. Aunque ella se expresaba habitualmente en Noruego, era también plenamente competente en la comprensión del Sami. Alguna vez llegó a bromear conmigo al poner de relieve que ella y yo mantuviéramos un intercambio bilingüe en el que el "español" hablaba en Sami y la "sami" hablaba en Noruego.

**Estas situaciones son comprensibles** en un contexto de usos idiomáticos en el que concurren una serie de condiciones que afectan decisivamente a la subjetividad de los hablantes y a la construcción biográfica de sus *disposiciones* idiomáticas (Lahire 2004, cf. Bourdieu 1991). Entre otras, esas condiciones son las siguientes: (a) un idioma minoritario cuyo uso está fuertemente identificado como emblema etnopolítico, y que por tanto se inserta en implícitas lógicas de legitimidad, poder y acceso a los recursos (es decir, un idioma cuyo uso es marcadamente *capitalizable* (Bourdieu 1991:109) y *patrimonializable*). (b) Unos hablantes —como los nacidos

<sup>86</sup> Como estoy mostrando en diversos pasajes de esta monografía, el trasiego de los elementos del *gákti* es un indicador inequívoco de la condición gradual —y desde luego situacional— de las supuestas emblemáticas del ethnos. Por ejemplo, en ese Día del Pueblo Sami uno de los profesores de idioma Noruego en la Escuela Sami de Estudios Superiores vestía una blusa interior del *gákti*, tratándose en este caso de una persona que expresaba tal identificación sobre la única base de su residencia en la localidad. Sin embargo, en la cena de navidad de la institución en 2001, destacaba por su *bunad*<sup>305</sup> en un mar de *gávttit*.

<en la costa>— con una biografía doméstica y social desarrollada en condiciones de estigmatización del idioma minoritario (Eidheim 1990c), y que lo han aprendido o consolidado como *segunda lengua* —así, en el caso de Ivar y su hermana. (c) Un entorno samihablante que —como el de las zonas <del interior> incluyendo a [Guovdageaidnu]— ha mantenido en uso el idioma minoritario en [Noruega] con una clara continuidad histórica, de manera que allí ese idioma ha venido a ser cualificado como un atributo de pureza étnica en el campo social general de [Sápmi]. Esta tercera condición es el fundamento de posibles atribuciones de "racismo" en el interior de la "sociedad sami" (Vest 1991:47), y de reflexiones acerca de la cuestionable legitimidad de operar con modelos de pureza étnica (y a veces también racial) (Gaski 2000). En esos contextos, las personas <de la costa> que han aprendido o consolidado el Sami como segunda lengua han vivido experiencias de estigmatización *también* en entornos samihablantes con gentes <del interior>, cuando éstas han actuado criticando a los usuarios menos competentes en el idioma por medio hipercorrecciones, a su vez, fuertemente criticadas por quienes — en esos mismos entornos— son partidarios de la difusión generalizada de un Sami vital, incluso pidginizado o criollizado: una llave que abre el cerramiento vehiculado por la ideología de una lengua pura e hipercorrecta. En estas condiciones, un <español> (de quien no es posible sospechar un anhelo de acceder a la samicidad) tiene más fácil expresarse en Sami como idioma para él extranjero, que un <sami> probablemente más competente que el <español> en el idioma, pero también más expuesto a los riesgos que conllevaría ser visto como un <mal hablante>.

Al pensar en el caso de Ivar, comprobamos que la interpretación de sus posiciones en el universo de las cualificaciones <samis> es impracticable en términos dicotómicos y sustantivos (<*sámi*>/<*dáčča*>). De manera que, para ofrecer un reflejo empíricamente válido de tales cualificaciones, estamos obligados a considerar los signos en su función estrictamente adjetivadora, y en sus funciones de *gradación*.

En 2015 publiqué un ensayo en el que afirmaba que, de alguna manera, esas funciones de gradación eran más bien específicas en las sociedades <del interior>, y que <en la costa> se habrían desvanecido relativamente como consecuencia de una mayor penetración de formas categoriales sustantivadoras y excluyentes, debidas a la mayor penetración del dualismo <*sámi*>/<*dáčča*> a través de los medios expresivos de la etnopolítica y la prensa (Díaz de Rada

2015a:489). Esta afirmación<sup>676</sup> debe ser revisada. A juzgar por el tratamiento que, por ejemplo, Britt Kramvig o Kjell Olsen dan del asunto, sólo cabe concluir que, en <las zonas costeras> la operatoria gradual y prototipológica de las identificaciones <samis> ha devenido más tácita, implícita e invisible, pero no por ello menos relevante en la vida cotidiana. Lo que llega a un etnógrafo que — como es mi caso— no ha convivido intensamente con esas gentes es el eco que precisamente se traslada en esos medios etnopolíticos y de prensa, saturados de formatos categoriales excluyentes e incluyentes. Pero, en su estudio sobre las dinámicas cotidianas de reciprocidad en <la costa>, Kramvig documenta que también allí las personas operan con categorizaciones *flexibles* que, desde mi punto de vista, sólo pueden ser cabalmente interpretadas en términos de grados o prototipos. Aunque de un modo más tácito, también en los entornos sociales de esas zonas los agentes mantienen una continuidad histórica y biográfica de formas sociocognitivas escasamente afectadas por el formato dicotomizador de los medios etnopolíticos y de prensa (Kramvig 2015:104). Britt Kramvig ya lo había apuntado en 1999, según indica Kjell Olsen en su monografía en la zona de [Alta]:

Kramvig (1999:117, 137) sostiene que, en la Finnmark costera contemporánea, las categorías flexibles y abiertas y, en particular, la condición de pertenencia a los lugares, son los aspectos más importantes en el discurso cotidiano (Olsen 2010:138).

En consecuencia, la imagen generalizada de una samicidad distribuida en un núcleo <en el interior> y una periferia <en la costa> es, en términos analíticos, tan burda como errónea; aunque las personas de estos campos sociales actúen en determinados contextos comunicativos concediéndole validez. En términos analíticos, es más acertado considerar que, en cualquier zona donde se tematiza la condición étnica de las personas —o mejor aún, en cualquier situación social empíricamente localizada—, esa tematización vendrá construida a través de una operatoria flexible, gradual y prototipológica sobre las identificaciones y las atribuciones; y probablemente también en tensión con los formatos dicotómicos basados en categorías excluyentes (o incluyentes) de tipo todo-o-nada.

Punto de retorno a la afirmación de la preeminencia de los formatos dicotómicos en las <zonas costeras>, en Discursive elaborations...

677

Por ello, como ilustra el caso de Ivar, en [Guovdageaidnu] también existen núcleos y periferias de samicidad que pueden llegar a tematizarse —o no— en las situaciones sociales concretas. Este panorama gana en complejidad cuando pensamos que la noción *samicidad* (*sámevuohhta*) es esencialmente discursiva, y por tanto —explícita o implícitamente— enunciativa: designa a un objeto que sólo existe —y de hecho sólo se produce— en acciones específicas de enunciación. Por ello no hay tampoco nada parecido a *una* samicidad acotada de forma absoluta, sino una pluralidad de samicidades (y noruegidades<sup>87</sup>, etcétera) en un campo de estrategias y tácticas de legitimación de las identificaciones y las atribuciones<sup>88</sup>, y sus expresiones.

Podemos reinterpretar entonces el supuesto dualismo entre las zonas <de la costa> —<menos samis>, <más norueguizadas>— y las zonas <del interior> —<más samis>, <menos norueguizadas>— no ya como una gruesa distribución geográfica de la samicidad, sino como una reificación en la que subyacen dos dimensiones más específicas, imbricadas entre sí, e impugnables en el campo de luchas por la identificación legítima. Por una parte, la experiencia de una continuidad biográfica en una red de parientes que —se presume— han sabido mantener sin interrupciones las formas de la samicidad. De entre ellas, destacan dos: han hablado y hablan Sami como idioma materno y, secundariamente y con múltiples tensiones interpretativas, han trabajado y trabajan en el reno. Por otra parte, la experiencia de discriminación étnica, que ha sido y es atribuida de forma especial a las poblaciones <de la costa> (Eidheim 1990c, Hovland 1996). Esa experiencia de discriminación, de la que en realidad nadie que sea identificado como <*sámi*> puede librarse con total garantía (cf. Josefsen 2006), se anuda con los sentimientos de aflicción que despierta la identificación étnica

---

<sup>87</sup>En la pieza de esta monografía En el nombre del pueblo... ofrezco una breve reflexión sobre el uso de estos **sustantivos abstractos** —samicidad, noruegidad— en la escritura antropológica sobre etnicidad. Cabría añadir ahora que el riesgo de generalizar estos usos más allá de lo que ahí denominé **primer orden de relevancia étnica** se encuentra en la progresión hacia el cerramiento del significado del etnónimo —o más bien hacia el *supuesto metacomunicativo de su cerramiento*— conforme el uso se desplaza hacia el orden de relevancia etnopolítica. Es decir, conforme avanzamos hacia ese orden de relevancia se hace progresivamente más difícil la interpretación plural en términos de *samicidades*, *noruegidades*, etcétera; hasta el punto de llegar a convertirse el sustantivo abstracto en un puro **nombre propio común**.<sup>172</sup>

<sup>88</sup> En esta monografía utilizo la palabra *identificación* en su sentido más amplio, incluyendo las variantes reflexiva —como un identificarse a sí mismo— y atributiva —como un identificar a otro. Sólo donde lo considero conveniente para una adecuada comprensión analítica hago explícita esa diferencia.

(Díaz de Rada 2008:213), y que encuentran su origen en el plexo de inseguridades, riesgos e incertezas emanadas de las relaciones de minorización, estigmatización y exotización. Desde los tiempos de la <norueguización> y más allá, ese plexo afflictivo ha ido tejiéndose a lo largo de la construcción misma de los <sámit> como *minoría subordinada* en relación con las sociedades mayoritarias y los estados (Ogbu 1974, cf. Spivak 1987).

Al tomar en consideración esas dimensiones más específicas cabe interpretar más adecuadamente las [elaboraciones discursivas del ethnos](#)<sup>679</sup> tanto <en la costa> como <en el interior> —es decir, en rigor, en cualquier situación en la que la relevancia étnica emerja como rasgo significativo del contexto de enunciación, sea cual sea la localización de tal situación.

La intensidad de la cualificación <sámi> —siempre impugnabile a través retóricas de autenticidad— radica en el modo de ubicarse y ser ubicado en una red de parientes que han mantenido *continuamente* las expresiones prácticas de la samicidad en el tiempo; y —en correspondencia con ello— en el modo de ubicarse y ser ubicado con relativa seguridad en tal identificación. Al radicar en esas condiciones, la intensidad de la samicidad atribuible a una persona es relacional y situacional, como lo es de hecho la operatoria del parentesco. Pero para las personas esa samicidad es también —a la par que la pertenencia a una sociedad de parientes con la que se encuentra entreverada— una especie de sustancia que de alguna manera configura la ontología social básica, de la que se deriva el modelo de lo que cuenta como una socialidad permanente, continua, y en gran medida interpretada como independiente de todo contexto. Hablando de estas cosas, Anders buscó modelos en contraste:

La amistad (*ustitvuohta*) se puede fragmentar, por ejemplo, con arreglo a los intereses políticos o profesionales, lo mismo que la vecindad (*ránnjávuohta*); pero no se puede fragmentar el parentesco (*fuolkevuolta*). No puedes escapar del parentesco.

Como en ese mismo diálogo se había hecho evidente que las rupturas, los conflictos, las exclusiones y los rechazos, son posibles y suceden obviamente también entre <parientes>, yo comenté: "pero puedes rechazar a un pariente".

Puedes hacerlo —reconoció Anders—, pero igualmente sigues siendo su pariente. Puedes no usar esa relación, pero ahí hay una relación. La hay.

Atención:

Este vínculo conduce a la pieza

*Discursive Elaborations of "Saami" ...*, y su punto de retorno está al final de la pieza.

Puede no haber relaciones [efectivas] de parentesco, pero esas personas son parientes. El parentesco no necesita estar activo; se trata de redes latentes que se activan cuando es necesario.

Ese sustancialismo que cimenta la ontología del parentesco es, por otra parte, perfectamente compatible con una proyección más universalista de los vínculos fundados en él, por medio de formas que permiten relajar hasta cierto punto —y en ocasiones, en una gran medida— los cierres que de otro modo clausurarían rígidamente la socialización. Rita, una joven forastera nacida en [Finlandia], estudiante en la Escuela Sami de Estudios Superiores, agradecía la acogida que le brindaban las personas de [Guovdageaidnu], destacando la fórmula hospitalaria que usaban cuando, ante su falta de respuesta a la habitual pregunta de presentación "¿tú de quién eres?" ("*gean don leat?*"), el interlocutor se ponía a "*roggat fulkkiid*": literalmente, "excavar a la búsqueda de parientes". Y si el interlocutor no llegaba a nada —lo que por otra parte no siempre sucedía— acababa exclamando de todos modos: "*don leat sihkarit mu fuolki!*" ("¡seguro que eres mi pariente!").

Los parientes que cuentan sustancialmente como tales —ésos de los que no puedes escapar— son los más próximos en términos prácticos y residenciales. Pero una teórica red de parientes bilateral de profundidad temporal virtualmente ilimitada, que además está conectada con otros enclaves fuera de [Guovdageaidnu] y frecuentemente fuera de [Noruega], permite —cuando se ofrece la ocasión— tanta apertura como se precise.

Cuando esa red se entiende en su forma más general, el límite de esa apertura es tan amplio como indefinido; pero cuando fijamos nuestra atención en casos concretos de vinculación, el establecimiento o la continuidad de *cada vínculo* son asuntos sometidos a decisión. Esto es especialmente notorio cuando las personas juegan con el fuego del noviazgo o el emparejamiento, que pueden conducir al matrimonio. Puesto que el parentesco es el vehículo fundamental en el que se expresa la ontología de la socialidad, la permanencia y la continuidad de las vinculaciones; y puesto que el matrimonio —al fundar nuevas vinculaciones— constituye la dinámica básica de esa socialidad, cualquier práctica emprendida por una persona concreta en el entorno del noviazgo y el matrimonio es extremadamente delicada. Quienes contraen matrimonio



construyen la forma básica de esa sociedad. En muchos casos, el parentesco —sobre su base sustancialista— opera como un tejido continuo en el que siempre es posible encontrar vínculos de mayor o menor proximidad y de mayor o menor intensidad, configurando un entorno prototipológico. Pero cuando se trata del matrimonio o de cualquier aproximación a él por parte de personas concretas, puede llegar a ponerse en juego la lógica del todo-o-nada, y, con ella, los riesgos de un perenne etiquetado. Rita me contó cómo una muchacha también forastera que había estado de novia durante un año con un chico de [Guovdageaidnu] hacía ya siete años, era todavía nombrada como su "ex-novia" ("*eks-moarsi*") cada vez que volvía por allí; pero sólo por aquéllos lo suficientemente jóvenes como para manejar ese vocabulario de los "ex"; los demás simplemente seguían nombrándola como su "*moarsi*", y eso seguiría siendo así —explicaba Rita divertida— hasta que ese muchacho se casase.

La dinámica de los vínculos matrimoniales es también una dinámica del acceso gradual a la pertenencia a [Guovdageaidnu] y con él —de forma indisociable— a la condición étnica <*sámi*>. Como vengo indicando, tanto la localidad como la condición étnica, adoptan la forma de un espacio *prototipológico* (Rosch 1978, Kleiber 1995); o, en otro contexto teórico, un espacio de gradientes (Kockelman 2016a, 2016b). Esa forma consiste en una amalgama compleja e inconclusa de *cualidades* que los agentes perciben o toman en consideración contextualmente; o a las que interpretan de forma reificada como rasgos estables de los constituyentes sociales, sus acciones y los productos de sus acciones. Debido a su acumulación, intensidad o relevancia contextual, esas cualidades configuran un gradiente de pertinencia de los signos *guovdageainnolaš* y *sámi* para identificar a los constituyentes, acciones y productos de las acciones; hasta el grado más extremo de reificación, en virtud del cual el gradiente se transforma en una atribución categorial de tipo todo-o-nada.

En este contexto de interpretación, hay una razón semiótica de fondo para aplicar el concepto de *gradiente* a los usos etnonímicos. Cualquier etnónimo —por ejemplo, <*sámi*>— opera sobre un eje de desplazamiento entre su condición sustantiva y su condición adjetiva. Ese desplazamiento es el que va desde el sustantivo <*sámi*>, como en la expresión <*sámit geat orrot Norggas*> [los samis que viven en Noruega] al adjetivo <*sámi*>, como

en la expresión <*sámiálbmot orru earálágán rikkain*> [<El pueblo sami vive en diferentes países>] —donde <*sámi*> es un adjetivo, es decir, la aplicación de una cualidad al sustantivo <*álbmot*> [<pueblo>]<sup>89</sup>. Este eje de desplazamiento, que se basa en una determinación morfosintáctica —y también pragmática— de la semántica del etnónimo, permite decir que, cuando el uso de la palabra *tira a* adjetivo, lo que está en juego es una atribución gradual de samicidad es de decir, una atribución gradual vehiculada por el signo etnonímico. Esa atribución es necesariamente *gradual* porque, como indicó Peirce,

Las cualidades se unen o combinan las unas con las otras. No tienen identidades perfectas, sino solamente parecidos o identidades parciales. Algunas de ellas, como los colores o los sonidos musicales, forman sistemas bien entendidos. Probablemente, si la experiencia que tenemos de ellos no fuera tan fragmentaria, no habría en absoluto entre ellos demarcaciones abruptas (Peirce 1955:77).

Así, los etnónimos —equivocos ya por su condición de nombres *proprios comunes* (Gardiner 1957)— exhiben un orden de equivocidad adicional por su doble condición sustantiva y adjetiva, contribuyendo al carácter paradójico de sus usos como signos básicos de designación de <*identidad*>: ni apuntan con claridad en rigor a lo propio —es decir, a lo propiamente identitario—, ni determinan con precisión un forma de ser.

Pero ese déficit de claridad y precisión puede ser sólo un efecto de exigir a los etnónimos algo que generalmente no pueden ofrecer, debido a sus funciones designativas. Salvo en casos muy especiales y formalizados, los etnónimos no designan categorías netamente sustantivas. Designan gradientes de identificación cuya función consiste en facilitar *prácticas situadas de comparación entre momentos o estados relativos*. La cualidades *claridad* y *precisión* no son realmente pertinentes para el objeto *gradiente*. Lo que puede

---

<sup>89</sup>En este ejemplo ofrezco el caso más claro de *sámi* como adjetivación, que es aquél en el que la palabra opera en su función atributiva. Tanto en Sami como en Español —aunque en Sami muy frecuentemente con consecuencias morfológicas—, el uso predicativo de este tipo de palabras es intrínsecamente ambiguo en cuanto a su condición adjetiva o sustantiva. Así en el uso atributivo <*sámiálbmot orru earálágán rikkain*> [<El pueblo sami vive en diferentes países>] la condición adjetiva es relativamente más clara que en el uso predicativo <*Jonas lea sámi*> [<Jonas es sami>].

ser relativamente claro y preciso es el resultado de su *uso* como práctica de gradación.

\* \* \* \* \*

Alf Isak me ofreció el siguiente modelo, al hablar de la identificación étnica:

Creo que la etnicidad (*etnalašvuohta*)<sup>90</sup> es de tal modo que llega a ser como el tronco de un árbol [...] tenemos la parte interior del tronco, y luego la corteza, y así hasta la periferia.

Alfred Ludvik Larsen llegó a [Guovdageaidnu] como maestro de escuela en 1934. Venía de [Seglvik], un pequeño lugar del municipio de [Kvænangen], en la costa de [Troms]. Tenía entonces 30 años. Alfred Ludvik vivió en [Guovdageaidnu] hasta la fecha de su muerte, en 1971. Llegó a ser alcalde del municipio durante breve tiempo en el período 1956-1959 (Steen y Aarseth 1986:438; Lund, Boine *et al.* 2011), aunque se mantuvo la mayor parte de ese período en la oposición del Consejo Municipal como miembro de la *Kautokeino Felles Liste* [Lista Común de Kautokeino], en coalición con la *Masi Felles Liste* [Lista Común de Máze] y uno de los cinco concejales electos de la *Reindriftssamenes Fellesliste* [Lista Común de los Samis del Reno] (Archivo Sami de Guovdageaidnu<sup>91</sup>). Ocupó el puesto de inspector escolar del municipio entre 1950 —fecha en la que el puesto fue instituido por el Ayuntamiento— y 1971 (Guovdageainnu Historjásearvi 2003:12). En la *Historia de la escuela sami* se dice de él que fue "sobrino del conocido escritor y redactor sami Anders Larsen" (Lund, Boine *et al.* 2011). Uno de sus hijos, Alfred Johan Laurits Larsen, nacido 1961, se casaría con una mujer perteneciente a "una importante familia propietaria de renos" de [Guovdageaidnu], en palabras de mi amigo Johan con quien charlé de esto casualmente. Gestionada por los parientes de la mujer, la manada va todos los veranos a la bahía de [Kvænangen], donde su *siida* tiene el asentamiento de verano [*geasseorohat*]. Usando el modelo del tronco del árbol, Alfred Johan y su padre Alfred Ludvik ofrecen un magnífico ejemplo de desplazamientos entre el tronco y la periferia de la samicidad. Ese

---

<sup>90</sup> En este uso concreto, *etnicidad* puede sustituirse por cualquier sustantivo abstracto de tipo etnonímico, como *samicidad*.

<sup>91</sup>Consultado en el invierno de 2002.

"sobrino de un conocido escritor sami", nacido en la <la costa> —en una zona que nadie dudaría en clasificar como profundamente <norueguizada>— se desplazó a [Guovdageaidnu] —supuesto núcleo de la samicidad—, participó activamente en la construcción de su sociedad desde sus posiciones en la institución escolar y en la política municipal, y dejó un hijo que terminaría por vincularse matrimonialmente a una familia de pastores de renos que todos los años retorna a la costa de [Troms]. Al resumirme este recorrido, mi amigo Johan encontró un modo dinámico de intuir la perspectiva que habría tenido quien lo iniciase en 1934: "las vueltas que da la vida". En el corazón de [Guovdageaidnu], Alfred Johan Laurits Larsen abrió en los ochenta el *Alfreds Kro*, un bar-restaurante en el que laten y reverberan buena parte de los acontecimientos públicos de la localidad, y por el que inevitablemente pasa el que pasa por [Guovdageaidnu].

Contraer matrimonio con quien ha nacido y ha crecido en [Guovdageaidnu] es la vía de acceso más directa para llegar a abrir el escenario de posibilidades que ofrecen las identificaciones <samis>, especialmente si el cónyuge pertenece al espacio social del reno. Existen otras vías que intensifican decisivamente esas identificaciones. Todas ellas pueden resumirse bajo una forma general: la socialización sostenida en el tiempo en los entornos prácticos de la vida ordinaria. Desarrollar tu vida en [Guovdageaidnu] acabará ofreciéndote tarde o temprano accesos a esas identificaciones, tanto en un sentido subjetivamente vivido como en un sentido intersubjetivamente atribuido. De hecho, en [Guov-

*El Alfreds Kro en [Guovdageaidnu]. Imágenes tomadas de*

[https://www.google.es/search?q=alfreds+kro+im%C3%A1genes&rlz=1C1GCEA\\_enES791ES791&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=oahUKEwiCnILr2PbbAhXHPqKHbSMB7AQ7AkINw&biw=1242&bih=577](https://www.google.es/search?q=alfreds+kro+im%C3%A1genes&rlz=1C1GCEA_enES791ES791&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=oahUKEwiCnILr2PbbAhXHPqKHbSMB7AQ7AkINw&biw=1242&bih=577)



dageaidnu] es más probable acceder gradualmente a la identificación <sámi> que acceder a la identificación <guovdageainnolaš><sup>92</sup>. Esta última es prácticamente imposible de alcanzar, incluso en sus expresiones más periféricas, para quien no ha nacido allí, salvo en el discurso demográfico del censo municipal con sus usos formalizados.

En 1996, dos años después de llegar a [Guovdageaidnu] como maestro de música en la escuela infantil, el forastero Terje Aho comenzó a dirigir el *Dimitri Joavku*, un coro fundado en 1991 por quien fuera médico destinado en la localidad, el doctor y músico de origen <greco-noruego> Oluf Dimitri Røe. En el período de mi trabajo de campo, el coro estaba integrado por vocalistas a los que unía su gusto por cantar, muchos de ellos —pero no todos— igualmente forasteros. El *Dimitri Joavku* era un espacio abierto de socialización, y, si eras forastero y te gustaba cantar, una asociación para entrar en contacto con gente de allí. El repertorio de la formación era aún más indicativo de su carácter abierto, aunque simultáneamente vinculado a las identificaciones <samis>. En él se incluían salmos, villancicos, canciones que el mismo Terje calificó como del repertorio "tradicional escandinavo", algunas otras de un repertorio "más internacional", y "*joiker*".<sup>126</sup> Puesto que —en sus variantes tenidas por más genuinas— el *joik* es una música melódica y rítmicamente formada para la voz individual, Terje arreglaba las piezas en armonizaciones a cuatro voces, y en ocasiones dejaba un espacio al lucimiento del solo. En 2004, Terje llevaba ya ocho años como director del *Dimitri*. En la gala vespertina celebrada en la Casa de La Cultura el Día del Pueblo Sami, una selección de jóvenes del coro —ataviados con sus *gávttit* locales— interpretó un repertorio de *joiker* armonizados y dirigidos por Terje, que

---

<sup>92</sup> Esto no tiene nada de singular. La naturalización de la pertenencia social a la localidad representada como <pueblo> es tan intensa como generalizada en cualquier entorno municipal euroamericano. Piénsese por ejemplo en la expresión en Español *natural de Villaconejos*. Esa expresión se va haciendo anómala conforme avanzamos en la relevancia étnica de la designación hasta *natural de España*. En Español esta última expresión —con ser más anómala que *natural de Villaconejos*— es aún perfectamente viable, si es que se interpreta como *nacido en España*. Ello se debe, en mi opinión, al hecho de que [España] es un topónimo etnoterritorial, a su vez, profundamente naturalizado, dada su larga historia como estado nacional constituido. Si hubiera en Sami una expresión análoga a nuestro *natural de* —que no la hay, salvo la más literal *nacido en (riegádan)*—, la expresión *natural de Sápmi* sería completamente inviable en los usos ordinarios: nadie sabría dónde ha nacido exactamente la persona a la que se atribuyera tal cualificación. Para un examen más amplio de esta clase de problemas designativos, veáse Camazón, en preparación.

en esa ocasión vestía el *gákti* de [Guovdageaidnu], pero no ese mismo día por la mañana, al dirigir el Himno de la Familia Sami en el izado de la bandera en el patio escolar. Esa dinámica de emblemas —muy flexible e indeterminada— es un juego expresivo que muestra de forma gráfica los sutiles hilos con los que se teje, en la práctica, el gradiente del espacio prototipológico del ethnos en los discursos sociales. Al ser *expuestos* a la sensibilidad de los copartícipes en el espacio público —vistos o mirados, oídos o escuchados, sentidos— esos usos emblemáticos, pueden llegar a suscitar atribuciones de samicidad, noruegidad, etcétera, independientemente de las intenciones de íntima identificación de quienes así los exponen o expresan.

El acceso gradual a la condición <*sámi*> como consecuencia de la socialización relevante y continuada no es un fenómeno reciente, sino una pauta largamente formada y reconocida.

Es frecuente con inmigrantes que han venido aquí y han vivido aquí mucho tiempo —me explicó Alf Isak, continuando con su argumento del tronco del árbol. Podríamos decir... precisamente en Guovdageaidnu... que se ha producido una forma inversa de asimilación [por contraste con la habitualmente reconocida de la minoría <sami> en la mayoría <noruega>].

*Dáččat* que se mudaron aquí y han vivido aquí mucho tiempo se convierten de alguna manera en *Sámit*. Aunque no tuvieran parientes aquí. Por ejemplo, es el caso de la anciana maestra Inger Seierstad [nacida en [Oslo]], ahora jubilada [...]. No está casada. Fue organista en la iglesia. En relación con muchos aspectos, es *sápmelaš*<sup>93</sup>. Habla Sami, viste *gákti* a diario, y también es —si la ves desde fuera (*olggosoidnit*)— como una mujer sami [*sáminissonolmmoš*]... —Alf Isak continuó con una sonrisa—, no como una *rivgu* de Oslo.

En busca de un cierre categorial que en el modelo prototipológico de Alf Isak no tenía cabida, intenté zanjar esa identidad de forma concluyente:

*Ángel*.— Sí, ella es *Sápmelaš*.

<sup>93</sup> En Sami, el etnónimo *sápmelaš* indica habitualmente —y desde luego en este caso— un samicidad más intensa que el etnónimo *sámi*, que es usado de un modo más genérico para una condición étnica no necesariamente asociada a orígenes locales. Alf Isak está poniendo aquí un ejemplo de persona que —si se puede decir así— ha llegado a ser todo lo <*sámi*> que puede llegar a ser una <*rivgu*> originaria de [Oslo].

Puntos de  
retorno a:

El Día del  
Pueblo Sami  
116

El *gákti* y  
las ropas  
320

¿Dónde está  
la frontera?  
254

Alf Isak matizó mi ansia clasificatoria con un uso potencial del verbo (Díaz de Rada 2008):

*Alf Isak.*— Sí, *podría decirse* que así es. Ha pasado tanto tiempo viviendo aquí que ha sido asimilada.

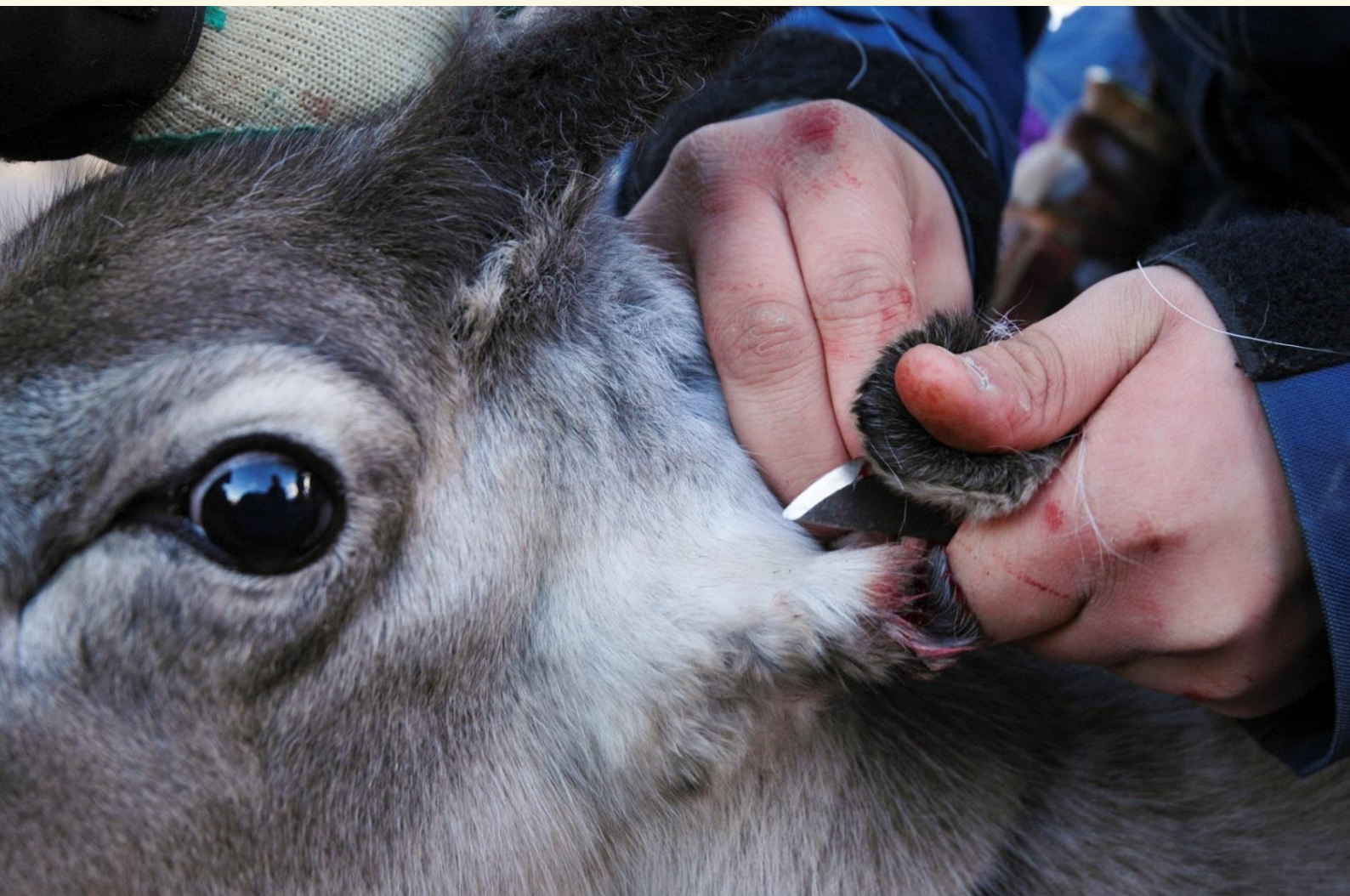
Con la idea de un acceso gradual a la identificación étnica por medio de prácticas continuadas de socialización, sólo estoy señalando un caso particular de lo que —en realidad— es una forma de acceso generalizada a cualquier otra forma de identificación. Por ejemplo, las identificaciones etarias y las visiones del ciclo de la vida que conllevan, se producen de forma análoga, como me hizo ver Kristine a sus 24 años. Había concertado con ella una entrevista en su condición —creía yo— de <joven>. Ella me desmontó ese prejuicio inicial con una expresión ilustrativa de ese carácter práctico y gradual del acceso a las identificaciones: "Me he convertido en alguien que se sienta con los mayores". A mi pesar, Kristine ya no se tenía ni era tenida por *tan* <joven>. Estaba ya casada y había tenido un hijo, de manera que sus vínculos habían ido transformándose, junto con sus identificaciones etarias, en el camino hacia la sociedad de <los mayores>.

El gradiente de pertinencia y aplicación de los signos étnicamente interpretados —en realidad, de cualquier signo usado para identificar— opera en este campo en todos los casos, no sólo en el caso de la expresión *sámi*; y, en mi opinión, debe ser reconocido como tal en el discurso analítico antes de producir cualquier teorización sobre el espacio étnico. Según el entorno de prácticas de que se trate, no sólo se es <más o menos *sámi*>, también se es <más o menos *dáčča*>, o cualquier otra cosa. Sin tener en cuenta este reconocimiento previo, toda la sutileza de los significados étnicos tiende a sucumbir bajo el aparato categorial de la mirada externa, perdiendo con ello la propiedad que los hace precisamente interesantes para una teorización cabal: su condición discursiva, y en definitiva práctica; y con ello, su resuelta flexibilidad (Kramvig 1999).

Tradicionalmente, los pastores trashumantes de renos han venido identificando la pertenencia de sus animales a las manadas por medio de cortes

en las orejas. Considerado en su conjunto, ese sistema de signos incluye un inmenso repertorio de formas con el aspecto que presenta la imagen de la página siguiente.

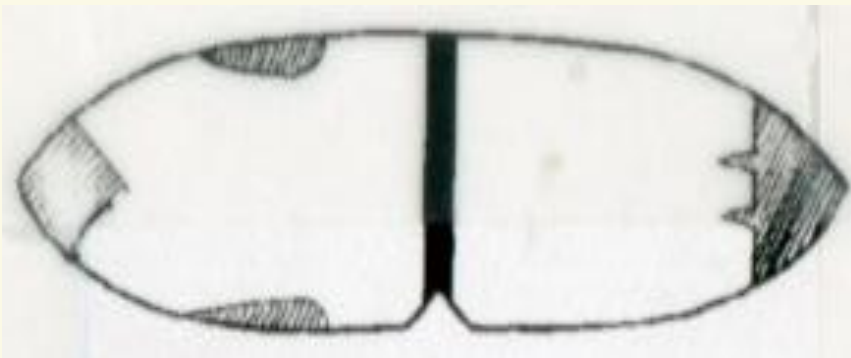
En su monografía *Herds of the Tundra*, Robert Paine indica que en 1964 había registradas en [Guovdageaidnu] unas 1400 marcas, y añade que "las



*Detalle del modo de marcar el reno. Fotografía de © Knut-Sverre Horn, NRK, reproducida aquí con el amable permiso del autor.*

posibles combinaciones [...] constituyen un número mucho mayor" (Paine 1994:23). Según Paine, tal sistema resultaba "confuso" a las autoridades del estado encargadas de la regulación de la actividad. En otro momento de su libro, Paine cuenta cómo las autoridades comenzaron a superponer a ese sistema de





Representación de las orejas del reno marcadas con una combinación de <sup>820</sup>sánit. La oreja izquierda y derecha del animal a cada lado del eje vertical. Esta imagen se encontraba a la manera de un logotipo en una tarjeta de presentación que me fue entregada por una persona con la que charlé en [Guovdageaidnu].

cortes un sistema de marcado a base de <sup>1017</sup>etiquetas de plástico prendidas de la oreja del animal.

[...] Los sistemas de conocimiento indígena —escribe Paine— han sido reproducidos por expertos externos. Entonces, en la medida en que los hallazgos de la investigación resultan aplicables, se los pone en un formato susceptible de tratamiento por los externos. Un ejemplo notable de ello es la propuesta de fijar etiquetas de plástico con un código numérico y de color en la oreja del animal. [...] No sorprende que este sistema copie al que ya se usa para el ganado estanco, las ovejas, las cabras, y los cerdos. Muchos samis desprecian la idea como propia del *dažaboazodoallot* [sic.], "la actividad del reno noruega"<sup>94</sup> (Paine 1994:172).

Y más adelante añade:

Entre los samis, *daža* [...] es un sinónimo frecuente de externo. Pero incluso quienes son samis por nacimiento y crianza pueden ser *daža* en ciertas situaciones. Así, yo mismo encontré a samis que, al trabajar para la cooperativa del matadero, eran denostados ocasionalmente como *daža* (Paine 1994:173).

La institución consuetudinaria de la marca del reno, con esa infinidad de combinaciones posibles, favorece el carácter *cuasigradual* del conjunto de signos, al incorporar posibilidades para introducir transformaciones menores en la forma sin reducir por ello la precisión de la atribución de la propiedad a las personas concretas. La práctica más habitual es el remarcado, que consiste en añadir cortes a una marca ya existente, por ejemplo, en el caso de los hijos u otros parientes que, hasta establecerse como propietarios

<sup>94</sup> Esa es la traducción que ofrece Robert Paine de un vocablo marcadamente irónico. En mi opinión, sería mejor traducirlo como *la actividad del reno norueguizada*, es decir tal como la <mal>entienden las autoridades del Estado Noruego.

autónomos han venido usando una marca anterior. La progresión del tratamiento jurídico del remarcado entre 1933 y 2007 puede seguirse en esta secuencia:

§ 21 de la Ley del de Reno de 1933 <sup>885</sup> → § 18 de la Ley del Reno de 1978 <sup>973</sup> →  
 § 35 de la ley del Reno de 2007 <sup>1018</sup>

En esa progresión observamos cómo la autoridades estatales —en línea que con lo que apuntaba Paine— han intervenido sobre la complejidad del gradiente, intentando generar un conjunto de signos progresivamente menos gradual y, en consecuencia, menos "confuso" para sus propias premisas clasificatorias.

\* \* \* \* \*

Con todo, es igualmente cierto que el signo *sámi* no se agota en las dinámicas de la práctica gradual con las identificaciones. Es evidente la existencia de otra modalidad de prácticas clasificatorias, que son producidas fundamentalmente por los agentes de los medios de comunicación y los documentos públicos (cf. Olsen 2010); y también por las personas en las situaciones de la vida en las que es pertinente subrayar una intencionalidad etnista del discurso. Por ejemplo, en esas palabras del alcalde en funciones en la celebración del Día del Pueblo Sami: "este día nos representa a nosotros, a *todos los samis* en estos cuatro países". Estas prácticas, que promueven una categoría universalista de identificación desanclada de los contextos inmediatos de reconocimiento social de las personas y otros constituyentes sociales, objetivan una escala del ethnos en otra dimensión cuantitativa y con otras texturas cualitativas.

Las elaboraciones discursivas del ethnos no sólo se nutren de la experiencia situada de los habitantes de localidades como [Guovdageaidnu]. En esas elaboraciones intervienen una pluralidad de agentes que —incluyéndolos también a ellos en determinados entornos— se sitúan en un espacio mucho más amplio de relaciones institucionales. No existe una agencia unitaria conformadora del ethnos. Más bien —siguiendo a Bruno Latour— hemos de pensar en una *agencia relativamente compartida* con fuentes plurales (Latour 2003); y —siguiendo a Paul Kockelman— en una *agencia distribuida* en diversas operaciones de producción de significado, a veces simultáneas y a veces alternantes (Kockelman 2007, 2013; Enfield y Kockelman 2017). El ethnos no emerge solamente ni de forma unitaria de la interacción de personas vinculadas

por lazos generados en la socialización del día a día. Ese ethnos también es generado —y variablemente objetivado— por múltiples fuentes de producción de realidad social. Lo que hemos de hacer con esa complejidad de fuentes, después de haberla reconocido, es intentar comprender algunas de sus formas de articulación.

### **Universalismo de experiencia**

Cualquier *comunidad imaginada* (Anderson 1997) cobra forma expresiva a través de signos que apuntan hacia una complejidad específica. Esa complejidad consiste en la articulación de diversas escalas de institución. El afortunado concepto de Anderson —*comunidad imaginada*— tiene algo de anómalo. Por una parte, la noción de comunidad sugiere hoy el cerramiento de un *pequeño constituyente social* cimentado en el trabajo afectivo que exigen las vinculaciones concretas<sup>95</sup>. Por otra parte, la imaginación necesaria para producir la imagen de esa comunidad imaginada es desbordante. El objeto resultante es enorme, y no puede ser contenido de ningún modo en la escala de las vinculaciones concretas. Se precisa un trabajo topológico apoyado en una demografía de los grandes números para objetivar esa realidad: la población de los consumidores de los medios y mensajes de prensa, la población de los ciudadanos de un estado nacional, la población de los miembros identificados como <indígenas> en los documentos de Naciones Unidas, etcétera.

*Comunidad imaginada* es un concepto en el que conviven confusamente los dos extremos de un dualismo categorial característico del tiempo que reconocemos como <modernidad> —un dualismo exacerbado hasta la dislocación de sus componentes conforme avanzamos hacia el presente históri-

---

<sup>95</sup> Esta habitual interpretación actual de la palabra *comunidad*, muy influida sin duda por el dualismo establecido por Tönnies en 1887 *Gemeinschaft/Gesellschaft* (Comunidad/Sociedad), no ha sido siempre dominante. Particularmente en el contexto de la promoción de la idea de una iglesia puramente *universal* y *universalista*, puede verse el uso que hacía Immanuel Kant en 1793, a través del designador *comunidad ética* (Kant 2001:121ss.); si bien es cierto que, al intentar encarnar en algún ejemplo concreto los principios vinculares de esa forma social utópica —y por tanto reconocidamente imaginada—, el ejemplo que escogió también Kant fue el de la *comunidad doméstica* (Kant 2001:128). La asociación conceptual entre *comunidad* ecuménica de creyentes en el campo religioso y *comunidad* ecuménica de pertenecientes en el campo etnopolítico, así como la saturación *doméstica* o *familiar* de los significados de ambas formas de comunidad, es hoy, por otra parte, bien reconocida (cf. por ejemplo, Dumont 1987a).

co, es decir, hacia lo que ha venido a denominarse *sobremodernidad* (Augé 2017, Díaz Viana 2017): *local/universal*; o —en una versión más tardía y con otras connotaciones— *local/global*.

Demasiado frecuentemente, los extremos de estos dualismos aparentan estar en [posiciones opuestas](#)<sup>1105</sup> en nuestra débil imaginación sociológica; pero los agentes de la vida concreta articulan, traducen y retraducen, y en definitiva transforman el uno en el otro constantemente en su experiencia práctica. No es posible interpretar adecuadamente lo que esas personas hacen —es decir, el material empírico que producimos al sentir y registrar lo que hacen— desde la torpe lógica que imponen esos dualismo categoriales. No es posible siquiera percibir las constantes emergencias de realidades socioculturales que, usando una jocosa expresión de nuestro idioma, no son locales ni universales, locales ni globales, sino todo lo contrario (cf. Díaz de Rada 2004). No disponemos de palabras adecuadas ni de conceptos analíticos aceptables para designar esas emergencias que —sin ser una cosa ni la otra— ponen de manifiesto el *proceso* en el que los extremos aparentes se conectan y relacionan para llegar a ser lo que parecen ser (cf. Brandom 1994:615).

Un modo de aproximarse a la comprensión de esas emergencias empíricas es entender que la apariencia de *abstracción de lo local* que presentan nociones como *universal* o *global* es una interpretación de las personas del campo, una interpretación razonable producida por las personas que viven su vida. Por ejemplo, en nuestra vida ordinaria no solemos ser conscientes de las innumerables cadenas de prácticas concretas y bien localizadas que conectan nuestra decisión de contratar un plan de pensiones con un banco que buscará, a toda costa, la máxima rentabilidad de nuestra inversión —y de su propio beneficio asociado a ella—, con las decisiones de la Comisión Europea cuando aconsejan —o exigen— a los estados miembros la disminución de sus inversiones en servicios públicos (Carrithers 2009b:45, Latour y Hermant 2006)<sup>96</sup>. Para Juan, que hoy firma ese plan de pensiones sentado en esa mesa del banco, ambos fenómenos *aparecen* desconectados. De manera que la reducción de la inversión estatal en sanidad que, eventualmente, le afectará

Atención: Este vínculo conduce a la pieza *Immersed in Flow...*, y su punto de retorno está al final de la pieza

<sup>96</sup> Agradezco a la profesora Montserrat Cañedo el haberme puesto sobre la pista del útil concepto de inspiración latouriana (y foucaultiana) *cadenas de prácticas*.

personalmente, será vivida por Juan como un hecho sobrevenido, provocado por la <mala gestión> de agencias que, como el sistema sanitario, el gobierno de la nación, o la Comisión Europea, sólo pueden ser imaginadas por él como exteriores a su vida concreta. Esa aparente desconexión —razonablemente sentida por Juan— no puede formar parte de nuestro enfoque analítico. Esos perversos efectos que se siguen de la acción de Juan sin pretenderlo son, precisamente, el resultado funcional de una <buen gestión> en los términos puramente establecidos por el objetivo de optimizar de las rentas del dinero que, en primera instancia, le benefician<sup>97</sup>.

Debemos fijar por tanto una hipótesis de partida, cuya validez debe ser indagada empíricamente. La cualidad *abstracta* que invocamos al usar nociones como *universal* o *global* no puede llevarnos a ignorar que el mundo es construido, siempre, por medio de prácticas situadas, emprendidas por personas concretas en entornos concretos de acción. Una vez fijada esa hipótesis de partida es posible revertir los habituales errores de interpretación a los que ha conducido la expresión de Benedict Anderson, pero que en mi opinión no han podido ser inducidos por lo que él realmente escribió. La comunidad imaginada no puede ser, de hecho, una total abstracción. Las personas —en su vida concreta— viven concretas experiencias que, basándose en la socialización práctica con quienes nunca previamente tuvieron vinculación y con quienes incluso nunca habrían imaginado tenerla, las convierten en agentes de un universalismo de experiencia (Cruces y Díaz de Rada 1996a:62). Esa experiencia es la que convierte a los agentes en competentes a la hora de construir sucesivas objetivaciones cualificables como *universales* y *globales*, y en seres *afectables* por las construcciones *universales* y *globales* construidas por otros: así, en el limitado ámbito de este estudio, el ethnos universalista.

A título introductorio puedo poner el siguiente ejemplo. Cuando hablé con ella en 2004, Kristine era militante del Partido del Pueblo Sami, una extensión de la Asociación Nacional de los Samis de Noruega ([NSR](#) – *Norgga Sámiid*<sup>142</sup>)

---

<sup>97</sup> No es necesario atribuir tal bienintencionada ingenuidad a Juan. Lo fundamental de este argumento queda intacto *también* en el caso de que Juan sea plenamente consciente de esas cadenas empíricas de prácticas. Ante la posibilidad de obtener un beneficio inmediato relativamente bien pronosticado, la afectación de su acción sobre el sistema general de inversiones del estado puede ser —por múltiples motivos— plenamente irrelevante para él a la hora de lanzar su jugada.

*Riikka Searvi*), en cuya sede en [Guovdageaidnu] ocupaba un cargo administrativo. Su acción política se dirigía a la satisfacción de intereses en el nombre del <pueblo sami> (<*sámiálbmot*>) —una comunidad imaginada. Nuestra interpretación de su situación podría detenerse en la afirmación de que Kristine había devenido agente de *vinculaciones imaginadas* con un entorno abstracto. Una vez practicada esa detención podríamos incluso sugerir —como ocurre a veces en las críticas irreflexivas sobre la <autenticidad>, <verdad> u <objetividad> del ethnos— que Kristine había sido presa de una fantasía *imaginaria*, al perseguir la satisfacción de unos intereses que no podrían ser atribuidos a ningún ente <real>. En cualquiera de sus dos fases, esta interpretación puede ser válida para las escalas de mundo con las que se enfrentan otros discursos analíticos, pero resulta manifiestamente insuficiente para la etnografía.

La pregunta del etnógrafo es, en este caso, *¿cómo es que Kristine ha devenido agente de esa clase de vinculaciones?* Es decir, a través de qué prácticas y experiencias concretas esa vinculación imaginada ha cobrado cuerpo concreto. Esta pregunta es fundamental porque sólo al formularla podemos llegar a comprender mejor la formación empírica de las comunidades denominadas *imaginadas*. Nuestra hipótesis de partida como etnógrafos ha de ser que esas comunidades no emergen por arte de magia —al menos no emergen de una magia producida al margen de toda práctica humana (cf. Bourdieu 1988b, 2005; Cruces y Díaz de Rada 1996b). En realidad, las paradojas del universalismo político —y en consecuencia también del etnopolítico— derivan de las dificultades específicas que conlleva la imposible tarea de casar el universalismo profético que se contiene en su abstracción con las concretas y presentes incorporaciones vinculares que los agentes de carne y hueso ponen en práctica al intentar crearlo en la práctica (Marramao 1993, cf. Dumont 1987a).

Tal como lo entiendo aquí, el universalismo de experiencia es una propiedad generalizada en las sociedades humanas —salvo posibles excepciones que deberían ser documentadas empíricamente. Consiste en un conjunto de disposiciones y competencias agenciales formadas en la biografía social, a través de cuya puesta en práctica emergen vinculaciones nuevas o no previstas necesariamente a partir de los vínculos ya generados en la práctica social previa. Expresado en un lenguaje común —y más intuitivo—, el universalismo de experiencia es la disposición y la capacidad de las personas para entrar en vinculación con otras previamente desco-

nocidas y plenamente desvinculadas, a su vez, de los vínculos previos de las primeras. Concebido en su plano disposicional (Lahire 2004, cf. Bourdieu 1991), el universalismo de experiencia se construye a lo largo de la vida, progresiva y gradualmente, y constituye el fundamento sobre el que al agente así dispuesto le es dado *creer* en la existencia real de comunidades formadas por personas sin ninguna vinculación concreta entre sí, es decir, comunidades imaginadas. Los seres humanos formamos esa disposición y nos capacitamos para ejercerla al ponerla en práctica, es decir, al experimentar la creación concreta de ese tipo de vínculos nuevos y no previstos, particularmente en entornos que la facilitan de un modo especial. Son ejemplos de esos entornos —de forma paradigmática— los cualificados como *universales* o *universalistas* en las literaturas clásicas de la filosofía política y la sociología: las iglesias *universales*, la escuela *universalista*, y toda clase de asociaciones civiles *universalistas*, incluidos los partidos políticos<sup>98</sup>. Ejemplos como éstos —aun siendo válidos— han venido a configurar un inexacto sentido común que hace equivaler el universalismo tal como acabo de definirlo con una propiedad exclusiva de constituyentes sociales característicamente occidentales, modernos y urbanos. Esto es insostenible.

La formación universalista de vínculos y el universalismo de experiencia que se ejercita a través de ella son propiedades evidentes de todo tipo de [instituciones de comercio y mercado](#) <sup>809</sup> —tanto arcaicas como modernas, tanto rurales como urbanas, en cualquier lugar del planeta y en cualquier momento de la historia; como lo son las asociaciones religiosas con voluntad ecuménica, las [instituciones basadas en la reciprocidad cooperativa](#) <sup>805</sup>, las que emergen de encuentros imprevistos en procesos de movilidad, y —como veremos más adelante— buena parte de los plexos de vinculación que suelen ser considerados como *más primarios*: el parentesco o, más aún, la vecindad.

<sup>98</sup> Tal como entiendo aquí el concepto de universalismo de experiencia, éste deviene impensable (e imposible) si no es a través de experiencias concretas del universalismo; es decir, a diferencia del universalismo de corte kantiano —muy influyente, por otra parte, en las visiones contemporáneas e idealizadas de toda clase de instituciones formalizadas— (Kant 2001), no se trata quí de un universalismo de razón pura que incluiría a *todos* los individuos de la humanidad (incluso o todos los individuos del pasado y del futuro), sino de un universalismo trabajosamente elaborado a través de procesos empíricos de educación sentimental. Es por ello que este universalismo —el único que puede producir eficaces efectos institucionales— es siempre un *universalismo relativo* y relativamente *delimitado* a un cuerpo social de fieles, creyentes, militantes, ciudadanos, participantes, o pertenecientes.

Atención: Este vínculo conduce a la pieza Los compromisos de la *verdde-vuohta* ..., y su punto de retorno está al final de la pieza.

Recíprocamente, no existe una empírica organización universalista de los vínculos —por formalizada o legalista que se pretenda— invulnerable a la penetración de vínculos considerados *más primarios*, como lo muestran los extendidos fenómenos del nepotismo, el amiguismo, la *puerta de atrás* o el *enchufe*, entre otros<sup>99</sup>.

El caso de Kristine ilustra bien una trayectoria biográfica de vínculos configurados a través de disposiciones universalistas, y sobre los que —en el ámbito aparentemente local y primario del parentesco— retornaré más adelante. En ese ámbito merece la pena destacar ya que el padre y la madre de Kristine —según sus propias palabras, "*dáčča*" y "*sámi*", respectivamente—no sólo formaban una pareja heterogénea en cuanto a esas gruesas atribuciones de identificación étnica, sino que ellos mismos procedían de vinculaciones matrimoniales previas fundadas en la movilidad de los abuelos paternos de Kristine. A esa movilidad previa a su nacimiento hay que añadir la doble pertenencia que vivió Kristine después de nacer —entre [Kárásjohka] y [Guovdageaidnu]; y su propia movilidad, generada —como la de sus bisabuelos— en los entornos escolares, de la que emergieron socializaciones anticipadas en los entornos de la *NSR*. Antes de ingresar en la *NSR*, en sus tiempos de estudiante en [Trondheim], se enroló en la asociación como voluntaria, y participó activamente en las Asociaciones Samis de [Trondelag Meridional] y [Hedmark]. De hecho, esa trayectoria es más generalizable. La mayor parte de los militantes adultos del Partido del Pueblo Sami en [Guovdageaidnu] no podían haberse formado como tales allí, debido al carácter claramente languideciente del brazo juvenil de la *NSR* en la localidad, que rozaba la práctica inactividad desde hacía ya muchos años. Complementariamente, los pocos que se habían formado en [Guovdageaidnu] habían marchado a militar en las asociaciones de *otras* localidades.

Quienes empezaron en esta asociación juvenil [la *NSR* de [Guovdageaidnu]] —me explicó Kristine— en torno al año 2001... No creo que ninguno de ellos haya retornado y milite como adulto en la de aquí; se han ido a otras asociaciones, en otros lugares de Noruega. Es verdad que

---

<sup>99</sup> Véase a este respecto el concepto de *reflexividad en los márgenes* en Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006:338ss.



todavía quedan algunos aquí que estuvieron en la juvenil, pero no han ingresado después como adultos. Simplemente ya no están en la asociación. Así que, según parece, esta *NSR* fuerte que tenemos aquí — la Asociación Sami de Guovdageaidnu...— Parece que la mayor parte [de sus miembros] han venido [a ella] desde fuera.

La habitual interpretación de la expresión *comunidad imaginada* — el ethnos que incluye a un enorme número de sujetos con quienes un agente concreto nunca ha tenido una experiencia significativa de comunicación interpersonal— relata solamente una parte de la historia. La otra parte es que, si ese ethnos adquiere alguna relevancia en la vida concreta, ello es debido a que las personas que se identifican con él han aprendido a conocer y reconocer la posibilidad de *pasar a tener* vinculaciones significativas con personas a las que previamente desconocían. Esta parte de la historia puede parecer trivial, pero empieza a cobrar interés cuando caemos en la cuenta de que esa forma de socialidad a través de la cual creamos nuevos vínculos, transformando a otros insignificantes e indiferentes en otros significativos y diferenciados —entre ellos, los *nosotros*—, se encuentra en los cimientos de la institucionalización burocrática de lo que entendemos por <modernidad>. Esa forma de socialidad se encuentra también en la base de los procesos de formación subjetiva de afectos que —en la terminología de Lévi-Strauss— conducen a *estructuras complejas* de matrimonio y parentesco (Lévi-Strauss 1985).

En 1956, J. Clyde Mitchell intuyó la importancia del problema, al preguntarse sobre el significado de la identificación "tribalista" en el cierre de su clásica etnografía sobre una danza bailada por "africanos urbanos" en el *Copperbelt* de [Rodesia del Norte].

Sostengo que el conjunto de vinculaciones entre un grupo de personas de la tribu en sus hogares rurales es algo muy diferente del conjunto de vinculaciones entre las personas de ese mismo grupo, cuando son traspuestas a un área urbana. En el área rural, las relaciones entre los miembros forman parte de un sistema tribal completo. Fijan sus vinculaciones, los unos con los otros, en términos de relaciones de parentesco, con arreglo a la formación de clanes y a la pertenencia a las aldeas.

En las ciudades, la pauta del sistema social está ampliamente determinada por el sistema industrial que forma la base de su existencia, y por las leyes que el Gobierno ha promulgado para regular la vida de quienes las habitan. Conforme las ciudades se han desarrollado sobre la base de la producción industrial, 'el nexo pecuniario que implica la posibilidad de adquirir bienes y servicios ha desplazado a las relaciones personales como base de las asociaciones. Bajo estas circunstancias, la individualidad debe ser reemplazada por categorías' [Wirth 1951]. 'Tribu' se ha convertido en una de estas categorías en el *Copperbelt* [...] (Mitchell 1968:44).

Pensemos en esta intuición de Mitchell (con Wirth) a la luz de mi argumentación. Ciertamente, la categoría "tribu" es abstracta, y esa abstracción, asociada a la economía dineraria que parece haber "desplazado a las relaciones personales" encaja desde luego muy bien con nuestra cosmovisión habitual de lo urbano, y todavía más con nuestra idea de lo que —como lo nacional— deviene supraurbano o hiperurbano. Sin embargo, esas personas bailan en la ciudad, y no parece que podamos dudar de que sus vínculos ahí, al menos mientras bailan, parecen bien concretos, sentidos y vividos. Desde luego que esas personas deben de interpretar sus vínculos, muy probablemente, desde perspectivas diferentes a las aportadas por el parentesco, el clan y la aldea. Además, la categoría "tribu" debe de ser —en ese contexto— un instrumento de reflexividad que inhabilita eficazmente al parentesco, el clan y la aldea como condiciones *necesarias* de vinculación significativa. Lo que falta en la intuición de Mitchell es, a mi juicio, un concepto de socialidad que —adecuado para esas personas que bailan ahí— permita entender la relevancia que conceden a la abstracción "tribu" como parte concreta de la interpretación de su mundo de vínculos *urbanos*. Si no es el parentesco ni el clan ni la aldea, concedamos al menos que pueda ser la amistad (Cucó 1995), o alguna forma análoga de vínculo.

En lo que se refiere a las personas que viven en [Guovdageaidnu], están habituadas a vivir su vida social en entornos de parentesco y amistad, en entornos de vínculos parcialmente prefigurados y de vínculos creados *ex novo*. Una significativa porción de esos vínculos —especialmente aquéllos que, como los ejercidos con tíos y primos, encarnan múltiples matices de proxi-

midad y lejanía— expresan tal adensamiento de ambas modalidades, la prefigurada y la creada, que las hace empíricamente indistinguibles. Esa <sociedad de parientes> está masivamente permeada por el universalismo de experiencia, cuya expresión más tangible es la amistad. [Guovageaidnu] es, por ello, simultáneamente, una *rural home* y una *town*; o, en rigor, no es ni una cosa ni la otra, ni una mecánica mezcla de ambas cosas. Es un entorno que emerge de las prácticas concretas de socialización como una síntesis de lo que tradicionalmente concebimos a través de las categorías *rural* y *urbano*, frecuentemente usadas en oposición dicotómica. Esa emergencia es un complejo proceso de estructuración de constituyentes sociales que no puede ser interpretado adecuadamente con las herramientas conceptuales de ese dualismo.

Ya he avanzado que no se trata de mezcla o hibridación, metáforas que, bajo las equívocas expresiones *rururbano* o *glocal* —entre otras—, con su burda yuxtaposición de acostumbradas categorías ya instaladas en las ciencias sociales, nos reconfortan para producir una aprehensión teórica que, en definitiva, deja escapar lo más relevante de la experiencia social de esos vínculos y de sus formas específicas de producción. Esas experiencias y esas formas de producción de sociedad no unen o mezclan lo rural con lo urbano, pues ambas cosas ya no existen por separado —y sospecho que, en la *longue durée* de lo que entendemos como <modernidad> nunca han existido realmente (Braudel 1985:479ss.). *Rural* y *urbano* no existen ahí, salvo como una muy deficiente proyección clasificatoria del observador externo.

Una noche de sábado en los inicios de mi trabajo de campo salí a tomar unas cervezas con Berit, una compañera de Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) que solía empezar su recorrido —como muchos otros— en el *Alfreds Kro*. Se trataba de sacar al antropólogo <español> a darse un garbeo, abriéndole la posibilidad de extender sus por entonces precarias y escasas relaciones con las personas del campo. Por otra parte, Berit no hizo nada especial. En [Guovdageaidnu] la gente sale los sábados por la noche a ver qué hay. Para hacerlo, allí no hay costumbre de quedar fijando citas preestablecidas. Sencillamente vas al pub, pides una cerveza, y te sientas. Al sentarte ahí, te acabas de introducir en el ir y venir de gente que, eventualmente, se va a sentar en tu mesa, si es que tú ya no te has sentado en la de otros. Cuando las personas van ya en grupo, es po-

sible que —en una misma mesa— esos grupos mantengan una recíproca indiferencia. Pero lo habitual es que se llegue a formar alguna interacción entre quienes la comparten. Algunas de las charlas que emprendes son sólo momentáneas, otras son más duraderas, y en algunos casos esas personas con las que te encuentras permanecen contigo durante largos ratos, siguiendo tus pasos hacia otros establecimientos, como la discoteca del hotel, donde probablemente seguirás tomando cervezas hasta la madrugada.

Después de unos instantes, apareció por nuestra mesa Daniel, un joven sobrino de Berit. Berit se encontraba en esos días haciendo una mudanza, por lo que Daniel, que ya se había pedido su cerveza, le ofreció su ayuda para el traslado de algunos muebles. Poco después se sentó con nosotros Anton, que por entonces estaba en [Guovdageaidnu] trabajando como profesor de periodismo en la *Állaskuvla*. A Anton le sorprendió que yo hablase Sami —algo verdaderamente exótico, tratándose de un <español> hasta ese momento totalmente desconocido para él. Daniel terminó su cerveza y se marchó a la discoteca, donde horas más tarde volveríamos a reencontrarnos. Para cuando llegamos a la discoteca, sobre la medianoche, yo ya me había bebido cuatro o cinco cervezas en esos grandes vasos que sirven en [Escandinavia], y que con cachondeo un amigo mío denomina "*norges glassa*" ["vaso noruego"]. Entre las brumas del alcohol, tuve un momento de brutal descoloque al entrar en la discoteca. Un grupo numeroso de chicos y chicas —algunos de ellos ataviados con el *gákti*— saltaban animadamente al ritmo de esos famosos versos: *Dale a tu cuerpo alegría Macarena, Aaaaah, Tu cuerpo es pa' darle alegría y cosa buena, Aaaaah!*

Todavía en el *Alfreds Kro*, por donde circulaban sin cesar los parientes, los amigos (¿tal vez también parientes?) y los "conocidos" ("*oahpes olbmot*"), Berit y Anton comenzaron a evocar sus años como estudiantes en [Oslo]. Divertido, Anton recordó aquella vez que fue invitado en la capital por un amigo suyo de otro pueblo del norte. Irían a visitar a la nueva novia del amigo. Conforme se aproximaban a su destino, Anton fue cayendo en la cuenta de que se estaban acercando a la casa de la que, hasta hacía unos pocos días, había sido su propia novia. Esa mujer que le acababa de romper el corazón se quedó mirándole con alguna incredulidad al abrirles la puerta.

Esto es sólo una muestra de una forma de socialidad caracterizada por encuentros en los que se expresan reciprocidades basadas en vínculos parentesco; pero también vínculos nuevos y completamente inesperados —¿qué se la ha perdido ahí a ese <español> samihablante en una gélida noche de noviembre?—, viejos vínculos una y otra vez renovados en el reencuentro y la rememoración; vínculos forjados en entornos aparentemente más domésticos, otros forjados en entornos universalistas —y, en este caso, bien distantes geográficamente— como la Universidad de Oslo. Y otros que se construyen ahí mismo y tal vez serán duraderos, entre completos extraños, en ese pub regentado por Alfred Johan Laurits Larsen.

Esa amalgama de calificativos que, en mi descripción, sólo puede ser indicativa de heterogeneidad —*doméstico, universalista, nuevo, inesperado, viejo, renovado*— es una torpe expresión que traduce en un *collage* una forma densa y profundamente coherente de socialización. La forma de esa experiencia puede llegar a sorprender al etnógrafo con sus prejuicios categoriales, pero de ninguna manera sorprende a las personas que la viven: la experiencia del universalismo, o el universalismo de experiencia.

### <Sociedad de parientes> y universalismo de experiencia

Kautokeino es una sociedad de parientes (*slektsamfunn*), en el sentido de que la mayor parte de los que viven aquí pertenecen a una o varias de las grandes familias del municipio. Por tanto, el parentesco, como referencia, se da por sentado para la mayoría; y el parentesco, como factor de poder, ha de ser entendido para entender Kautokeino (Skålnes 2006:{9}<sup>100</sup>).

Durante mi tercera estancia de campo en [Guovdageaidnu] en 2004, fui invitado por el profesor Nils Oskal a participar en un seminario acadé-

<sup>100</sup> El artículo de Skålnes referido aquí fue publicado en 2006 con el título "*Det samiske slektstunet. Busetnadsmønsteret i Kautokeino —eit materielt uttrykk for identitet og tilknytning*" ["El solar familiar sami. La pauta de edificación en Kautokeino —una expresión material de identidad y vinculación"] (Skålnes 2006). Los números de página que cito aquí entre llaves corresponden al borrador que leí en [Guovdageaidnu] en 2004, para el seminario que menciono a continuación.

Puntos de  
retorno a:

La mención de  
la experiencia  
del  
universalismo  
en Discursive  
elaborations

659

La mención del  
universalismo  
práctico en Los  
compromisos  
de la

*Verddevuhta...*

832

mico que mantenían periódicamente en la Escuela Sami de Estudios Superiores. Sunniva Skålnes, trabajadora en el Departamento Técnico del Ayuntamiento de Guovdageaidnu, había defendido recientemente su tesis doctoral en ingeniería, en la Universidad de Ciencias Ambientales y Técnicas de Noruega (NTNU, Trondheim), con el título *Bustad og beiteland* [*Lugar de edificación y tierra de pastos*] (Skålnes 2003). Sunniva había preparado un texto en forma de artículo para discutir en el seminario, donde expondría algunas de las ideas fundamentales de su tesis doctoral. Básicamente, se trataba de discutir cómo las reglas para la construcción de viviendas establecidas en los planes urbanísticos con criterios técnicos habían entrado en colisión, durante las últimas décadas, con la pauta tradicional de residir junto a los parientes, cuando ello es posible. El borrador que nos entregó Sunniva se titulaba: "*Det samiske slektstunet – Tradisjon og endring i busetnadsmonsteret i Kautokeino*" ["El solar familiar sami – Tradición y cambio en la pauta de edificación en Kautokeino"] (Skålnes 2006).

En su artículo, Sunniva hacía una mención en nota del libro *Kautokeinoslekter* [*Familias de Kautokeino*], publicado por primera vez en 1952 por Adolf Steen, y ampliado y revisado por Ola Aareseth en 1986 (Steen y Aareseth 1986). *Kautokeinoslekter* responde a una práctica más generalizada en los pueblos de [Escandinavia] —entre otras zonas de tradición germánica—, que consiste en acopiar toda la información genealógica disponible acerca de las personas del municipio en un árbol bilateral que, en el caso de [Guovdageaidnu], se remonta a la segunda mitad del siglo XVII. Si la pauta de edificación de viviendas que estudia Sunniva puede considerarse —con sus palabras— una "expresión material de identidad y vinculación", el libro *Kautokeinoslekter* es un emblema de uno de los más relevantes significados de lo local en [Guovdageaidnu], tal como se ve transportado por la *expertise* de sus autores a una panopsis letrada: el árbol de las familias, la genealogía familiar.

A propósito de *Kautokeinoslekter*, Sunniva hace en esa nota algunos comentarios que, junto con el libro, ayudan a crear una imagen —sin duda la más inmediata y extendida— acerca de la sociedad de [Guovdageaidnu]. Ésa es una "sociedad de parientes" (Skålnes 2004: {9}), en la que la relevancia del parentesco es tan abrumadora que el libro de familias "está ampliamente difundido, y se encuentra en casi todos los hogares, en diversos lugares de

Punto de  
retorno a Los  
compromisos  
de la *Verdde-  
vuolta...*

814

trabajo y en las oficinas públicas" (*Ibid.*); una observación de cuya exactitud doy fe.

En [Guovdageaidnu] las relaciones de parentesco son fundamentales, y poco podemos llegar a entender de la vida social que allí se genera si las pasamos por alto (cf. Hovland 1996:198ss.). Sunniva indica con idéntica exactitud que *Kautokeinoslekter* contiene un Anexo en el que se presenta el árbol genealógico de "familias menores", que "a través del matrimonio han entrado en vinculación con las treinta y una grandes familias"; y que en él "no encontramos cifras oficiales de la parte correspondiente a los *nuevos* inmigrantes procedentes de otros municipios". El motivo fundamental es que la mayor parte de esos nuevos inmigrantes están casados "en el interior de las familias locales samis" (*Ibid.*). En resumen, según esta imagen, [Guovdageaidnu] se caracteriza por una relevancia indiscutible del parentesco como principio articulador de todas las relaciones sociales; y por un tinte específico de <lo local>, tan empapado en los vínculos de parentesco que la incidencia de la exogamia interlocal queda absorbida —y en cierto modo disuelta— en un entramado aparentemente acotado por completo en la dinámica endolocal de las vinculaciones, en el seno de y entre las "grandes familias".

Entonces, ¿cómo puede llegar a cobrar cuerpo el universalismo de experiencia en semejante contexto? ¿es posible concebir ese poderoso imaginario endolocal a la luz del universalismo de experiencia? O, en los términos de la temática principal de esta monografía: ¿no será que el ethnos universalista ha de construirse necesariamente —en tal contexto— completamente al margen del tejido poderosamente endolocal de las vinculaciones entre parientes y, por tanto, como una noción por completo desanclada de ese tejido, o sobrevenida?

A la luz de mi material empírico, la respuesta a esa última pregunta es clara: no. Lo interesante es, precisamente, la compleja articulación y el anclaje recíproco entre el tejido endolocal de vinculaciones de parentesco —extremadamente potente en la configuración de la vida social concreta— y el ethnos universalista. Desempaquetar en la medida de lo posible esa articulación compleja y entender ese anclaje recíproco es fundamental, porque en esas operaciones de conocimiento se encuentra la contribución específica que esta

Puntos de  
retorno a:  
En el nombre  
del pueblo  
244  
School  
Bureaucracy...  
1097

monografía puede llegar a hacer a la general trivialización de la noción de Benedict Anderson *comunidad imaginada* (Anderson 1997). La trivialización, de la que de ninguna manera es responsable el mismo Anderson, consiste en tergiversar la palabra *imaginada* concibiéndola, refractariamente, como *imaginaria*; es decir, una comunidad —el ethnos— cualificada como una realidad de segundo orden, tendente a la irrealidad, y consecuentemente atravesada por una moralización sobre su autenticidad: una falsa comunidad.

El éxito de esa trivialización es relativamente fácil de entender, pues encaja a la perfección con dos moralizaciones del ethnos que se dan la mano en nuestro mundo contemporáneo. Primero, las ansias de deslegitimación de las identificaciones étnicas alternativas en los estados nacionales constituidos, para cuyos agentes toda forma de complejidad del panorama mononacional es vivida como una complicación innecesaria —y costosa— de las políticas públicas (cf. Dietz 2009a), cuando no como una amenaza a la permanencia de su integridad territorial. Segundo, la doctrina aparentemente materialista —que también es inexorablemente idealista (Díaz de Rada 2010:125ss.)— bajo cuya óptica toda comprensión de la etnicidad que no la *reduzca* llanamente a relaciones de poder entre clases o entre colonizados y colonizadores, *reducidas* a su vez a la mínima expresión de la dominación a través de la renta, la diabólica explotación económica, o las asenchanzas y los ventajismos del mercado, es sospechosa de falsa conciencia, es decir, en este caso: falsa conciencia de una falsa comunidad (cf. Comaroff y Comaroff 2009).

Reconociendo sin ambages que los diferenciales étnicos son inexplicables al margen de los diferenciales objetivados de poder, explotación y renta —entre muchos otros— el camino que yo tomo es el de la radical de-moralización del problema, es decir, el de su resituación radical en un análisis sociocultural que desafía a toda forma de reduccionismo moralizante. No importa la magnitud del esfuerzo que invirtamos en hablar de las cosas auténticas o inauténticas (cf. Fillitz y Saris 2013), lo cierto es que el tejido endolocal de las vinculaciones concretas —bajo esas moralizaciones, *más auténtico*— y el ethnos universalista —bajo esas mismas moralizaciones, *más inauténtico*— se encuentran materialmente, es decir, discursivamente articulados, y tenazmente imbricados en la experiencia social. Para mostrar cómo esto ha llegado a ser así en [Guovdageaidnu], y de múltiples formas en [Sápmi], usaré dos enfoques del problema.



El primer enfoque consiste en mostrar que [Guovdageaidnu] no es ni ha sido nunca, solamente, una <sociedad de parientes>; si es que con esa expresión estamos dando a entender que la palabra *pariente* —entendida como un vínculo de filiación o matrimonio en una red que se remonta a varias generaciones de forma relativamente encapsulada— agota todos los sentidos sociales de la vinculación. Debido al proceso de desplazamiento de las formas de solidaridad y seguridad social a los sistemas expertos del estado, hoy en día ha devenido mucho más visible que en el pasado un entorno relativamente aislado de *parentesco*, confinado en las relaciones más inmediatamente nucleares del espacio doméstico. Es decir, hoy en día es más relevante que en el pasado una noción de *pariente* depurada de toda otra connotación funcional; y, por tanto, paradójicamente, relativamente más acorde con la visión formalista y abstracta de los diagramas del parentesco (cf. Bourdieu 1991).

El segundo enfoque consiste en pluralizar el ethnos, que en ningún caso ha de concebirse como una comunidad de una pieza; e ilustrar que las reificaciones que resultan de su producción discursiva, responden en realidad a múltiples fuentes agenciales, no siempre coexistentes y no siempre imprescindibles las unas para las otras.

### **¿Una <sociedad de parientes>?**

Al referirse a "las terminologías que sirven para designar a las unidades sociales", y anticipando lo fundamental de su argumento sobre "Los usos sociales del parentesco" en *El sentido práctico* (Bourdieu 1991:267ss.), Pierre Bourdieu hizo la siguiente advertencia:

Nada es [...] más sospechoso que el rigor ostentoso de tantos esquemas de la organización social que trazan los etnólogos (*Ibid.*:144).

Unas líneas más abajo, expresaba con precisión el contraste entre la transparencia y nitidez conceptual de las "categorías de parentesco" que el etnólogo produce para poner orden en un campo de vínculos sociales (cf. Lévi-Strauss 1985), y la propiedad, a sus ojos fundamental, del *parentesco práctico* (Bourdieu 1991:277): "La *vaguedad* consustancial a las nociones indígenas en su

uso práctico"<sup>101</sup> (*Ibid.*:144, cf. Díaz de Rada y Cruces 1994). Lo que habría que destacar es, más bien, el grado en el que esas nociones nos resultan vagas a nosotros, como antropólogos, cuando intentamos aprehenderlas desde la racionalidad que impone la algoritmia del diagrama de parentesco (cf. Geertz 1973a, De Certeau 1988).

Lo que está en juego en la expresión *sociedad de parientes* cuando la transportamos desde el discurso de los agentes del campo a nuestro discurso analítico es lo siguiente: ¿qué es, analíticamente, un pariente? O, en otra formulación, ¿qué debemos entender, analíticamente, por parentesco? Ésta es una vieja pregunta para la que yo sólo tengo una respuesta aproximativa. Sin embargo, estoy más seguro de mi respuesta a una pregunta en cierto modo complementaria: ¿qué puede decirse de la infinidad de vínculos que, no habiendo sido concebidos en nuestras clásicas tradiciones analíticas como *de parentesco*, apuntan de forma inequívoca hacia las prácticas efectivas que se nuclean en torno a los vínculos generados por filiación o matrimonio?

Para esta pregunta yo tengo la siguiente respuesta. Ante cualquier unidad de material empírico que un etnógrafo selecciona como pertinente para las categorías *pariente* o *parentesco*, es imprescindible sospechar que una reducción analítica a las dos propiedades de alianza y filiación será, por hipótesis, inadecuada. Hay en esa reducción una moralización implícita que fue revelada hace décadas. El concepto de parentesco conlleva —en nuestras tradiciones analíticas— una carga de autenticidad, que se cifra en la reducción de la filiación a la consanguinidad (Schneider 1984), y en la reducción adicional del matrimonio a su función formativa del grupo doméstico como grupo de la socialización primaria (cf. Lahire 2008). Tales reducciones han conducido a la acuñación de una extraña noción que vemos en el siguiente pasaje de un —por otra parte, hermoso— artículo de Britt Kramvig:

En el hecho de formar parte del sistema de intercambio de regalos, se asientan las condiciones para la consideración del *parentesco simbólico* (Kramvig 2005:104, mi cursiva).

---

<sup>101</sup> *Indígena* debe ser entendido aquí en su sentido más general, como un equivalente de *nativo*; y no en el sentido restringido que la palabra ha venido tomando en los entornos coloniales o en el contexto del indigenismo.

Quizás no sea necesario decirlo, pero conviene hacerlo: no puede haber más parentesco que el parentesco simbólico. En esa expresión, el sustantivo y el adjetivo forman un pleonasma, a no ser que podamos llegar a pensar que existe alguna forma de simbolismo —es decir, algún proceso de producción de significados convencionalmente mediados— que carezca de materialidad (Díaz de Rada 2010:125ss.). En el campo que es objeto de esta monografía —y al parecer también en el de Britt Kramvig— saltan a la vista dos propiedades de la vinculación social. En primer lugar, un aguda conciencia de lo que podríamos denominar el *núcleo de los parientes*, conformado por quienes se vinculan a uno a través de la filiación —consanguínea o no— y por la alianza matrimonial. A esta primera propiedad los antropólogos estamos acostumbrados. Ese núcleo es tanto más relevante cuanto más evidente es la vinculación práctica entre los agentes concretos; pero —y esto es fundamental— puede llegar a ser casi insignificante cuando tal vinculación práctica no existe para ningún propósito concreto de la vida.

En segundo lugar, una aguda conciencia de que —junto con esos vínculos y en manifiesta continuidad con ellos— hay una miríada de otros vínculos que, en un sentido práctico, son usados del mismo modo que los del parentesco (según las tradiciones clásicas de la antropología), y que no se constituyen a través de la alianza matrimonial ni de la filiación. En el viejo lenguaje de la sociología funcionalista, esos vínculos —que, como veremos después, yo designo también *de parentesco* siguiendo a un analista que forma parte del campo que yo he estudiado— no son interpretados por medio de una ontología de la adscripción. No le vienen dados a la persona al nacer o venir a la unidad doméstica, o al contraer matrimonio —hasta el punto en el que los vínculos que se encadenan a la institución matrimonial puedan considerarse adscriptivos, lo que ya es dudoso de forma general. Estos otros vínculos de parentesco suelen ser considerados por los agentes del campo como menos intensos que los vínculos formados con el núcleo de parientes, pero sólo a condición de que estos últimos se realicen, además, de forma práctica. Ello sucede, entre otras cosas, porque —debido a su condición no adscrita— los agentes pueden crearlos, reforzarlos, debilitarlos y cancelarlos con una relativa mayor flexibilidad, en función de las situaciones concretas de vinculación y de la realización de los intereses de todo tipo que se ponen en juego a través de ellos. Pero también pueden ser y son, de hecho, consi-

derados por los agentes del campo como más intensos que los vínculos oficiales o teóricos (cf. Bourdieu 1991:241ss.) del núcleo de parientes, cuando éstos no son realizados en prácticas concretas de vinculación ni en plexos de intereses concretos. A esta propiedad los antropólogos no estamos tan acostumbrados, a pesar de que ha llovido mucho sobre la antropología del parentesco de corte más clásico. Es decir que, frente a la imagen categorial de *parientes* y *no parientes* que arroja el enfoque más clásico, lo que tenemos de nuevo es un espacio prototipológico o de gradientes —*más o menos parientes*—, cuya textura continua combina de forma fluida los criterios de filiación y alianza matrimonial con otro conjunto de criterios que, como los dos anteriores, sólo se materializan en la práctica concreta. La siguiente reflexión de Janet Carsten es aquí pertinente.

He trazado diversos contextos en los que el carácter delimitado y la fuerte individualidad de la persona occidental son puestos en cuestión. La 'persona relacional' occidental que sale a la luz cuando los adoptados buscan reunirse con los parientes de nacimiento en casos de donación de órganos, o cuando una viuda intenta tener un niño de su marido fallecido, puede ser considerada —tal vez— como respuesta a circunstancias inusuales. Pero yo argumentaría al contrario. Es la misma cualidad ordinaria de esta condición relacional la que ha sido oscurecida a nuestra visión (Carsten 2005:107<sup>102</sup>).

Como hemos visto anteriormente al tratar de la condición gradual de los usos etnonímicos derivada de su comprensión adjetiva, tenemos de nuevo ante nosotros —a través de Carsten— una cualidad gradual como forma de concebir el parentesco: la condición relacional de las vinculaciones (*relatedness*, *relationality*<sup>103</sup>) y de sus usos en la vida ordinaria (Carsten 2000, 2005; cf. González Echevarría 2010:98ss., 2011).

---

<sup>102</sup> La obra de Carsten tiene una especial importancia para mi propósito, en la medida en que ella ha recorrido ya el camino de poner en relación el parentesco y la construcción de imágenes etnonacionales. Lo ha hecho en el Capítulo 6 de su *After Kinship: "Families into Nation: the Power of Metaphor and the Transformation of Kinship"* (*Ibid.*:136-162).

<sup>103</sup> En los trabajos de Carsten, las palabras *relatedness* y *relationality* ocupan un lugar central. He decidido verter esas nociones en la expresión *condición relacional* para evitar el neologismo —que también puede encontrarse en la literatura en Español— *relacionalidad*.

Al argumentar contra la validez de la categorización dicotómica para entender la forma de los vínculos en una zona costera del Ártico Europeo, Britt Kramvig prestó atención al campo de prácticas consistentes en hacer regalos. Lo hizo siguiendo la intuición —que ya se contiene en el clásico estudio de Marcel Mauss— de que la práctica de donar y recibir dones implica una refiguración de los límites ontológicos del individuo bajo la noción de relación, es decir, una refiguración del individuo como individuo-en-relación (Mauss 1979, cf. Dumont 1987a; Díaz de Rada 2003b, 2010:278ss.). Como indica Kramvig, uno de los modelos culturales de esa imagen en [Sápmi] es la relación denominada *verddevuohta*<sup>805</sup>; la clase de relación que, según Kramvig, ejemplifica por antonomasia el "parentesco simbólico" (Kramvig 2005).

Coincido con Janet Carsten en la idea de que la refiguración de los límites del individuo es también una refiguración de los límites del entorno del parentesco, o —expresado con mayor precisión— una comprensión de sus límites funcionales del modo más extenso posible (Carsten 2005:83-108). Tomando como referencia un estudio seminal de Robert Niel Pehrson (1957), Kramvig nos recuerda que el parentesco —ese poderoso dispositivo de "estructuración de la mayor parte de las relaciones sociales" (Kramvig 2005:104)— incorpora

el modo sami [...] de regular la transmisión de la propiedad; y, adicionalmente, el modo de elegir líderes, ocuparse de la fuerza de trabajo, los socios comerciales, y otros socios (*Ibid.*).

Teniendo en cuenta que —según todos los relatos— el vínculo denominado *verddevuohta* se encontraba en el pasado inserto en las dinámicas productivas y de intercambio, y que esas dinámicas se imbricaban —como hoy y siempre— con el conjunto de modalidades de la socialidad, esa idea de Kramvig y Pehrson sugiere ya lo que a continuación veremos con suma claridad: esos "socios" llegan tan lejos —en relación con el limitado horizonte conceptual del matrimonio y la filiación— que es posible entender el parentesco, entonces, como una propiedad *ubicua* de un plexo amplio y prácticamente ilimitado de funciones sociales.

Con un impresionante esfuerzo analítico, Aurora González Echevarría ha propuesto conceptualizar el parentesco a través de una definición que pudiera

Punto de  
retorno a la  
mención del  
<parentesco  
simbólico> en  
Los  
compromisos  
de la  
*verddevuohta*...  
824

despertar un consenso generalizado, por su valor comparativo y aplicabilidad transcultural. Esa definición llevaría a considerar el parentesco como "organización sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de niños" (González Echevarría 2011:30<sup>104</sup>). Es una posibilidad a tener bien en cuenta, en la medida en que se apunta en ella hacia dos rasgos relacionados que considero centrales —y relativamente *universales*— para muchas de las funciones prácticas del parentesco ubicuo que propondré más adelante: la infancia —el *cuerpo* de la infancia (Díaz de Rada 2003a)—, y la (re)producción de los constituyentes domésticos. Nunca es fácil representar plenamente, en la escritura etnográfica, propuestas analíticas que —como la de González Echevarría— plantean potentes categorizaciones analíticas con pretensión de universalidad. En relación con el parentesco y con otros objetos clásicos del pensamiento antropológico, ella misma ha desarrollado una rigurosa crítica de la tendencia a enfatizar las singularidades socioculturales. Esa tendencia parece conducir necesariamente a una adopción irreflexiva de modelos *folk* en los lenguajes pretendidamente analíticos, que lastran la precisa designación y acotación de los fenómenos en la comunidad científica (González Echevarría 2000). En ello se encierran buena parte de los problemas que se desencadenan como consecuencia de las operaciones de traducción cultural que forman parte de nuestro oficio (cf. Turner 1984, Cruces y Díaz de Rada 2004). Ciertamente, esta tradición singularista —junto con la masiva inestabilidad de las denominaciones de los conceptos y su baile semántico en ciencias sociales (cf. Díaz de Rada 2007a)— impiden, no ya la creación de consensos definitivos, algo a lo que la ciencia no debería aspirar, sino el establecimiento de espacios razonablemente comunes de discusión, en los que al menos esté relativamente claro qué es aquello acerca de lo que se discute. Tomando esta reflexión como punto de partida, creo que la propuesta de González Echevarría contiene dos versiones. La versión *más restringida*, que ya he mencionado, sitúa el dominio del parentesco en el conjunto de prácticas en torno a "la regulación sociocultural de la procreación, la adscripción y la crianza de los niños" (González Echevarría 2010:101), o —en otra formulación— en torno al "engendramiento de niños, su adscripción y su cuidado" (González Echevarría 2011:51).

---

<sup>104</sup> González Echevarría ofrece dos versiones más desarrolladas de esa idea en forma de definición sustantiva y de definición enumerativa (*Ibid.*:31-32).

Esas funciones prácticas son las fundamentales, pero ella misma sugiere una versión más amplia del dominio, por ejemplo, en este pasaje escrito a continuación de las palabras que acabo de mencionar.

[...] No necesariamente las relaciones de parentesco, analíticamente definidas, agotan las relaciones sociales básicas. Puede ser útil volver a Bouquet (2003), y a la constatación de que en Portugal las relaciones de amistad podían ser más fuertes que las de parentesco (aquí "amistad" y "parentesco" en su sentido folk) [...] (González Echevarría *Ibid.*).

En mi opinión, una combinación razonable de ambas versiones —la primera mucho más explícita que la segunda en los primeros escritos de González Echevarría— situaría en un plano de mayor generalidad a la noción de (re)producción de los constituyentes domésticos, de la que la procreación, la adscripción y la crianza de los niños son aspectos *especiales*; aunque, por otra parte, necesarios o nucleares en la definición del dominio del parentesco. Esta combinación permitiría entender del modo más eficaz la condición gradual de la cualidad *de parentesco* como predicado de los vínculos sociales, y daría cabida a los problemas de traducción cultural que —aunque criticables por singularistas cuando sus efectos se producen de forma irreflexiva— son inevitables incluso cuando se adopta el mayor control reflexivo sobre el análisis etnográfico. Basta para ello pensar en la extensión y diversidad transcultural, transtemporal, biográfica, y en suma contextual y procesual, de las nociones que forman la definición de González Echevarría: *procreación, engendramiento, adscripción, crianza, cuidado, niños*. Desde esta perspectiva más amplia, la asignación por herencia anticipada y en vida a un hijo o hija de una porción de ganado (*çora*) para ayudarlo a iniciarse en la actividad del reno es inteligible como práctica de *engendramiento, adscripción, y cuidado*, tanto del cuerpo del que se inicia en la práctica desde su posición relativamente periférica (Lave y Wenger 2011) como del cuerpo del constituyente doméstico para cuya existencia, la existencia del cuerpo del primero es condición necesaria. De un modo bien sugerente, González Echevarría ha avanzado ya también en esa dirección de dotar a su definición del dominio más restringido del parentesco de una mayor generalidad e inclusividad —a través de las nociones de *parentalidad* y *apoyo mutuo*, sin renunciar por ello a la consideración de la versión restringida como

versión necesaria para comprender adecuadamente de qué hablamos al hablar de *parentesco* (González Echevarría 2017<sup>105</sup>).

Tengo pocas dudas de que, si el parentesco forma un dominio de estudio que merece la pena preservar, ello es debido a que ofrece una perspectiva insustituible para entender los procesos prácticos de reproducción y producción de los constituyentes domésticos (Bourdieu 1991), y —con ellos— los procesos prácticos fundantes de la estructuración social en su conjunto (Giddens 1984). Lo mismo puedo decir de la centralidad de la infancia en esos procesos —y no solamente en el corto sentido que vehicula la palabra *niño*, sino considerada en un sentido más amplio, como forma de agencia a través de la que imaginamos la fábrica poética de lo social, es decir, su creación reproductiva y productiva como realidad y como mundo (cf. Díaz de Rada 2014). Tal vez por todo esto, la extensión semántica de la noción de *(re)producción* en las ciencias sociales contemporáneas ha experimentado una progresiva generalidad, al mismo tiempo que se ha ido configurando de forma más precisa. Ya no se trata del concepto relativamente mecanicista y acotado a las prácticas escolares que en su día construyeron Bourdieu y Passeron (1977)<sup>106</sup>; mucho menos de una herramienta centrada en el estudio de los componentes más básicos que se cifran en la reproducción biológica y sus consecuencias educativas y de cuidado (Willis 2006). Se trata más bien de un concepto transversal para el conjunto de las instituciones sociales, que —en el caso especial de los constituyentes domésticos— permite entenderlos como tramas complejas de agencia, decisión y táctica, articuladas a su vez con entornos que —como los laborales, los político-administrativos o los jurídicos, entre un sinfín de posibilidades— se encuentran también atravesados y radicalmente afectados por modalidades de acción claramente domésticas (cf. Bourdieu 1993, Konvalinka 2013).

---

<sup>105</sup> Agradezco a la profesora González Echevarría el envío de este texto, en respuesta a mi petición de alcanzar la mejor representación posible de la evolución de su pensamiento.

<sup>106</sup> Sobre el supuesto mecanicismo de la propuesta inicial de Bourdieu y Passeron hay mucho que discutir. A mi juicio, esa atribución es exagerada, y se debe de forma general —como el propio Bourdieu repitió una y otra vez— al *fast reading* que a veces caracteriza a nuestras prácticas de investigación; así como a la obturación de la racionalidad analítica propia de los enfoques moralizantes de las ciencias de la educación (Díaz de Rada 2013b). Mecanicista o no, lo que sí es evidente es que el desarrollo inicial de Bourdieu y Passeron fue ganando en complejidad y precisión en la obra de Bourdieu con el paso de los años.



Por ello, en la sociedad que se presenta en las descripciones de Kramvig y Pehrson, el parentesco es una dimensión transversal a toda forma de socialidad, de manera que —según lo ven ellos— el parentesco *estructura a* la mayor parte de las relaciones sociales (Kramvig 2005, cf. Pehrson 1957). En mi opinión, aunque esa apreciación es cierta, tal direccionalidad en la estructuración de los vínculos es indecible de forma general, fundamentalmente porque en esas sociedades —antes y hoy— los parientes y las relaciones con parientes forman un universo abierto de posibles vinculaciones en todos los escenarios de la vida.

Esto obliga a problematizar también en qué consiste la esfera de *lo doméstico*. Si tomamos como ejemplo el espacio social de la actividad del reno, entonces nos resultará iluminadora la advertencia de Robert Paine: la actividad del reno es llevada a cabo por un conjunto de grupos en competición que miran por los intereses de la unidad familiar, *bearaš* —la forma más aproximada al concepto de *grupo doméstico nuclear*—, y en simultánea cooperación en cuanto a los intereses de la unidad extensa de trabajo, la *siida*. Paine denominó al primer aspecto de la actividad del reno *husbandry*, y al segundo —inseparable de aquél—, *herding* (Paine 1994:19). Ambas formas sociales son, en realidad, dimensiones de una forma unitaria, ambas configuran *lo doméstico* de forma inseparable. *Husbandry* (filiación, matrimonio, procreación y (re)producción del *bearaš*) son operaciones que —al ejercerse conjuntamente— coformándose las unas con las otras, tienden a la clausura de los límites de las unidades sociales, y a la composición de las vinculaciones bajo compromisos de adscripción y obligatoriedad. Análogamente, *Herding*, y la libre asociación cooperativa entre unidades sociales de tipo *bearaš* formando *siiddat*, son operaciones que —al ejercerse conjuntamente— coformándose la una con la otra, tienden a la apertura, la opcionalidad y la provisionalidad en el establecimiento de vínculos que caracteriza a los modelos cooperativos y más universalistas de compromiso social (Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006).

Ese tejido social, del que en [Guovdageaidnu] se predica habitualmente de forma intuitiva <aquí todos somos parientes>, no es ni ha sido nunca — como podría sugerir una aprehensión superficial de esa expresión— una co-

Puntos de  
retorno a:

La mención  
de *Husbandry*  
- *Herding* en

Una  
cronología...

799

La mención  
de *Husbandry*  
en El

alegato...

1057

comunidad cerrada de congéneres; sino un complejo entramado de convivientes cuya dinámica específica consiste en una coformación, siempre en proceso, *entre* los compromisos concebidos como obligados y los compromisos optativos; entre las vinculaciones concebidas como permanentes e inevitables, y las vinculaciones temporales y relativamente más sustituibles.

El trazado teórico del árbol genealógico bilateral hace posible traducir cualquier forma de vínculo en vínculo de parentesco, pero, en la práctica, nada hace presumir que esa <sociedad de parientes> deba ser interpretada bajo el pleno dominio de las vinculaciones acotadas de la filiación, el matrimonio y la procreación, en el sentido más restringido de esta palabra.

Se puede [...] establecer que las constantes del campo de los *partenaires* utilizables de hecho porque espacialmente próximos, y a la vez útiles porque socialmente influyentes, hacen que cada grupo de agentes tienda a conservar, mediante un continuo trabajo de mantenimiento, una red privilegiada de relaciones prácticas que comprende no sólo el conjunto de relaciones genealógicas en funcionamiento, llamadas aquí *parentesco práctico*, sino también el conjunto de relaciones no genealógicas que se pueden movilizar para las necesidades ordinarias de la existencia, llamadas aquí *relaciones prácticas* (Bourdieu 1991:277).

El parentesco es, sin duda, un dominio de saber que las personas del campo ponen en juego para dar forma a esas vinculaciones específicas, pero — en la pragmática comunicativa— opera también como un pretexto para iniciar o justificar la pertinencia de *nuevos* vínculos que, como en el caso de la pregunta formulada a Rita —"¿tú de quién eres?"— sólo presume una posibilidad; y que de un modo muy evidente no se aboca a la clausura de la filiación, el matrimonio y la procreación, en sentido restringido.

Un día, a la entrada de la aldea de [Máze], donde había quedado para hablar con un agricultor, me detuve en el quiosco a comprar algo para comer. Oírme hablar en Sami animó seguramente a la camarera del local, una señora ya mayor, a preguntarme: "*Gean don leat?*" ("¿tú de quién eres?"). Cuando le dije que venía de [España] y le conté en cuatro palabras a qué me dedicaba, la señora comentó con alguna perplejidad que mi cara le sonaba "como de por aquí" y que el acento de mi Sami —que yo había adquirido en [Guovdageaid-

nu]— le estaba sorprendiendo. Naturalmente, un tipo desconocido que viene de [España] y se baja del coche a comprar una salchicha no da para ponerse a excavar a la búsqueda de parientes. Aunque, de haber seguido con la conversación, no dudo de que la formulación de esa pregunta —una acción habitual de la práctica local del parentesco— habría sido un disparador adecuado para encontrar lugares comunes, conocidos comunes, y, en definitiva, sentido común.

Nada expresa mejor esa práctica compenetración entre el parentesco como operación de cierre aparente de los constituyentes domésticos y como simultánea operación de apertura de la socialidad, que esta imagen traída por Britt Kramvig:

En Kárášjohka/Karasjok y Guovdageaidnu/Kautokeino, la parroquia tiene niños que todavía hoy son bautizados en presencia de diez padrinos, y no es infrecuente que algunos de ellos se hayan desplazado desde las zonas [en las que la familia] tiene su asentamiento de verano (Kramvig 2005:104).

Esas relaciones de padrinzago *son* relaciones de parentesco *y también* relaciones de amistad basadas en la cooperación presente o en vínculos consolidados en el pasado. Podemos, desde luego, aludir a ellas bajo la expresión *parentesco simbólico*, o señalar —como Kramvig— que esos vínculos son denominados por medio de etiquetas que designan "relaciones de parentesco ritual" (*Ibid.*): *ristbárdni, ristnieida*<sup>107</sup>. Pero la relevancia de tales vínculos en ese universo social lleva a Kramvig a lanzar una advertencia que no es posible pasar por alto:

Esta forma de apertura, y ese deseo de integrar a otros en los sistemas de clasificación con forma de parentesco, así como las implicaciones derivadas, han sido poco debatidos en los estudios sobre la sociedad sami (*Ibid.*).

---

<sup>107</sup> Estas palabras compuestas podrían traducirse literalmente como *hijo en Cristo [apadrinado]* e *hija en Cristo [apadrinada]*, en alusión a la institucionalización del vínculo filial a través del bautismo.

## No parecen parientes, y sin embargo lo parecen

Es el momento de detenerse a fijar con la mayor claridad posible algunas de las ideas anteriores. En una aproximada igualdad de condiciones en cuanto a relevancia *práctica* de los vínculos —es decir, en la medida en que los vínculos son usados de hecho en entornos concretos de prácticas—, no cabe dudar: las relaciones sociales de filiación y alianza matrimonial, así como los vínculos específicamente orientados a la organización de la procreación —de los que aquéllos dependen en gran medida— gozan de una intensidad especial en este universo social. El vínculo con una *nieida* (hija) es, desde luego, más obligado que el vínculo con una *ristnieida* (apadrinada); y el vínculo con una *ristnieida* —inserto también en la esfera de organización de la procreación— es más obligado que el vínculo con cualquier hija de la casa de un *verdde* (Pl.: *verddet*).<sup>821</sup> Una vez establecida con claridad esta idea, es preciso recordar de nuevo —con idéntica claridad— que toda forma de parentesco entre humanos es simbólica y, muy a menudo también, se genera o mantiene por medio de rituales más o menos señalados.

En este contexto de aclaraciones, hay una propiedad que salta a la vista en el campo de relaciones que aquí me ocupa, y que juega un papel fundamental en el argumento que estoy desarrollando. Esa propiedad es la ubicuidad de las formas sociales de parentesco que, siendo relevantes en el mundo de esas personas, desbordan los límites de la filiación, la alianza y la procreación, en su sentido más restringido. Esas formas de vínculo, que un antropólogo convenientemente formado en la academia llega a denominar *simbólicas* o *rituales*, y aún otras que a ese mismo antropólogo le parecerían llanamente como *no de parentesco*, funcionan, sin embargo, como relaciones de parentesco, en la medida en que en la práctica operan y —sobre todo— operaron hasta un pasado muy reciente<sup>108</sup> con propósitos análogos o equivalentes a los de las relaciones que los antropólogos solemos considerar *de parentesco*.

---

<sup>108</sup> Para quienes ese pasado es un pasado hoy ya claramente pasado —es decir quienes hoy habitan en los núcleos urbanos <de la costa>, o en otras ciudades como [Trondheim] u [Oslo]— es posible tomar como referencia temporal los últimos años de la década de 1950, cuando Harald Eidheim realizó el trabajo de campo sobre una sociedad costera en plena transformación, que daría lugar, entre otros textos, a su "*When Ethnic Identity is a Social Stigma*" (Eidheim 1990c), incluido en el clásico libro editado por Fredrik Barth *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth 1976a). Para un contexto más amplio y preciso de esta referencia temporal, véase Olsen 2010:175ss.

La ubicuidad de las formas sociales de parentesco me permite declarar que la expresión *sociedad de parientes* es perfectamente compatible en ese campo social con la idea de una sociedad basada *también* en la optatividad y provisionalidad de los vínculos; y, consecuentemente, con la idea de una sociedad abierta al establecimiento de nuevas vinculaciones con extraños que pueden llegar a convertirse en afectivamente próximos; es decir, la clase de socialidad que puede llegar a constituirse como un ethnos universalista encarnado localmente.

\* \* \* \* \*

*Un lávvu en [Guovdageaidnu], 2003, con las extrañas luces oblicuas del inicio de la primavera.*



En 1999, Jan Erik Henriksen publicó un artículo cuyo argumento permite ilustrar algunos detalles de esta idea que —a falta de un término mejor— denomino *parentesco ubicuo*<sup>109</sup>, y que cae bajo la esfera de reflexión sobre la *condición relacional* [*relatedness, relationality*] propuesta por Carsten (2000, 2005; cf. González Echevarría 2010:98ss., 2011), al constituir — en mi opinión— una de sus posibles variantes. El título del artículo de Henriksen es "*Meahcis lávostallan —sámi servodaga árbevirolaš fierpmádagat*" ["Poner el *lávvu* en la tundra —las redes tradicionales de la sociedad sami"] (Henriksen 1999).

El *lávvu* es un tipo de tienda que los trashumantes arman en la tundra como

---

<sup>109</sup> En el momento de la publicación de su artículo, Jan Erik Henriksen trabajaba como Profesor Ayudante en el Departamento de Trabajo Social de la Escuela de Estudios Superiores de Finnmark (Olsen 2010:229).

residencia y refugio durante sus migraciones estacionales. Como suele suceder con las objetivaciones residenciales de todo tipo —por ejemplo, en español, la *casa* (García 1976)—, el *lávvu* es también un modelo cultural de socialidad. En Sami, ese modelo cobra un sentido activo a través del verbo *lávvestallat*, que designa la acción y el arte de poner o armar el *lávvu*, y también el conjunto denso de prácticas y vínculos sociales que cobran vida en el *lávvu* y en torno a él. *Lávvestallat*, *gáfestallat* [*hacer café*] o *goadástalla[t]* [*armar el goahti*<sup>110</sup>]—, entre otros, son verbos que enuncian la confección de una cosa y sus usos sociales concretos.

Puntos de  
retorno a:

¿Dónde está  
la frontera?  
221

La mención  
del *lávvu* en  
El alegato...  
1053



<sup>110</sup> *Goahti* designa una variante de la tienda del trashumante, más grande y menos portable que el *lávvu*, y pensada para albergar a personas y enseres. El sentido de socialización de esos verbos puede imaginarse muy bien en Español, cuando, al recibir a unos amigos de visita, les decimos "voy a hacer un café". No sólo evocamos con ello la práctica de poner la cafetera, sino toda la práctica social subiguiente que consiste en compartir el café en compañía. Eso es, dicho en Sami, *gáfestallat*.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
*lávvu* y *goahti*  
en la Pieza  
*Skog*,  
*meahcci*,  
*duottar*  
408



Lávvostallamin [*haciendo lávvu*] en una fiesta de cumpleaños en [Guovdageaidnu]. Agosto de 2007.

El artículo de Henriksen parte del relato de un suceso aflictivo que busca mover a reflexión sobre las transformaciones de la socialidad en las últimas décadas. El suceso evoca, específicamente, la organización de la procreación en una sociedad marcada por la existencia de sistemas expertos (González Echevarría 2011; Velasco, Díaz de Rada et al. 2006). Las autoridades del estado y sus servicios sociales desoyeron la petición de los "vecinos" de una aldea de hacerse cargo



de un niño huérfano de padres, que, como consecuencia del procedimiento burocrático, terminaría siendo acogido por una familia "dáčca". Desde mi punto de vista como lector del artículo, el argumento no se centra sólo en ofrecer una crítica etnista del procedimiento institucional. De paso —y quizás fundamentalmente— elabora una toma de conciencia nostálgica sobre el progresivo desvanecimiento de las formas relativamente inmediatas de vinculación y ayuda social en casos de desamparo. El fondo moral es evidente: de no haber mediado esas instituciones expertas, el niño habría sido acogido y criado sin obstáculo alguno por alguna de las familias de la localidad en su lugar de nacimiento. En el camino hacia ese argumento moral, Henriksen ofrece un ilustrativo recorrido por las formas de la "fuolkevuohhta" ("parentesco") que, en su opinión, albergaba la "sociedad tradicional sami" hasta hace unas pocas décadas, y que aún hoy tienen eco y reflejo —de forma tácita o explícita— en la vida ordinaria.

Puesto que Jan Erik Henriksen ha sido presidente de la *Alta Sámiid Searvi* (Asociación de los Samis de Alta) (Olsen 2010:161) —la filial en Alta de la Asociación Nacional de los Samis de Noruega (NSR) con una evidente orientación etnista—, no estoy obligado a tomar al pie de la letra su reconstrucción de las formas del parentesco. En su afán de subrayar la diferencia étnica de las formas institucionales "sámit" por contraste con las "dáččat", su relato puede llegar a cargar las tintas sobre una singularidad rayana en la exotización. Sin embargo, tampoco debo ignorar la validez de ese relato como modelo cultural (Velasco 2003:504ss., Holland y Quinn 1987); especialmente, al tener en cuenta que su consecuencia fundamental —el parentesco ubicuo— es concurrente con mis observaciones de campo. Mi material empírico producido entre los años 2001 y 2004 es concurrente con el relato de Henriksen en un aspecto importante: para cualquier persona criada en [Guovdageaidnu], los <parientes> y los <amigos> criados también allí forman un tejido continuo de vínculos, de manera que es imposible discernir con precisión, en los casos limítrofes, dónde terminan unos y dónde empiezan los otros.

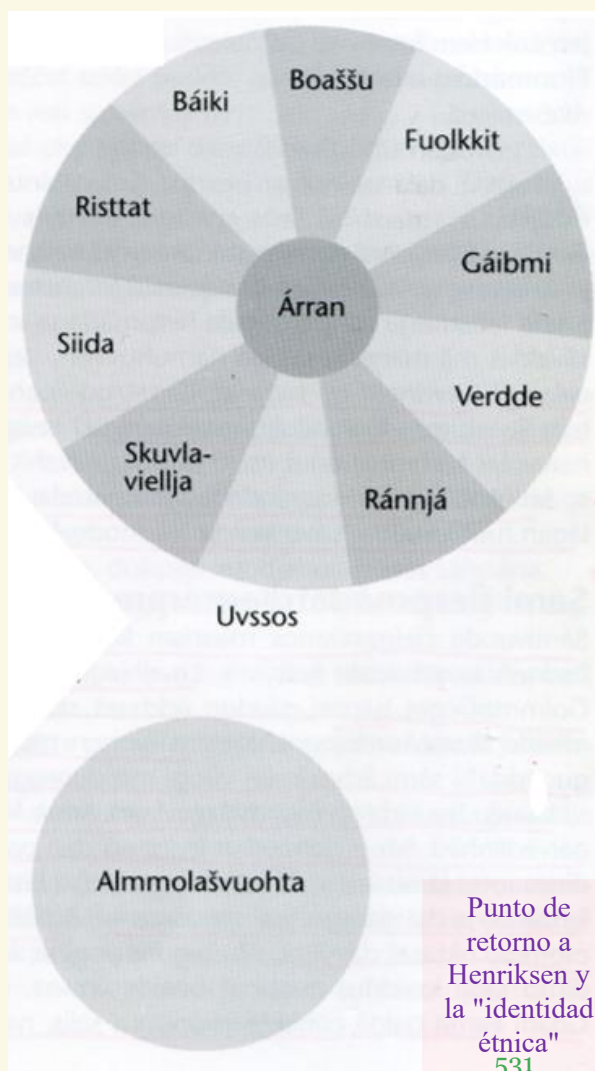
Henriksen usa el modelo cultural del *lávvu* como escenario de posiciones y relaciones sociales en el que esas formas de la "fuolkevuohhta" se fabrican, primariamente, en la disposición de los cuerpos: los anfitriones frente a la puerta, en disposición de recibir; sus parientes a su izquierda; a su alrededor, las



posiciones de los cooperadores laborales, vecinos, hermanos de escuela... Todos se sientan sobre el suelo de pieles en un plano horizontal, en planta circular. Es decir, todas sus posiciones obedecen de forma aparentemente igualitaria a una única orientación relevante: el estar situadas más o menos frente a la puerta de entrada.

En este momento, lo fundamental es destacar que ese modelo de posiciones y relaciones constituye un espacio prototipológico y gradual de la "fuolkevuohhta", palabra con la que Henriksen se refiere a *todas esas relaciones en su conjunto*, y que se traduce sistemáticamente como *parentesco* (Nor.: *slektskap*). En el relato de Henriksen hay una inevitable inconsistencia lógica: Henriksen se ve obligado a designar con la palabra *parientes (fuolkkit)* a quienes se sientan a la izquierda de los anfitriones, al tiempo que utiliza la noción general de *parentesco* para referirse a *todos* los vínculos en el *lávvu*. Enseguida volveré sobre esta inconsistencia.

El modelo expone un espacio prototipológico y gradual de posiciones y relaciones a través de cuya reconstrucción textual, Henriksen organiza su mirada moral: todas esas vinculaciones son *parentesco*, todas ellas habrían



El círculo de arriba representa la planta del *lávvu*. En el centro, la hoguera (*Árran*). Frente a la puerta (*Uvssos*), se encuentra el lugar más interior (*Boaššu*), donde se sientan los anfitriones. A su izquierda, sus parientes (*Fuolkkit*) y, siguiendo el círculo: el tocayo (*Gáibmi*), el cooperador recíproco (*Verdde*), el vecino (*Ránnjá*), el compañero de escuela (*Skuvlaviellja*), el cooperador en el reno (*Siida*), los vinculados por padrino (*Risttat*); y, finalmente, el vecino del lugar (*Báiki*), sentado a la derecha de los anfitriones. Esta disposición no es empírica; sino un *modelo* diseñado por Henriksen.

El círculo de abajo, frente a la puerta y fuera del *lávvu*, representa el espacio público (*Almmolašvuohhta*), que —como puede intuirse— ha de distar bastante de nuestras habituales comprensiones semánticas del término.

En este diagrama, tanto los términos en singular como los términos en plural han de entenderse de forma genérica: el tocayo o los tocayos.

El diagrama es reproducción facsímil del que se encuentra en Henriksen 1999:10, reproducido aquí con el amable permiso del autor, © Jan Erik Henriksen.

Una figura similar —basada en este caso en la disposición *empírica* de los miembros de la familia nuclear— en Paine 2009:42.

sido aptas para acoger a ese niño desamparado, todas ellas —en la "sociedad tradicional sami", y en mayor o menor grado— eran, y puede que todavía sean hoy, vinculaciones de *procreación*.

### La ubicuidad del parentesco<sup>111</sup>

Henriksen incluye los vínculos formados por padrino a través del bautismo (*Risttat*) en el grupo del *parentesco ritual* (*Rittalaš fuolkevuohhta*), junto con los tocayos (*Gáimmit*) y los hermanos y las hermanas de escuela (*Skuvlavieljjat*, *Skuvlaoappat*). Además, establece una distinción entre estos vínculos de parentesco ritual y los que denomina de *parentesco tradicional* (*Árbevirolaš fuolkevuohhta*), donde incluye a los que en el diagrama denomina *Fuolkkit*. Esta distinción conceptual es relevante contextualmente y encierra lo fundamental de la inconsistencia lógica a la que me he referido más arriba. Los *Fuolkkit* del diagrama de Henriksen son los parientes adscritos en el modelo cultural de la filiación y los creados en el modelo cultural de la alianza, es decir los que reciben las denominaciones en una estructura de parentesco, tal como clásicamente la hemos venido entendiendo los antropólogos. El carácter electivo de las vinculaciones creadas por alianza matrimonial se ubica así en el espacio de las vinculaciones del parentesco ritual. *Risttat*, *Gáimmit* y *Skuvlavieljjat* permiten a los padres de un núcleo doméstico "elegir a otros parientes [aparte de los adscritos]" (Henriksen 1999:12). Y, adicionalmente, "el parentesco ritual refuerza al parentesco tradicional" (*Ibid.*), al fijar entre ambos espacios sociales un conjunto parcialmente común de criterios que no corresponde, en rigor, a ninguno de los dos separadamente (Wagner 2013).

Son *gáimmit* (tocayos) las personas que comparten al menos un mismo nombre propio. Para esta relación —como para el resto de las relaciones que no son estrictamente de filiación y alianza— el diagrama circular dividido en

---

<sup>111</sup> Esta noción de *ubicuidad* tiene como fundamento la necesidad de imaginar la operatoria de los principios vinculares del parentesco con la mayor literalidad posible en todos los espacios sociales de los que trataré a continuación. Es decir, no se trata de que un <vecino> puede operar como si fuera un <pariente> —una modalidad interpretativa que se basa, siguiendo a Roy Wagner en una común interpretación deficiente, vehiculada por el concepto de extensión de los términos de parentesco (Wagner 2013:87); se trata de que los principios de socialidad y vinculación del espacio que los antropólogos concebimos clásicamente como de parentesco se generan también, literalmente, cuando se trata de <vecinos>.

porciones discretas de Henriksen puede llevar a engaño. No se trata en realidad de relaciones claramente separadas por líneas divisorias, sino de relaciones transversales en relación con todas las demás. Que la vinculación electiva denominada *gáibmi* era potente —y lo sigue siendo hoy en algunos casos— se muestra en el hecho de que, en su sentido básico, esa palabra se aplica a las vinculaciones entre padres e hijos, madres e hijas, abuelos y nietos, y abuelas y nietas; es decir, a las vinculaciones que —en el núcleo del prototipo del parentesco— nosotros entenderíamos como de descendencia directa. Pero también se aplica cuando se trata de vecinos, *verddet*, hermanos escolares, etcétera, que comparten un nombre. Inger Marie Oskal ha sugerido que, al menos en el pasado y especialmente en el contexto de las relaciones de *verddevuohta*, los padres así vinculados reforzaban su relación dando al recién nacido del otro un nombre de los de sus propios hijos (Oskal 1991:92). Según se me ha relatado, esta interpretación es excesiva; lo que sí he podido confirmar es que tal utilización de los nombres, en un amplio conjunto de relaciones, establece diversos grados de intensidad, también en función de cómo esos vínculos así designados son usados en la práctica por las personas a lo largo de su vida<sup>112</sup>.

La distinción conceptual entre *parentesco ritual* y *parentesco tradicional* es contextualmente relevante porque permite a los agentes operar con una gradación de intensidad hasta cierto punto operativa en aspectos importantes de la vida social. Los vínculos formados por parentesco ritual no revisten el carácter de teórica obligatoriedad adscriptiva que revisten los vínculos de la filiación, de un modo tanto más intenso cuanto más "cercaños" ("*lagažat*") son esos parientes filiales —aunque hay que recordar que las relaciones creadas por alianza matrimonial, que en el modelo de Henriksen forman parte del parentesco tradicional, tampoco revisten ese carácter de obligatoriedad adscriptiva en el mismo grado que los parientes filiales. Si pensamos en la práctica de cuidado de los ancianos, esa práctica tiende a producirse en el entorno del *parentesco tradicional*, y no en el entorno del *parentesco ritual*; pero Henriksen sostiene lo contrario para el cuidado de los niños

---

<sup>112</sup> Agradezco al profesor Kjell Kemi el haberme puesto sobre la pista de esta interpretación con sus consideraciones lingüísticas.

desamparados. Cuando se trata de la actividad del reno, un joven que desea iniciarla autónomamente tomará típicamente una porción de la manada de sus padres (*čora*), pero esas porciones hereditarias han sido también tomadas en no pocas ocasiones por los hijos de mozos (*reannggat*) con una larga vida de servicios prestados al propietario de la manada.

Para interpretar adecuadamente esa distinción que Henriksen establece entre el *parentesco tradicional* y el *parentesco ritual* hemos de seguir dos reglas. En primer lugar, esa distinción es tanto más notoria cuanto más interpretemos *parentesco tradicional* en el estrecho sentido de *filiación*; intuitivamente —no puedo ir más allá— ese estrechamiento del sentido permite comprender que hay un mundo de vínculos más bien *adscritos y obligatorios* y un mundo de vínculos más bien *adquiridos y electivos*. En segundo lugar, conviene interpretar la inconsistencia lógica de Henriksen al denominar como *parientes* (*Fuolkkit*) a los vínculos del parentesco tradicional y como *parentesco* (*Fuolkevuohhta*) a todos los vínculos, incluidos los del parentesco ritual, como un enunciado que relativiza radicalmente las diferencias entre todos esos vínculos, cuando se los considera en términos de *autenticidad*, *centralidad* o *intensidad*. Yo comparto, de hecho, con Henriksen las dificultades que él encontró a la hora de nivelar o jerarquizar esos vínculos (ambas operaciones comparativas son en realidad complementarias en una *gradación* (Kockelman 2016a)). Para las personas concretas esos vínculos son —todos ellos—, *vínculos tradicionales*, en el preciso sentido analítico de ser actualizados, en continuidad temporal, de generación en generación (cf. Shils 1981). Sin embargo, trasladados al *tradicional* discurso de parentesco de los antropólogos, sólo ofrecen, caso a caso, un espacio de indeterminación conceptual. Cuando se trata, por ejemplo, de las relaciones prácticas de cuidado o de los repartos hereditarios de cabezas de ganado en la actividad del reno, todos esos vínculos son, para las personas concretas y relativamente, <auténticos>, <centrales> e <intensos>. Ello es debido a que en la práctica y en cada caso concreto, todos esos vínculos responden del modo más eficaz posible a la función dominante de producir y reproducir los entornos domésticos y sus formas de capital (Bourdieu 1991), y al hecho de que esa función dominante sólo pudo ser realizada en el pasado —y todavía hoy— en un complejo tejido de cooperación e interdependencia entre entornos domésticos. Es decir que las

propiedades de *autenticidad*, *centralidad* e *intensidad* no operan como mecánicas cualificaciones de los vínculos, sino como indicadores de su eficacia práctica para cumplir funciones concretas. El vínculo *no es*, por sí mismo, <auténtico>, sino que gana esta cualidad gradualmente como consecuencia de su demostrada eficacia práctica, al ser usado.

Ninguna categorización abstracta del espacio del parentesco —es decir, ninguna algoritmia etnográfica de las que hemos proyectado los antropólogos sobre dicho espacio (Geertz 1973a)— puede alcanzar la potencia teórica que se encierra en el reconocimiento de tal indeterminación, si es que hemos de interpretar adecuadamente los materiales empíricos. Ese reconocimiento ha de conducirnos —al menos— a aceptar la necesidad de operar con modelos teóricos más complejos.

Es preciso subrayar una vez más que los vínculos formalmente adscritos que arroja un abstracto árbol genealógico sólo se hacen efectivos a través de prácticas agenciales bien concretas, es decir, a través de las interpretaciones concretas que los agentes sociales hacen de esos lazos —tomando aquí la noción de interpretación tanto en su sentido semiótico como en su sentido performativo (cf. Kockelman 2007, 2016b)<sup>113</sup>. Los antropólogos llegamos a clasificarlos como *adscritos*, pero el grado concreto de obligatoriedad que encarnan no depende de que nosotros los clasifiquemos así, sino de lo que hagan los agentes concretos con ellos. En este orden agencial más general, ya no se trata únicamente de la producción y reproducción del constituyente doméstico —una imagen aún excesivamente coercitiva y mecánica—, sino también de la satisfacción de los afectos personales que se enlazan al sentido de la vida (Cruces 2016:343). Por ejemplo, una muchacha me relató algo sorprendida cómo sus "primos terceros" por parte de su padre, que habitaban "en el sur de *Sápmi*", eran para ella mucho más significativos y próximos, en la práctica, que algunos de sus primos carnales por parte de madre, que habitaban como ella en [Guovdageaidnu].

Es bastante extraño —comentó—; creo que ello es debido a que no vivimos en el mismo lugar. Por eso seguramente hemos de cuidar nuestra relación.

---

<sup>113</sup> Una discusión análoga de este problema, en el caso de los parientes de la red bilateral en el entorno doméstico cooperativo en la actividad del reno, se encuentra en Paine 2009:58ss.

Puesto que no podemos vernos a diario y ello hace que no estemos juntos (*gullat oktii*), entonces hemos de plantearnos si deseamos mantener la relación o no.

Esos vínculos, los que precisamente *no* operan cotidianamente con los supuestos tácitos de la adscripción y la obligatoriedad —los que en suma exigen un trabajo de mantenimiento reflexivamente elegido— deforman el abstracto campo de proximidades y distancias trazado a tiralíneas, y apuntan a la posibilidad de un espacio social que, siendo *de parentesco*, se abre también —y aquí fundamentalmente— al modelo de vinculaciones reflexivamente construidas y egocentradas característico de los entornos universalistas (cf. Giddens 1995).

Las reglas de identificación de las relaciones bajo la común denominación *fuolkevuolta* desbordan en este campo tanto los estrechos sentidos de filiación, alianza y procreación generados por los antropólogos, como los que —en las lógicas agenciales del campo— podrían atribuirse a la obligatoriedad adscriptiva o a la formación sentimental de vínculos considerados primarios. De hecho, la institución universalista —*secundaria*, en nuestras clásicas interpretaciones de la socialización— penetra de forma efectiva en el tratamiento que Henriksen da al *parentesco ritual*. Ello es especialmente notorio en el caso de los hermanos escolares: los varones (*skuvlavieljjat*) y las mujeres (*skuvlaoappat*), a los que se suman —con una menor intensidad potencial de obligatoriedad— los "compañeros de escuela" (*skuvlaskihpárat*). A diferencia de éstos últimos, que se conforman en el entorno de la escuela ordinaria, los primeros se generan en el cruzamiento de las lógicas escolar y eclesiástica, un cruzamiento que intensifica su relevancia potencial especialmente —según Henriksen— en las generaciones de los más mayores (Henriksen 1999:12). Los hermanos de escuela emergen de la especial marcación de algunos vínculos escolares en el proceso ritual más importante emprendido durante el ciclo vital de muchachas y muchachos en la Iglesia Luterana, la Confirmación: "son aquéllos en cuya compañía has recibido la Confirmación" (*Ibid.*). No se trata, en este caso, de lazos formados solamente en la matriz universalista de la escuela ordinaria (Díaz de Rada 1996, 2007b; Dubet 2008), sino de relaciones generadas con la mediación —aún más ecuménica— de la iglesia. La institución escolar de referencia no es en este caso

fundamentalmente la escuela ordinaria, sino la escuela dominical, un espacio de preparación catecumenal para la Confirmación que muy a menudo se realiza en los hogares.

A las nociones de parentesco tradicional y de parentesco ritual, Henriksen añade el parentesco generado en la actividad productiva (*Ealáhuslaš fuolkevuolta*), es decir el conjunto de vínculos que configuran el espacio social de la *siida* y de los *verddet*. Estos vínculos —muy importantes hoy en día en el primer caso y ya prácticamente desvanecidos en el segundo— se construyeron sobre la base de la cooperación y la confianza (Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006), en el fluido proceso de formación de grupos extensos de *herding* en la actividad del reno (*siiddat*), y en el proceso de creación de cooperadores entre trashumantes y entornos domésticos con actividades relativamente más estancas. El sentido funcional más evidente de estos vínculos es —para los agentes implicados— la consecución del mayor éxito posible en la actividad productiva con arreglo a estándares de producción de valor que, aún teniendo en cuenta la evidente tendencia histórica hacia la maximización del capital dinerario, no pueden ser reducidos de forma unitaria a esa forma de capital (Paine 2004).

En sus dinámicas concretas de formación y disolución, los lazos de la *siida* expresan de forma paradigmática el contramodelo de la adscripción. Esos lazos son —en sentido estricto y debido precisamente a su funcionalidad práctica— tácticos y provisionales, y se subordinan al cumplimiento de los fines económicos del *husbandry* y a la optimización del trabajo productivo del *herding*, en gran medida independientemente de que entre ellos haya también generalizadamente vínculos filiales y creados por alianza. Es decir, no son las obligaciones teóricamente presentes entre hermanos, primos cercanos o cuñados las que cuentan principalmente en la formación y mantenimiento de estos vínculos, sino la continua evaluación de las competencias prácticas y los rendimientos efectivos de las personas en las tareas de la actividad del reno, así como de las posiciones relativas de los entornos domésticos nucleares [*bearrašat*] en el juego competitivo orientado a la obtención de las diversas formas de capital relevantes en la actividad.

Henriksen añade un nuevo conjunto de vínculos, que se imbrican a su vez con los del parentesco tradicional y ritual, y con los generados en la actividad económica: el parentesco geográfico (*Geográfalaš fuolkevuohhta*) de los vecinos (*Ránnját*). En ese entorno de vínculos cobran sentido designadores como "*ránnjádálu áhkku*" (Henriksen 1999:13), cuya traducción al Español podría ser "la abuela del vecindario", es decir la mujer que en la práctica se ocupa del modo más visible o frecuente del cuidado de los niños del vecindario, cuando surge la necesidad. Esos son los "vecinos" que habían expresado su interés en acoger al niño desamparado que motiva el texto de Henriksen.

Una interpretación cabal de estos lazos sociales en [Guovdageaidnu] obliga a descentrarse parcialmente de nuestras comprensiones habituales del "vecino", en su versión municipal (cf., por ejemplo, Monge 2016; Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006:203ss., 233ss.<sup>114</sup>); o, en su versión más convivencial, como vínculo basado en la potencial y ocasional ayuda mutua —y también en la potencial y más o menos permanente conflictividad de intereses (Couceiro 1993). Sin duda, *Ránnját* expresa todas esas posibilidades, pero marca también, de forma característica, la fuerte asociación empírica que se da en [Guovdageaidnu] entre los vínculos más intensos del *parentesco tradicional* y las prácticas de agregación residencial de esos vínculos en constelaciones interdomésticas. En [Guovdageaidnu] esos lazos están, en parte, geográficamente zonificados, como ha mostrado Sunniva Skålnes (2003). La potencia de esa pauta residencial es tal que, como he anticipado, Skålnes ha considerado necesario describir la colisión empírica entre los deseos —y las prácticas— de construcción de vivienda <al lado de los parientes>, y las regulaciones expertas que, con criterios técnicos, ordenan el plan urbanístico (Skålnes 2006). Junto con el conjunto de vínculos asociados al interés o el conflicto ocasional entre próximos residenciales, o asociados a la gestión administrativa en clave municipal, la vecindad (*Ránnjávuohta*) constituye una versión territorialmente objetivada de los vínculos normalmente más intensos —y relevantes en la práctica— del "parentesco tradicional".

---

<sup>114</sup> Ambos números de página inician sendos capítulos de este libro en los que la noción de *vecino* tiene especial importancia, el primero elaborado por Roberto Fernández y el segundo por Raúl Sánchez Molina.



Cuando consideramos en conjunto esas relaciones que Henriksen denomina *de parentesco* entendemos que —para un agente determinado— esa red funciona como un complejo constituyente social que puede llegar a intervenir en los órdenes a los que solemos atribuir una racionalidad universalista. A veces, esa intervención se revela como una penetración del favoritismo y el nepotismo en los órdenes burocráticos. Esta interpretación —generalmente amplificadas por los medios de prensa— es frecuentemente compartida por los propios agentes del campo. Pero en ese reconocimiento hay también una profunda conciencia de inevitabilidad. Simplemente, el parentesco —con sus dinámicas del favor y del rencor— no puede ser eludido o extirpado de un tejido social que, en las múltiples versiones expuestas por Henriksen, se construye fundamentalmente a través de él. Una complejidad adicional de la vida social en [Guovdageaidnu] es la coexistencia de burocracias universalistas, erigidas y asentadas en la localidad especialmente en el entorno de los constituyentes étnicos y etnopolíticos, *con* el tejido de vínculos de *fuolkevuohhta*. La convivencia de los diversos plexos de sentido que esas burocracias y constituyentes comportan es inexorable, pues la producción de prácticas de las burocracias —con su tendencia histórica hacia una progresiva imagen de modernización y grandiosidad ecuménica— sólo puede llevarse a efecto por las personas que, en concreto, habitan [Guovdageaidnu]. Esta



*Primer edificio de la Escuela Sami de Estudios Superiores en 2003: unas viejas instalaciones del ejército.*

<sociedad de parientes> es, en realidad, una compleja confluencia y articulación de diversas escalas de institución; es decir, de diversas modalidades de formación de vínculos sociales, sentidos sociales de la acción, y espaciotemporalidades, heterogéneamente dimensionados.

Además —como me comentó Kristian, un docente de la Escuela Sami de Estudios Superiores y representante del Partido de Centro (*Guovddáš Bellodat*) en el Ayuntamiento—, hay un tácito eje de sentido en la prevención que los agentes de [Guovdageaidnu] expresan ante la interpretación del favoritismo y el nepotismo. Al fin y al cabo, como he explicado, ese concepto prácticamente irrestricto de <parentesco> es perfectamente compatible con la constante generación de prácticas electivas en el seno mismo de las pretendidas relaciones primarias. Tales prácticas electivas, basadas explícitamente en el interés, la cooperación, y la experiencia compartida de una educación sentimental burocrática, se fundan en criterios de sentido concurrentes en gran medida con la racionalidad universalista. Al hablar de la interpenetración de los campos de la política y del parentesco en [Guovadgaeidnu], Kristian fue uno de los que me advirtió en diversas ocasiones sobre la inevitabilidad de votar a los "parientes" en las elecciones municipales —"¿cómo evitarlo, con una población de 3000 habitantes en la que todos somos parientes? Sin embargo —aclaró—, no votarás a un pariente que va contra tus intereses". Kristian me estaba advirtiéndome a su



*El grandioso —y para algunos excesivamente aparatoso— edificio de la Casa del Saber (Diehto Siida), que hoy en día alberga a la Escuela Sami de Estudios Superiores y otros centros de docencia e investigación. Fotografía de 2010.*

manera de lo que Clifford Geertz escribiera en 1963 a propósito de los denominados *estados tradicionales*:

A menudo, y, en mi opinión, incorrectamente, incluso se niega por completo un genuino sentido civil a los estados tradicionales. Las fases a través de las que surge un sentido moderno de la comunidad política a partir de un sentido tradicional han sido trazadas, en el mejor de los casos, de forma impresionista, de manera que permanecen en la oscuridad tanto las raíces como el carácter de la civilidad (Geertz 1973b:309).

### <Identidad étnica>

En cuanto al *parentesco geográfico*, que se refiere al entorno más inmediato de la residencia en proximidad y también al entorno algo menos inmediato del municipio —entre otras posibilidades—, Henriksen establece un juicio de relevancia respecto de la etnicidad. Su juicio es también concurrente con el conjunto de mis observaciones: "En Finnmark, la identidad geográfica ha venido siendo mucho más importante que la identidad étnica" (Henriksen 1999:13). Desde mi punto de vista, esa articulación se explica en gran medida por el hecho de que esa "identidad étnica" —pongamos por caso "sámi"— es estructurada en la práctica del modo más saliente como consecuencia de la acción de los constituyentes etnopolíticos, cuyo horizonte universalista pan-<sami> es indisociable del trabajo que ejercen los agentes socializados en burocracias. De manera que, así como el tejido general de las burocracias de todo tipo ha de situarse allí necesariamente *en* el tejido de los vínculos de ese parentesco ubicuo, así también han de hacerlo las burocracias en las que se gesta el trabajo etnopolítico —que no son sino un caso especial y especializado de aquéllas.

Ese juicio de Henriksen, que toma por objeto al designador regional [Finnmark] es, por otra parte, exacto no sólo cuando tomamos en consideración al ethnos <sami>, sino cuando prestamos atención al ethnos <noruego>. Como ha indicado Kjell Olsen, la relevancia de los sociocentrismos geográficos que operan en los discursos sociales es inseparable del eje de contraste general entre "el norte" y "el sur" de [Noruega] (Olsen 2010). Históricamente subsidiario de las políticas centralistas planificadas en <el sur>, <el norte> es ante todo <el norte> antes que ser <Noruega>. Y, para los habitantes de [Finnmark] —sea

cual sea su identificación étnica—, esa condición de vivir en una <periferia> que históricamente ha devenido política y económicamente subalterna afecta también, de forma constante, a los sentidos que pueden llegar a encarnarse en las expresiones de la pertenencia etnonacional —<sámi>, <norsk>.

Esos sociocentrismos geográficos forman en realidad —a su vez— una compleja madeja de sociocentrismos ultralocales (Holtzman 2004). Conviene recordar ahora las precisiones sobre lo local que dejé en suspenso al iniciar esta pieza: al referirme al entorno de la localidad no me estoy refiriendo sin matices a [Guovdageaidnu] en su totalidad. Ese enclave geográfico no constituye sin mayores complejidades una unidad sociomoral. Dependiendo del propósito discursivo del agente, el topónimo [Guovdageaidnu] puede ser expresado en una multiplicidad de relaciones de contraste con topónimos más relevantes que designan consituyentes geográficos de extensión menor: [Máze], [Ávži], etcétera; constituyentes que, administrativamente, son *también* [Guovdageaidnu]. Esos contrastes operan por tanto en un nuevo gradiente de contraste, que permite subrayar por una parte relaciones excluyentes, y, por otra, relaciones incluyentes. La dimensión ultralocal de las dinámicas sociocéntricas no se detiene en esas toponimias aldeanas que la administración municipal reconoce formalizadamente —por ejemplo, en la organización del censo electoral—, se extienden hacia zonificaciones minúsculas que pueden estar formadas por los corresidentes en una parte de una calle, una calle o un pequeño conjunto de calles, y que pueden coincidir o no, a su vez, con las formadas por la corresidencia basada en la proximidad con los <parientes>.

Henriksen no establece la existencia de un <parentesco étnico>. Esa forma no se encuentra entre las formas de *fuolkevuohhta* representadas en su círculo del *lávvu*.

En contraste con la concreción de los vínculos del parentesco *tradicional, ritual, de vecindario*, los generados en el seno de la *actividad productiva* o el parentesco *geográfico*, la inclusión de un <parentesco étnico> —fundamentado *a priori*, no en concretas experiencias vitales, sino en un sentimiento de identificación que apela al origen simultáneamente mítico e histórico de un ethnos— chocaría con cualquiera de las modalidades bajo las que las personas de ese campo interpretan, de forma intuitiva y sensible, la palabra *fuolkevuohhta*. Henriksen —el que fuera presidente de

la Asociación de los Samis de Alta— toma aquí la posición característica de quien construye un discurso etnista. Si es que alguien ha de verse afectado por tal discurso del ethnos que, en principio, invoca un universalismo en estado puro —en rigor, un *concepto puramente universalista*—, ello sólo será posible desplazando al ethnos desde esa aparente abstracción hasta conectarla, retóricamente, con los vínculos concretos del mundo de la vida. Ese discurso etnista aspira a comunicar la noción de que el ethnos, lejos de ser un ente imaginario —en el sentido de encontrarse desconectado de la vida concreta, la que se vive en estado práctico—, se hace carne en esa vida concreta, tanto como cualquier otra forma de vinculación.

En este trabajo retórico se cifra, a mi juicio, la tensión fundamental de todo etnismo: resolver la cuadratura del círculo de su aparente irrelevancia práctica; pues todo etnismo opera con un discurso bajo sospecha, al tener que apelar, necesariamente, a la existencia concreta y presente de un sujeto social del que se predica —de un modo dominante— ya sea una existencia *originaria* ya sea una existencia *por venir* (en continuidad con una *originaria*). El etnismo —en franca analogía con el evangelismo ecuménico— opera con un discurso que fluye, agonísticamente, a lo largo de la trabajosa creación de las condiciones de realidad de su más genuina entificación: el ethnos (cf. Caton 1990, Barth 1994:17). Quien produce ese discurso ha de persuadir a sus contemporáneos de la relevancia práctica de su necesidad en el presente (cf. BurrIDGE 1991)<sup>115</sup>. Veremos más adelante que las fuentes de esa creación realista del ethnos son múltiples, así como son variados los modos que cobra esa retórica de la necesidad. La solución adoptada por Henriksen es, con todo, paradigmática: no existe un <parentesco étnico> en el círculo del *lávvu* porque la "identidad étnica (sami)" [*etnalaš identitehta*] se sitúa en el centro del *lávvu*, es decir en el *Árran*, el fuego del hogar (véase el [diagrama de su modelo](#)). La condición étnica no es, así, representada a través de una forma de vínculo, no emana de la socialidad concreta; su realidad es más bien energética, *de ella emanar* —tomando de ella

---

<sup>115</sup> En relación con esta retórica de la *encarnación* es inevitable llamar la atención una vez más sobre las analogías entre el campo étnico con el espíritu del pueblo y el campo religioso con el espíritu divino. Es éste ya un viejo paralelismo suficientemente descrito en las formas etnonacionales derivadas de —o asociadas a— las lógicas de formación y reproducción de los estados nacionales, hoy extendidas a escala planetaria.

su calor— todas las posibles formas de la vinculación concreta. Y todas ellas reciben ese calor por igual en su equidistancia radial al foco de la hoguera: el ethnos etnista no adopta *grados* porque su modo de afectar a la vida social es — como en un modelo puro de **individualismo universalista**<sup>1093</sup>— radicalmente igualitario (cf. Kockelman 2016b, Dumont 1987a).

Como etnógrafo dado demasiado frecuentemente a la especulación teórica, debo ahora contenerme; debo detener mi interpretación de esta maravilla cultural más o menos en este punto, porque la trama de posibilidades que se abren es tan densa que —en su desarrollo— tal vez llegaría a abandonar los motivos fundamentales de esta escritura.

La retórica de Henriksen es paradigmática porque acierta concisamente en la diana de su *direccionalidad* (Carrithers 2009b:6<sup>116</sup>). Situar la condición étnica en la génesis de toda forma de vínculo sería falaz, es decir *retórico* en el sentido valorativamente negativo de la palabra, sino fuera porque es *retórico* en su sentido analítico, es decir porque presenta un relato bien concreto de subalternización histórica ante una audiencia bien concreta y concretamente afectable por tal relato. Ese fuego del *árran* no sólo da vida a una vacua abstracción, da vida a una forma de entender el universo moral de una historia de dominación, o —con una palabra más precisa— *de-agencialización* de unos procreadores ignorados por los sistemas expertos del estado. No se trata por tanto —en primera instancia— de <el pueblo sami>, sino de unos vecinos, y del destino social de un niño desamparado de carne y hueso.

La retórica de Henriksen es también paradigmática porque ofrece un modelo perfecto de la operatoria que —en el campo concreto que me ocupa— conduce a encarnar el ethnos universalista. En este campo, el ethnos se presenta, tematizado, a la luz de las consecuencias que esa historia de subalternización ha tenido en la vida y en los vínculos concretos de las personas concretas. Ese fuego no está permanentemente activo, pero puede llegar a ser encendido cada vez que una de esas personas representadas alrededor de él —con sus **mundos yinculares**<sup>548</sup>— experimenta la aflicción concreta de su condición subalterna.

<sup>116</sup> La palabra usada por Michael Carrithers es *addressivity*, una condición necesaria de toda forma de retórica: el estar *dirigida a alguien*.

Por eso he venido usando la palabra *aparente* al referirme al ethnos: *aparente abstracción, aparente irrelevancia práctica*. En sus variantes discursivas socialmente eficaces, ese ethnos resuena de forma tan concreta como el eco de una voz que choca contra un muro: una cosa brutalmente real y actual, dinámicamente marcada por el esfuerzo y la resistencia (Peirce 1955:76). Ese eco *parece* irreal para quienes lo oyen a distancia, pero está muy lejos serlo para quienes sienten de cerca sus efectos, o lo producen con su propia voz.

Anclado parcialmente —pero concretamente— en experiencias de subalternización y tejido con los hilos del universalismo de experiencia, el ethnos del que hablo nos obliga a reconsiderar la expresión *comunidad imaginada* (Anderson 1997). No para negar en ella lo que tiene de empíricamente válido y de teóricamente fértil —el apuntar hacia un mundo de posibilidades vinculares aún no realizadas, o no realizables en absoluto que, sin embargo, se representan como reales; sino para alertar contra cualquier simplificación que pudiera conducir al absurdo antropológico de una ficción carente de todo fundamento práctico; o, en sus versiones más divulgadas en el caso de la etnicidad, una especie de gratuita falsa conciencia.

### **Redes de posibilidades vinculares**

La anomalía contenida en el concepto *comunidad imaginada* puede comprenderse mejor a la luz del material empírico que sugiere la condición práctica del universalismo; es decir, no un universalismo concebido desde una abstracta filosofía moral, sino entendido como una forma de estar en el mundo, un modo de residir en él (Kockelman 2006). De este modo es posible comprender que los agentes producen, factualmente, concretos vínculos universalistas. Este proceso de producción de vínculos remite a una condición urbana de la experiencia (Díaz de Rada 2017), y no lo pondríamos en duda, por ejemplo, al reflexionar sobre la constitución social de los núcleos inmigratorios de población de magnitud variable, pero en todo caso —por comparación con otros— de gran magnitud, como [Nueva York], [Bilbao] o [Leganés] (Cruces y Díaz de Rada 1996a). Sin embargo, podemos llegar a negarlo de modo irreflexivo cuando se trata de esas poblaciones relativamente pequeñas que solemos identificar como *rurales*; así como cuando proyectamos sobre los procesos étnicos una noción de *grupo*, el *grupo*

*étnico*, inventando literalmente una insularidad que no resiste el menor análisis empíricamente fundamentado (Brubaker 2006, Díaz de Rada 2008).

Esa población aparentemente *rural* de [Guovdageaidnu] nos ofrece sobrados indicios de vinculaciones característicamente *urbanas* —en el sentido que acabo de indicar—, y no precisamente en las últimas décadas, a las que solemos atribuir, de forma igualmente irreflexiva, la noción de <globalización> (Braudel 1982, 1984).

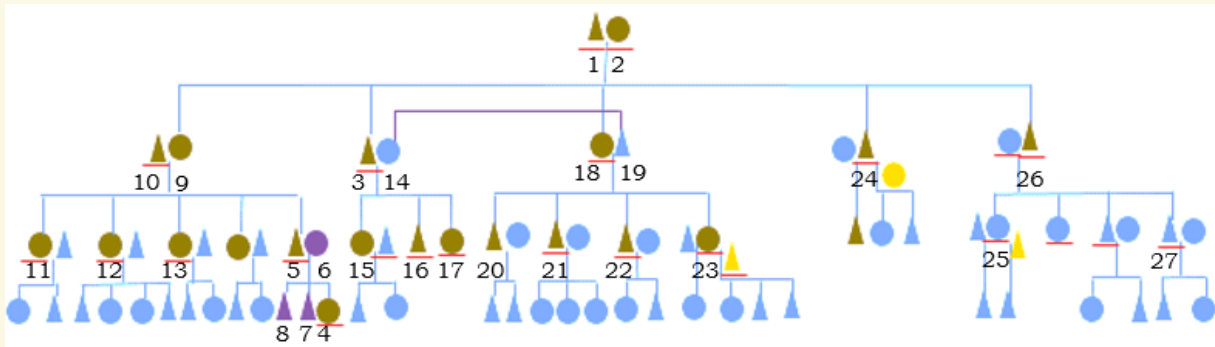
### **Kristine**

Prestemos atención al árbol que ofrezco en la figura de la página siguiente. En el libro de parientes de [Guovdageaidnu], *Kautokeinoslekter* (Steen y Aarseth 1986:440-442), no se presenta como una de esas redes que Sunniva Skålnes denominaría *grandes familias* (Skålnes 2006:{9}). Su aparente condición periférica en la sociedad de [Guovdageaidnu] puede advertirse ya en el hecho de que —entre otras— esta red fuera incluida en el libro de parientes sólo tras la revisión emprendida por Ola Aarseth en 1986, bajo el epígrafe *Nye slekter i 1986 utgaven* [Nuevas familias en la edición de 1986] (Steen y Aarseth 1986:438).

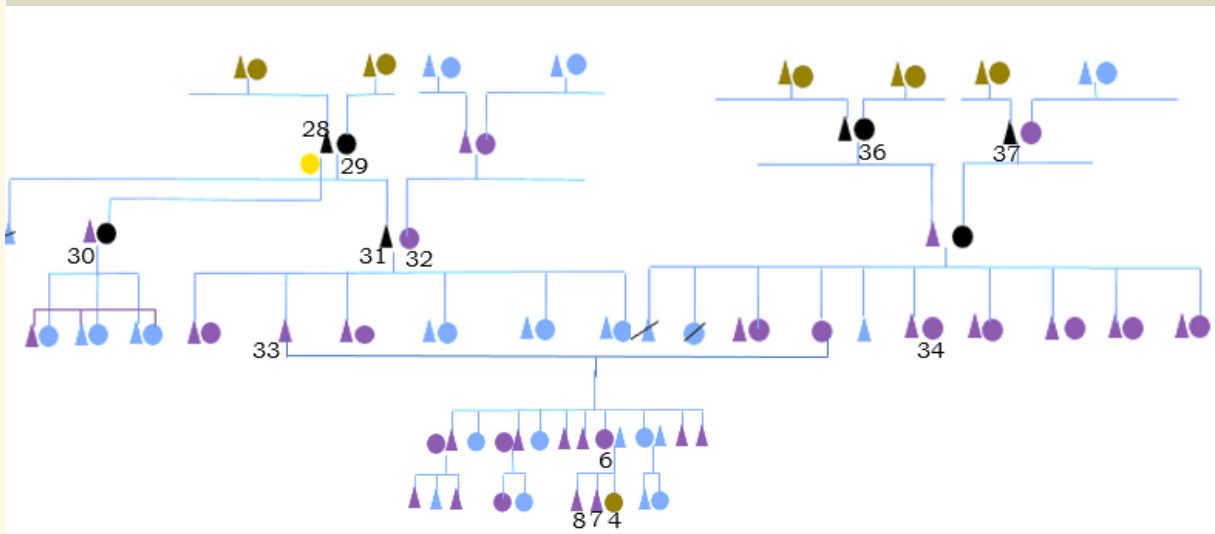
Como todas las demás, esta "familia" (Nor.: *slekt*, Sam.: *sohka*) se presenta en el libro denominada con el apellido patronímico. El índice de *Kautokeinoslekter* se divide en tantos capítulos como "familias" hay designadas por el patronímico, como lo haríamos si agrupásemos la información en cada capítulo así: los Pérez, los Salgado, los Martínez... Por ello, para considerar en torno a un *ego* su red de parientes *por parte de padre y de madre*, o incluyendo a los de su *pareja*, es preciso reelaborar la información explicitando el árbol bilateral de la parentela. Así es como ha sido confeccionada la figura de la página siguientes. La forma de identificación que encontramos en la estructura de capítulos de *Kautokeinoslekter* —análoga, y no por casualidad, a la que opera en el caso de los etnónimos—, conlleva un importante desvío en relación con el material empírico, al sugerir un cerramiento de filiación donde de lo que se trata también es de una apertura de alianzas. Es decir, al otorgar un relieve nominal desmesurado a la descendencia desde el ancestro común, ofrece una imagen de grupo clausurado, poniendo en un segundo orden de rea-



lidad —que hay que rastrear— la evidencia mucho más notoria de que ese grupo es una red no clausurada. Esa evidencia es mucho más notoria en términos analíticos, pues el modo de estructuración de ese conjunto de vínculos consiste en el proceso generativo de producción de matrimonios con otros que previamente no son <de la familia>.



Arriba, red del padre de Kristine. Abajo, red de la madre.



En marrón, personas con una relación significativa con [Guovdageaidnu]: personas nacidas y criadas allí, o con un largo tiempo de residencia y puestos institucionales en la localidad. En morado, trabajadores en la actividad del reno en [Kárášjohka]. Subrayados en rojo, trabajadores en instituciones estatales y otros sistemas expertos. En negro, personas nacidas en [Guovdageaidnu] en la actividad del reno. En azul, personas foráneas a [Guovdageaidnu] con arreglo a los criterios establecidos para las personas en marrón. En amarillo, matrimonios adicionales. Elaboración propia a partir de Steen y Aarseth (1986), Langballe (2018), y comunicaciones personales. Las líneas inconclusas en la red de la madre de Kristine (abajo) indican que hay hermanas y hermanos adicionales de las personas mencionadas. Los números son los mencionados en el desarrollo del texto. Todas las identificaciones indicadas en el diagrama son las contrastadas con las fuentes, y, por tanto, son identificaciones mínimas. Por ejemplo, es seguro que en la red del padre de Kristine (arriba), debe de haber muchas más personas susceptibles del subrayado en rojo.

Según el relato de *Kautokeinoslekter* (*Ibid.*:440) **1**<sup>117</sup>, nacido en 1886 en una pequeña población del sur de [Noruega] cercana a [Bergen<sup>118</sup>], llegó a [Guovdageaidnu] destinado como maestro de escuela en 1913. Un año después contrajo matrimonio con **2**, nacida en 1882 en una población al sur de [Tromsø], y destinada igualmente como maestra a [Guovdageaidnu] en 1904. Según indica el libro de parientes, **1** llegó a ser alcalde de [Guovdageaidnu] "durante muchos años", y ocupó después el puesto de director escolar en la región de [Finnmark]. Su esposa fue directora del internado, y, "durante un período", vicealcalde de [Guovdageaidnu] (*Ibid.*). Él residió en [Guovdageaidnu] durante 30 años, ella durante 20.

Aprendieron Sami y participaron activamente en todas las formas de vida y actividad del pueblo. Sin duda, cooperaron en el desarrollo de esa pequeña y en aquellos años cerrada sociedad. Como todos los demás, trabajaron la tierra y llevaron su pequeña huerta. [**1**] fue un pionero en muchos aspectos —quizás, especialmente, en lo referido al trabajo de la tierra y el ganado doméstico (*Ibid.*).

En 1934, la familia compuesta por la pareja y sus cinco hijos —todos ellos nacidos en [Guovdageaidnu]— migró más al norte, a [Vadsø]. Dos de los hijos retornaron después, y, en 1986, año de la última edición publicada de *Kautokeinoslekter* que estoy consultando, todavía vivían en [Guovdageaidnu] (*Ibid.*).

Esta red de Kristine presenta dos propiedades que merece la pena considerar conjuntamente, pues ambas se encuentran dadas de forma simultánea generando un específico orden de complejidad. En primer lugar y en términos generales, los miembros de esta red por la parte del padre de Kristine siempre se mantuvieron a una cierta distancia social de los de las "grandes familias" de [Guovdageaidnu] en lo referido a sus matrimonios, lo que de paso pone en evidencia una propiedad también general de la vida social de la localidad que ya he mencionado: la condición densa de *Guovdageainnolaš* es

---

<sup>117</sup> Para ésta y todas las redes de parentesco que se ofrecen en esta monografía el número en este formato es el que figura en la imagen correspondiente. Ese número se lee como un nombre propio.

<sup>118</sup> Excepcionalmente, en estas secciones con detalle de relaciones de parentesco mencionaré la mayor parte de los topónimos sólo en su variante en Noruego, Sueco o Finlandés, tanto para aligerar la lectura como para facilitar su localización en buscadores geográficos.

inalcanzable en la práctica para personas tan radicalmente forasteras. [Guovdageaidnu] ofrece aquí una imagen de clausura que es imposible pasar por alto; una imagen que probablemente estimuló en el vástago **3**, coeditor de *Kautokeinoslekter* en 1986, la percepción de una sociedad "cerrada", y que —según los indicios que yo pude obtener entre 2001 y 2004, y que sigo obteniendo en 2018— es aún persistente.

Pero, en segundo lugar, los miembros de esa red presentan en extremo un modelo de socialización efectiva en [Guovdageaidnu], un modelo de aquella pauta que Alf Isak Keskitalo identificara como "una forma inversa de asimilación". No sólo debido a la relevancia de sus posiciones sociales formalizadas, es decir, su contribución a la estructuración sociopolítica de [Guovdageaidnu] como destacados agentes en las escuelas y en el Ayuntamiento; sino también debido a esa singular modalidad integrada de su estar allí —enraizada en las sutilezas del sentimiento— que se refleja de forma modélica en su aprendizaje del Sami, y que se objetiva en la monumental alegoría del trabajo intelectual de **3**, al situar la imagen del conjunto de la sociedad de parientes de la localidad en una genealogía totalizante, hasta la edición de *Kautokeinoslekter* de 1986. Si es que ser *Guovdageainnolaš* pasa necesariamente por adquirir una competencia práctica en la identificación del parentesco de la localidad, no cabe duda de que **3** se acercó todo lo que a un forastero le es dado acercarse a ese ideal de pertenencia, al devolver a [Guovdageaidnu] la imagen letrada, representada en papel, de esa totalidad vincular.

Por tanto, es posible leer esa red como indicio de una propiedad fundamental en la dinámica de la estructuración social en [Guovdageaidnu]: la síntesis práctica de clausura relativa y relativa apertura, sobre la que se contruye un mundo de identificaciones flexibles y graduales.

Apertura y clausura —exterior e interior— conviven hasta llegar a confundirse sintéticamente en esa dinámica. Ello se aprecia en la manera en que Kristine (**4**) —esa <joven> que se confesaba "mitad de Guovdageaidnu y mitad de Kárášjohka"— expresaba la condición de su padre (**5**), cuando hablé con ella en 2004. Nacido en 1949 en [Guovdageaidnu] y samihablante, **5** fue destinado como maestro de escuela a [Kárášjohka] donde contrajo matrimonio en 1953 con una integrante de una <gran familia> del reno (**6**). Con todo, Kristine hablaba de su padre nombrándolo como "dáčča" —no tanto para indicar un

estatus étnico en sentido estricto, como para sugerir un origen marcado por su relativa externalidad en relación con el núcleo de la localidad, es decir, aquí: de las localidades, [Guovdageaidnu] y [Kárášjohka]. De manera que, en esa composición de grados de identificación, la posición de Kristine se situaba en el punto óptimo para el la formación de disposiciones etnistas: lo suficientemente anclada a las imágenes más genuinas de lo local, "una mitad y otra mitad" para cada uno los núcleos del prototipo geográfico de la identificación <sami> — [Guovdageaidnu] y [Kárášjohka]; y lo suficientemente translocal como para poder relacionarse con ambas localidades en perspectiva relativa. Lo suficientemente inmersa en el núcleo del prototipo <sámi> —"sápmelašbealli man mun dovddan" ["la parte sami que yo siento"]—, y lo suficientemente inmersa en el tejido "dáčča", en relación con el cual su samicidad cobrara sentido reflexivo. La red de parentesco de Kristine constituye, de este modo, en el tiempo de esas vidas concatenadas e imbricadas, una emergencia vincular que pulveriza el manido dualismo dicotómico a través del cual —todavía hoy— los antropólogos propendemos a imaginar las denominadas *relaciones interétnicas*.

Kristine creció en una casa típica del entorno del reno en el interior de [Finnmark]; [el padre maestro, la madre trabajadora del reno](#), aunque el entorno laboral dominante era el del reno. Casada ya cuando yo hablé con ella en 2004, su marido, criado en [Guovdageaidnu], había abandonado recientemente la actividad al acogerse a un plan ministerial de reconversión orientado a la reducción de manadas y trabajadores. Parte de sus tíos maternos se dedicaban al reno, como su madre y sus dos hermanos mayores, **7** y **8**. Pero esto es sólo una parte de la historia.

Su abuela paterna (**9**), nacida en 1915, había contraído matrimonio en 1938 con **10**. Maestro en [Guovdageaidnu] como su suegro, **10** ocuparía también el cargo de director escolar en la región de [Finnmark], y llegaría a ser presidente de la Asociación Profesional de Maestros de Noruega (*Ibid.*). La primera tía paterna de Kristine (**11**) ocuparía plaza de maestra en [Alta]. La segunda (**12**), también maestra, contraería matrimonio en 1942 con un maestro de [Lyngseidet], una población situada en el fiordo de [Lyngen] —[Tromsø]—, donde ambos ejercían como maestros de escuela en 1986 (*Ibid.*:441). La tercera (**13**), que también se dedicó al magisterio, se casó en 1943 con un policía de

[Hunstad], un lugar cercano a [Bodø], adonde fue a residir.<sup>119</sup>

El tejido escolar de la red —como veremos, articulado con otros sistemas expertos estatales— no concluye ahí. También el hermano de la abuela paterna de Kristine (3), coautor de *Kautokeinoslekter*, fue maestro y director escolar en [Guovdageaidnu]. Su esposa (14), con quien se casó en 1947, había nacido en [Andersby] —[Vadsø]. De los tíos segundos de Kristine en esa línea (15, 16, 17), sólo la primera se casó, con un policía de [Lillehammer]. En 1986 vivían en [Øyer], también en esa zona del sur. 16 ejerció como docente de formación profesional en [Guovdageaidnu] y su hermana (17) como funcionaria de correos en el aeropuerto de [Oslo] (*Ibid.*).

La primera hermana de la abuela paterna de Kristine (18) también fue maestra en [Guovdageaidnu]. Se casó en 1946 con 19, un hermano de la esposa de su hermano (14), nacido en [Andersby]. En esa línea, tenemos una distribución residencial hacia el sur —[Os], al sur de [Bergen] (20, 23), y [Gullhaug] en [Homestrand], cerca de [Oslo], (21). Esa línea contiene un piloto de la compañía aérea SAS (21); un teniente de la fuerza aérea del estado, que sirvió en las dependencias de la vieja base militar en [Guovdageaidnu] (22); y una maestra (23) que contrajo matrimonio con un maestro del sur en segundas nupcias, y se desplazó cerca de su hermano mayor (20).

El primer matrimonio del segundo hermano de la abuela paterna de Kristine (24) terminó en divorcio. Casado por segunda vez con una mujer del sur de [Suecia], 24 ejerció como ingeniero en una fábrica de aluminio, en [Husnes] una localidad situada al sur de [Noruega] en el fiordo de [Hardanger] (*Ibid.*:442). En esta línea, Kristine no tenía primos en el año 1986.

El hermano más joven de la abuela paterna de Kristine (26) fue maestro en [Kárášjohka] durante 22 años, y después director del Departamento Sami en el Museo del Pueblo de Noruega [*Norsk Folkemuseum*] en [Bygdøy], [Oslo]. Su esposa, nacida en [Tromsø], trabajó como asistente social en la Comisión de Salud de Oslo. En 1986 residían en [Bærum], cerca de la capital (*Ibid.*). Tuvieron cuatro hijos: la primera (25) secretaria en una editorial, residía en [Tromsø]

---

<sup>119</sup> La cuarta tía, cuya dedicación no se menciona en *Kautokeinoslekter*, residía en [Oslo] en 1986, cuando ya se había divorciado de su marido, de quien no hay más referencia que su apellido.

en 1986; la segunda ejercía como maestra de música, también en [Tromsø]; el tercero, consultor forestal, vivía con su esposa y sus dos hijos en [Vadsø]. Finalmente, el hermano pequeño de esa línea (27), ingeniero en la fuerza aérea del estado, contrajo matrimonio en 1984 con una mujer de [Stavanger], al suroeste del país. El matrimonio fijó su residencia en [Kjeller], una población cercana a [Oslo], donde vivían con su dos hijos en 1986.

Como vemos, esta red paterna de Kristine sigue ciertas modalidades de afinidad profesional, sobre todo en el sector escolar; y de afinidad geográfica, con el resultado de una amplia distribución de norte a sur y de este a oeste. Hasta 1986, fecha en que se detiene el árbol de *Kautokeinoslekter*, Kristine contaba —por esta parte del padre— con 10 primos carnales criados en [Alta], [Lyngseidet (Tromsø)], [Hunstad (Bodø)] y [Oslo]; y con 19 primos segundos, criados en [Øyer] (una población cercana a [Lilehammer]), [Os (Bergen)], diversos enclaves en el entorno de [Oslo], [Guovdageidnu], y, en el norte, [Tromsø] y [Vadsø].

La red paterna de Kristine muestra un movimiento *hacia* [Guovdageidnu] de personas destinadas a la localidad por motivos de trabajo, y luego una expansión *desde* [Guovdageidnu] hacia diversas zonas de [Noruega] y de [Suecia]. La red materna muestra un movimiento inverso *desde* [Guovdageidnu], particularmente *hacia* [Kárášjohka]<sup>120</sup>.

Hijos de "*Guovdageainnolaččat*", los abuelos paternos del padre de la madre de Kristine (28, 29) se enrolaron en un proyecto de desarrollo de la actividad del reno en [Alaska], adonde emigraron en 1894 con su segundo hijo (31). Su primer hijo había fallecido al nacer. Para el año 1903 la pareja con el pequeño se encontraba de nuevo en [Noruega]. A su retorno, se asentaron en [Kárášjohka], donde 28 tuvo una hija más con una mujer nacida en [Guovdageidnu] (Steen y Aarseth 1986:76). En 1916, 31 contrajo matrimonio

<sup>120</sup> Debido a que el nacimiento de la mayor parte de sus miembros en la generación de los abuelos maternos de Kristine (33, 34) se produjo ya en [Kárášjohka] —y por tanto no se encuentran registrados en *Kautokeinoslekter*— he tenido que recurrir a la información aportada por Langballe (2017), quien a su vez se basa en *Kautokeinoslekter* para la información de [Guovdageidnu], y fundamentalmente en Blix (1987) para la de [Kárášjohka]. La información aportada por Langballe se encuentra en <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&m=N&nz=langballe&ocz>, una página web que recoge información de muchas poblaciones en [Noruega]. Cuando deba citar esta fuente lo haré del modo habitual: Langballe 2018, donde esta fecha sólo indica el año en el que he hecho la consulta. En muchos casos daré además la localización web correspondiente a la información.

con **32**, una hija de una familia del reno de [Kárášjohka], donde tuvieron su primer hijo un año después, el abuelo materno de Kristine (**33**).

Por la parte de su abuela materna (**34**), la red de Kristine también derivó hacia [Kárášjohka], pero —a diferencia de la de su abuelo materno (**33**)— dejó numerosos parientes más o menos coetáneos de Kristine en [Guovdageaidnu]<sup>121</sup>. Se trata de parientes ya muy <lejanos> —primos de quinto grado y superior. Esos primos no están indicados en el diagrama, y son descendientes de dos de los abuelos de la abuela materna de Kristine (**36**, **37**). Se trata, por tanto, de una línea de continuidad de parientes en [Guovdageaidnu], potencialmente más débil, pero en todo caso numerosa. **36** migró junto con su marido a [Kárášjohka] entre 1881 y 1882. Salvo el primero de sus siete hijos, que todavía nació en [Guovdageaidnu], los demás nacieron en [Kárášjohka]. Dos de los seis hermanos de **36** se casaron en [Guovdageaidnu], como el menor de sus hijos.

**37** también se mudó a [Kárášjohka] junto con su mujer en 1906 (los padres de ella lo habían hecho, a su vez, en 1858) (*Ibid.*:330). Cuatro de los cinco hermanos de **37** se casaron en [Guovdageaidnu]. Pero en este caso la línea no continuó allí. Los dos mayores tuvieron hijos, pero todos ellos murieron al nacer o siendo niños. La mayor de las hermanas pequeñas contrajo matrimonio en 1882 con un propietario de renos de [Guovdageaidnu], con el que tuvo nueve hijos entre 1879 y 1894. La familia "emigró a [Kárášjohka] en 1894, retornó a [Guovdageaidnu], pero emigró de nuevo a [Kárášjohka] en 1899" (*Ibid.*). Tras la muerte del marido, se casó por segunda vez en 1904 con un propietario de renos de [Guovdageaidnu] viudo, que había marchado a [Alaska] en 1892 y regresado en 1903, y con quien no tuvo hijos. Casada igualmente con un propietario de renos de [Guovdageaidnu] en 1887, la hermana menor de **37** tuvo siete hijos entre 1888 y 1908. En 1897, "la familia migró a Kittilä (Finlandia)", desde donde retornaron a [Kárášjohka] en torno a 1911<sup>122</sup>.

<sup>121</sup> Por ejemplo, la descendencia de una de las hermanas de **36** (Steen y Aarseth 1986:230), nacida en 1848, migrada también a [Alaska] en 1894 y después retornada, se prolonga en *Kautokeinoslekter* hasta la actualidad (*Ibid.*:327ss.).

<sup>122</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?iz=52239&n=somby&oc=1&p=ragnhild>

Como he indicado, cuando hablé con ella en enero de 2004, Kristine (4) era militante de la Asociación Nacional de los Samis de Noruega. Yo la busqué precisamente por esa condición, debido a que mi objeto de trabajo era el estudio de las pertenencias en entornos de relación étnica. Pero —a la luz de la red que acabo de mostrar— es preciso admitir que cualquier indagación empírica en la producción concreta de sus identificaciones arrojaría una compleja dinámica en la que la condición étnica debería ser entendida como un aspecto bien parcial y de ninguna manera aislable. Esa red presenta múltiples indicios de ingentes recursos de identificación, reducidos ya en todo caso en la esquemática representación del diagrama. Por ejemplo, Kristine está representada ahí en marrón, para indicar que se trata de una *<persona con una relación significativa con [Guovdageaidnu]: nacida y criada allí, o con un largo tiempo de residencia y puestos institucionales en la localidad>*. Todo eso es verdad, pero muy bien podría haberla representado en morado para otros propósitos interpretativos —puesto que Kristine no era de ninguna manera ajena a las prácticas del entorno del reno, y no lo había sido especialmente hasta que su marido abandonase la actividad poco tiempo atrás. Incluso podría haber pintado ese círculo mitad en azul y mitad en marrón, puesto que ella misma me indicó explícitamente su doble y simultánea condición de "kárášjohkálaš" y de "guovdageainnolaš". A este respecto, el pie del diagrama tiende a ser engañoso: *<En azul, personas foráneas a [Guovdageaidnu] con arreglo a los criterios establecidos para las personas en marrón>*. Ese pie induce a pensar que se trata de personas diferentes, pero —como ejemplarmente muestra el caso de Kristine— ambas condiciones pueden coexistir simultáneamente en la misma persona. Del mismo modo, yo podría haber tematizado, y así, enfatizado su condición como *<trabajadora en instituciones estatales y otros sistemas expertos (subrayados en rojo)>*, etcétera.

Considerado en general, no hay nada nuevo en este enfoque. Las identificaciones de las personas —tanto como sus roles expresados públicamente y a veces en conexión con aquéllas— son múltiples y operan contextualmente. Pero especificar algunos detalles adicionales de mi perspectiva ayudará a comprender que esa multiplicidad de usos contextuales puede ser importante para estimular formas de investigar en el dominio de la etnicidad que —aunque no son nuevas (Mitchell 1968, Eidheim 1990c, Okamura 1981,



Eriksen 1991, Jiménez Sedano 2011a<sup>123</sup>)— siguen siendo todavía hoy sistemáticamente ignoradas.

### ***Algunos detalles adicionales***

(a) Un dominio de relaciones étnicas se construye, como cualquier otro dominio analítico, a través de una *tematización* realizada por el investigador. Esa tematización no es atribuible de forma inmediata a las personas de un campo (cf. Banks 1996). Ello tiene consecuencias esenciales sobre el modo de interpretar el material empírico para ese dominio, ya desde su propia génesis como material empírico, es decir, desde un momento que antecede incluso a su existencia como tal, en la forma de una primera guía de campo (Díaz de Rada 2011a).

(b) El material empírico producido para un dominio de relaciones étnicas —como el producido para cualquier otro dominio analítico— es el resultado de (al menos) dos operaciones de sinécdoque realizadas por el investigador. De nuevo, cabe sospechar que esas operaciones no son ni siquiera frecuentes entre las operaciones practicadas por las personas del campo, cuyas finalidades prácticas y comunicativas son generalmente diversas de las que pone en juego el investigador.

(c) La primera operación de sinécdoque consiste en considerar que *algunos* indicios del decurso de la acción social son evidencias factuales de la plausibilidad de las categorías analíticas del investigador como designadoras generales de mundo; de forma tal que esos indicios pasan a ser predicados de ese decurso de acción social, considerado en su conjunto. Esa operación es la operación de construcción de los datos (Díaz de Rada 2011a:283).

(d) La segunda operación de sinécdoque consiste en tomar *una secuencia concreta* de datos así construidos, articulada argumentalmente al amparo de la tematización de las categorías de análisis para el propósito analítico de que se trate —pongamos por caso, el examen de la relación entre pertenencias sociales e identificaciones étnicas— como expresión del *conjunto de fenómenos* que, en

---

<sup>123</sup> Este último trabajo ofrece una excelente selección bibliográfica congruente con el enfoque que estoy proponiendo aquí.

ese campo, son susceptibles de interpretación en relación con ese propósito analítico; cuando no del universo de tales fenómenos en todos los campos — en los enfoques con pretensión de gran potencia o alcance analítico. Esa es la operación de construcción de argumentación teórica.

(e) Ambas operaciones de sinécdoque son *inevitables* en cualquier investigación de cualquier tipo realizada sobre cualquier dominio analítico, y en cualquier ciencia, por lo que no constituyen en sí mismas ningún demérito. De hecho, al menos idealizadamente (Tambiah 1990:30 y *pass.*), constituyen la condición defectiva de la ciencia, en la que se fundamenta su mayor virtud: la problematización de lo dado por verdadero (Peirce 1992b, Popper 1985), en cuanto a expresar correspondencias o conexiones entre dato y mundo, entre teoría y dato, y entre ambos contextos de relaciones.

(f) Lo que *sí* constituye un demérito en el oficio del científico es ignorar las consecuencias epistémicas de su práctica con las sinécdoques. En las ciencias humanas particularmente —aunque no solamente<sup>124</sup>— este demérito puede alcanzar dimensiones catastróficas, puesto que la acción humana, que es el objeto básico de nuestras tematizaciones, se constituye ya, en su estado de mundo, como una evidente acción interpretativa. Es decir, cualquier predicado de una teoría científica en las ciencias humanas es notoriamente un ejercicio de (al menos) doble interpretación o doble hermenéutica (Habermas 1988). Esto significa que, particularmente en las ciencias humanas y sociales, debe ser tenido bien en cuenta el hecho de que las tematizaciones y las operaciones de sinécdoque puestas en juego por el investigador no son atribuibles de forma inmediata a las personas de un campo (*supra* (a), (b), y por extensión (c)), puesto que las interpretaciones que esos agentes hacen de su mundo constituyen el tejido básico de evidencias que conforman el mundo que el investigador busca representar, explicar o interpretar. Conviene aclarar que — en este contexto de razonamiento— esas interpretaciones que realizan las personas de un campo no son sólo, ni fundamentalmente, juicios reflexivos de carácter proposicional expresables a través del lenguaje verbal; sino todo tipo de prácticas en estado práctico —incluidas las verbales. Es decir, el entorno de

---

<sup>124</sup> Una semiótica del *interpretante* —que es a la que me adhiero sistemáticamente (Díaz de Rada 2013a)— permite extender sin vacilaciones este problema, en diversos grados, al conjunto de la actividad científica (cf., por ejemplo, Peirce 1958:391ss., 403ss., 412ss.; 1992a:5ss.).

interpretación de esas personas debe ser analizado en el doble sentido representacional y performativo, o representacional y residencial, o teórico y práctico (Kockelman 2007, 2013). Ese entorno de prácticas de interpretación — *emic*, para la perspectiva del investigador (Díaz de Rada 2010:58ss.)— está formado, en definitiva, por todo aquello que el investigador pretende representar, explicar o interpretar. Si ese mundo que el investigador busca representar, explicar o interpretar está confeccionado a base de sus propias tematizaciones y sinécdoques sin mayor trabajo reflexivo, y si de éstas no se busca correspondencia con las operaciones análogas ínsitas en la acción humana, entonces el material empírico está ya crucialmente desviado del propósito analítico. Es decir, en tales condiciones la representación, explicación o interpretación del investigador adolece del demérito de tomar por objeto básico de su tematización un mundo inexistente, o irrelevante para su propósito analítico, o —como sucede muy a menudo en el ámbito de la etnicidad— existente ya *a priori* y únicamente en la imaginación del investigador. Un ejemplo inmediato de lo que quiero decir: sólo ya la luz de la red de parientes de Kristine intelectualizada en el diagrama que acabamos de ver —y por tanto, por fuerza, *inevitablemente reductiva*: ¿bajo qué absurdas premisas, y aún tratándose de una persona militante del etnismo <*sámi*>, cabría decir de ella que es integrante de *un* grupo étnico? Y, por tanto, ¿bajo qué absurdas premisas cabría referirse a ella, pasando por encima de su propio discurso social, como una *sámi* —así, sin comillas— y no sencillamente como Kristine, con toda la complejidad y apertura de sus identificaciones empíricas?

(g) Lo que en el fomento de ese demérito hace el investigador es forzar inapropiadamente su objeto-mundo, ahormándolo a su propia sensibilidad solipsista, por medio de un flagrante ejercicio de violencia simbólica.

(h) No habría necesidad de explicitar estos detalles, si no fuera por el contumaz positivismo (y nominalismo) del que siguen adoleciendo las ciencias humanas y sociales; y muy especialmente las prácticas de investigación que —legitimadas públicamente precisamente por esa condición positivista que les otorga por arte de magia una aire de <auténticamente científicas>— aplastan el mundo con su apisonadora de violencia simbólica.

(i) El diagrama de parientes de Kristine permite ver de forma intuitiva que las identificaciones étnicas que cabe atribuirle son, en todo caso, un aspecto parcial de entre el conjunto de sus posibles identificaciones sociales. Ello es concurrente con los argumentos que Kristine despliega cuando habla con ella, y con otras muchas prácticas que realiza, y que no consisten sólo en hablar. El caso de Kristine, entre muchos otros, me hizo modificar mi enfoque al reconocer el siguiente hecho: tanto más busqué en [Guovdageaidnu] agentes etnistas, tanto más el material empírico que emanó del registro de sus prácticas falsó de forma sistemática la plausibilidad de la aplicación masiva de la cualificación <etnista> (e incluso <étnico>) a sus prácticas. En el futuro espero desarrollar con mayor precisión empírica esta idea, de la que por ahora sólo ofrezco un apunte de sospecha. La sospecha que me crea el diagrama de parientes de Kristine puede expresarse así:

Puesto que la etnicidad opera en la práctica de forma parcial,

(i1) conviene excluir de antemano cualquier tentación de confusión entre los conceptos de *etnicidad* e *identidad*, como atributo estable y trans-situacional de la agencia (*contra* Comaroff y Comaroff 2009:22).

(i2) Se hace igualmente imprescindible entender las prácticas pertinentes para la categoría *etnicidad* desde una perspectiva que nos lleve a situar las concretas prácticas de identificación étnica en el plexo mucho más amplio de identificaciones que los agentes ponen en juego. Si he de prestar una atención somera a mi primer análisis de material empírico —aún no concluido—, ese plexo es enorme en extensión y en matices. Para ello no basta con declarar simplemente el carácter contextual de tales prácticas; es necesario ilustrarlo, además, con el mayor detalle posible. Sólo entonces podremos trabajar sobre modelos de relaciones étnicas atinentes a los mundos que existen en la práctica.

(i3) El universo de posibilidades de vinculación que se contiene en el esquemático diagrama de Kristine lleva a sospechar que cualquier categorización de tipo todo-o-nada atribuible a las identificaciones

étnicas (y a todas las demás) es un despropósito. En relación con esto, ya vengo insistiendo en la necesidad de incorporar un procedimiento de análisis congruente con las modalidades prototipológicas y graduales de identificación que, de hecho, ponen constantemente en juego los agentes concretos (Kleiber 1995; Kockelman 2016a, 2016b; cf. Peirce 1955:77). No puede haber creencia más vacua, en términos teóricos, que la que nos hace presumir que los etnónimos <sámi>, <noruego>, <español>, etcétera, constituyen predicados de agencia humana suficientes por sí mismos.

(i4) Análogamente, ese universo de posibilidades de vinculación expresado en el diagrama de Kristine, lleva a sospechar que —como investigador— estoy obligado a eludir la trampa de lenguaje que se contiene en la doble naturaleza morfosemántica de los etnónimos: sustantivos designadores de sustancia y adjetivos designadores de cualidad. Como espero mostrar en el futuro, la casuística de usos de los agentes es aquí decisiva, y arroja la evidencia de que —en la práctica concreta— los usos sustantivos de esas palabras representan una mínima parte de los usos en su conjunto. Además, esos usos sustantivos suelen emerger cuando son inducidos de forma significativa por el investigador. Por el contrario, los usos adjetivos no sólo son mucho más frecuentes, sino mucho más diversos y matizados; un indicador de que —en el estado práctico de las prácticas— la condición adjetiva de los etnónimos es mucho más relevante que la sustantiva en términos diacríticos y comunicativos.

(j) Un último detalle, cuyas consecuencias son más de índole político-moral que analítica. La investigación en etnicidad puede llegar a desatar un amplio espectro de ecos en las políticas públicas, en la medida en que la gestión de la denominada <diversidad cultural> (cf. Díaz de Rada 2010:241ss.) penetra en la agenda de los agentes de estado confundida a menudo con la diversidad étnica —tal como llegan a confundirla Comaroff y Comaroff (2009:22), entre muchos otros. La transfusión conceptual entre la reflexividad de los agentes de estado y la reflexividad de los científicos sociales —tan vieja como la existencia misma de nuestras disciplinas— hace necesario prestar una atención especial a los efectos de nuestro lenguaje, en lo que se refiere al ejercicio de violencia simbó-

lica que he indicado en el punto (g). Expresada como una aparentemente inocua violencia simbólica analítica que transita vaporosamente por los despachos y eventos universitarios, puede llegar a transformarse —en manos de los agentes de estado— en una violencia simbólica en toda regla, con poderosos efectos performativos sobre las vidas de las personas de carne y hueso; y a trasladarse a los altavoces de los informes de <expertos>, las legislaciones, los medios de comunicación, y los agentes políticos generalmente propensos a la capitalización de categorías reificadoras y dicotómicas. Naturalmente, estos efectos serían igualmente perniciosos, incluso si los fundamentos analíticos para justificarlos fueran sólidos y válidos; pero está en nuestras manos mostrar con claridad y determinación que esos fundamentos no son ni sólidos ni válidos, dado que de hecho no lo son, si nos tomamos el tiempo necesario para investigarlos adecuadamente. Tal vez de ese modo —y desde la reducida esfera de honestidad analítica que nos concierne— podamos lanzar otras voces al espacio de quienes, debido a su posición, ejercen una influencia decisiva en el orden de lo tenido por legítimo; y, tal vez, pueda llegar a darse el caso de que esas voces produzcan otros ecos.

\* \* \* \* \*

Entendido como un universo de vinculaciones al alcance de Kristine —y aún en la limitada esfera de la filiación y la alianza—, ese diagrama muestra una *mundo vincular* que se encuentra a su disposición para una amplia diversidad de prácticas de identificación (cf. Kockelman 2006). El reconocimiento de ese mundo vincular impide dar por válido, *a priori*, cualquier principio de clausura en estado puro, incluido el que se derivaría de prestar una atención selectiva, aislada y exclusiva a sus identificaciones con el ethnos.

### Mundo

La palabra *mundo*, que estoy aplicando aquí a *mundo vincular* es deudora de la noción *ser-en-el-mundo* (*being-in-the-world*), tal como la entiende Paul Kockelman (2006a:20, 2006b) inspirándose en la fenomenología clásica. El *mundo* es, en esta concepción, un entramado de operaciones semióticas que conforman el entorno residencial y representacional del agente, a su vez inseparablemente imbricados: "*affordances, instruments, actions, roles, identities*" en el plano residencial (Kockelman 2006a), "*memories, perceptions, beliefs*",

"intentions", "plans"<sup>125</sup> en el plano representacional, son sus constituyentes fundamentales. La inspiración de esta noción de *mundo* en la fenomenología clásica es reconocida y elaborada explícitamente por Kockelman (Kockelman 2006a:62, nota 1); así como es posible establecer un espacio de discusión entre su tratamiento del concepto y la noción *mundo de la vida* elaborada especialmente por Alfred Schütz y Thomas Luckmann (1977; cf. Kockelman 2006a:45ss.).

### **Máret**

Para ilustrar las posibilidades vinculares, la dinámica abierta de identificaciones y pertenencias, la socialización en el universalismo de experiencia, y una familiarización con burocracias —y ello del modo aún muy indiciario que nos ofrecen los teóricos diagramas de parientes— puede no ser suficiente el haber mostrado el caso de Kristine. Al fin y al cabo, su <familia> sirve en bandeja tales argumentos, al haberse conformado —en el segmento de la genealogía que he mostrado— a partir de personas inmigradas a [Guovdageaidnu] desde otros lugares de [Noruega]; y situadas ya claramente en el espacio laboral de las burocracias de estado, particularmente las escuelas. Parece entonces necesario poner a prueba tales propiedades vinculares tomando como referencia comparativa un caso que contraste claramente en esos aspectos con el de Kristine. Para ello, voy a describir a continuación la red de Máret, una muchacha nacida y criada en [Guovdageaidnu] perteneciente a una <gran familia del reno de toda la vida>, por decirlo de un modo con el que las personas del campo estarían generalmente de acuerdo. Ciertamente, dos casos siguen siendo aún muy insuficientes, pero —combinados con el conjunto de los argumentos que voy desarrollando en esta monografía— ayudarán a sentar una base para desarrollos futuros que darán mayor solidez a mi interpretación. En lo que respecta a la dinámica abierta de identificaciones y pertenencias, la socialización en el universalismo de experiencia, y una familiarización con burocracias, las redes de Kristine y Máret presentan modalidades diferentes. En comparación con la *sohka* de Kristine, la de Máret responde de un modo claro a lo que podríamos entender superficialmente como un modelo <local>, basado de forma generalizada en los perfiles laborales generados en el espacio de las [actividades combinadas](#) y del reno. Es decir que, si hubiera que poner un

<sup>125</sup> Mantengo estas designaciones en inglés, debido a la gran precisión analítica que comportan en el trabajo de Paul Kockelman. Por ejemplo, como *proceso semiótico*, su *identity* está mucho más cerca de mi uso de *identificación* que de los habituales usos de *identidad*, en términos reificatorios.

Puntos de  
retorno a:

La mención  
de *mundo* en  
El alegato...  
1056

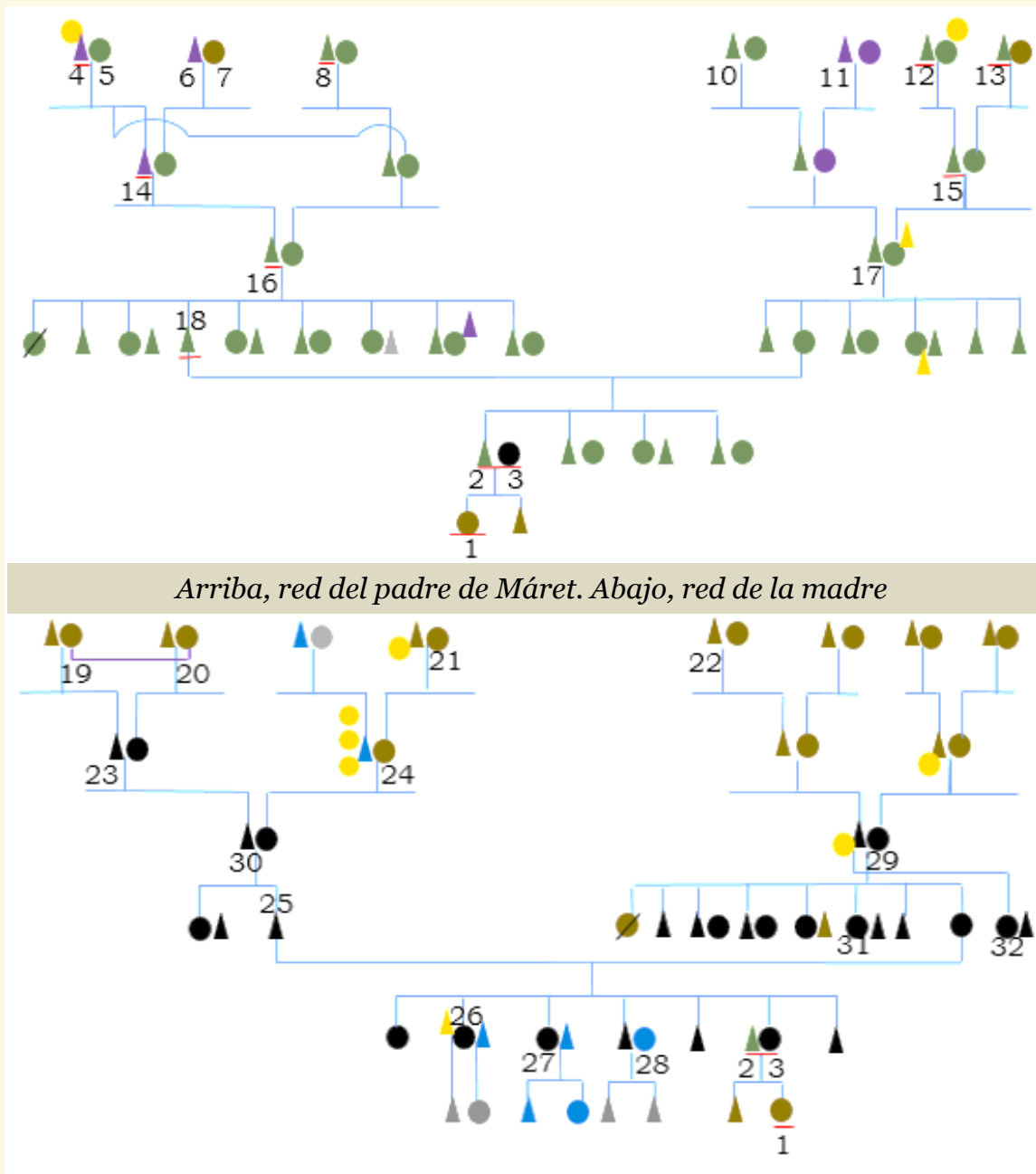
La ironía de  
ser indígena...  
269

La reflexión  
sobre *árran*,  
en esta Pieza  
532

La mención de  
*mundo* en la  
nota sobre  
agenciamiento  
622

School  
Bureaucracy...  
1091

ejemplo estereotípico de <familia> en un entorno <local, rural, tradicional, cerrado e indígena> para alguien propenso a basarse en tales prejuicios, esta red de Máret sin duda le dejaría satisfecho. Sin embargo, cuando conocí a su padre en el año 2000, y después a su madre, a la propia Máret, a su hermano y a otros parientes, nada podría haberme conducido a proyectar esos burdos estereotipos.



*En marrón, personas con una relación significativa con [Guovdageaidnu]: personas nacidas y criadas allí, o con un largo tiempo de residencia y puestos institucionales en la localidad. En verde, la misma relación significativa con [Kárášjohka]. En morado, trabajadores en la actividad del reno en [Kárášjohka]. Subrayados en rojo, trabajadores en instituciones estatales y otros sistemas expertos. En negro, personas nacidas en [Guovdageaidnu] en la actividad del reno. En azul, personas foráneas a [Guovdageaidnu] o [Kárášjohka] con arreglo a los criterios establecidos para las personas en marrón o en verde. En amarillo, matrimonios adicionales. En gris, sin información suficiente sobre el lugar de nacimiento y crianza. Elaboración propia a partir de Steen y Aarseth (1986), Langballe (2018), y comunicaciones personales. Las líneas inconclusas en la red indican que hay hermanas y hermanos adicionales de las personas mencionadas. Los números son los mencionados en el desarrollo del texto. Todas las identificaciones indicadas en el diagrama son las contrastadas con las fuentes, y, por tanto, son identificaciones mínimas.*



En sentido estricto, la red de Máret no contiene <inmigrantes> procedentes de localidades como [Bergen] o [Tromsø]. Pero en el aparentemente limitado territorio de unos pocos kilómetros cuadrados, muestra inmediatamente que el interior de [Guovdageaidnu] sólo es imaginable en relación con exteriores, no tan lejanos, pero mucho más sutiles; hasta el punto de hacer inconsistente el dualismo mismo entre <lo interior> y <lo exterior>.

Máret (1), nació y se crió en [Guovdageaidnu], en un hogar de tamaño reducido si se lo compara con otros de su generación: sus dos padres y un solo hermano menor. Su padre (2) y su madre (3) estudiaron carrera universitaria en [Oslo], donde se hicieron novios, y llegaron a alcanzar posiciones como docentes que se separaron de los entornos laborales de sus antecesores.

2 nació en [Kárášjohka], donde se crió en un entorno doméstico dedicado tradicionalmente al cultivo de la huerta y las actividades combinadas. 3 nació en [Guovdageaidnu], en el seno de una familia del reno, donde pasó su infancia y primera juventud. La red de Máret es un ejemplo del espacio intermatrimonial constituido por quienes habitan en [Kárášjohka] y en [Guovdageaidnu]; así como de las complejas relaciones, recíprocamente incluyentes, entre *dálonat y boazosápmelaččat*. Aunque nunca me lo dijo explícitamente, Máret podría haber tenido fundados motivos para sentirse, como Kristine, <mitad de Guovdageaidnu y mitad de Kárášjohka>.

La línea paterna de Máret trazada en el diagrama hasta cinco grados ascendientes muestra un modo diferencial de relación con las burocracias de estado, si lo comparamos con la red de Kristine. Veremos que este modo diferencial es también una característica de su línea materna, aunque en este caso más tácitamente. No se trata —como en el caso de Kristine— de agentes que, procedentes de otras poblaciones de [Noruega], se instalan en [Guovdageaidnu] o [Kárášjohka], por ejemplo como maestros; sino de personas nacidas y criadas en [Guovdageaidnu] o [Kárášjohka] que obtienen y ejercen posiciones asignadas por las burocracias de estado. Es decir, si continuamos con la burda atribución estereotípica mencionada, se trata de <indígenas> con una larga experiencia de socialización burocrática en posiciones dependientes de la administración estatal. El que esas posiciones hayan sido más relevantes y complejas cuanto más nos remontamos en el tiempo es, a mi modo de ver, indi-

cador de un rasgo fundamental del proceso colonial. Como ha sucedido de forma generalizada en esta clase de procesos, los agentes de la burocracia estatal —y sus derivados institucionales— han venido practicando alguna modalidad de *indirect rule*, incluyendo a personas del segmento social de <los colonizados> en el segmento social de los agentes estatales. Como he sugerido, esta estrategia de expansión de la administración estatal es incluso más notoria cuando nos situamos en los inicios del siglo XVIII, si establecemos una comparación con la primera mitad del siglo XX, hasta que —ya tras la Segunda Guerra Mundial— se produjo el giro de las políticas estatales en cuanto al progresivo y acelerado reconocimiento formalizado del "grupo de población sami"<sup>131</sup>. Es decir, esta estrategia de expansión cobró un relieve acusado precisamente cuando más imperiosa se hizo la necesidad de consolidar la administración estatal en la zona.<sup>810</sup>

El abuelo paterno de Máret (18), fue el último de una saga de tres generaciones de carteros (16, 14) que combinaron su posición en el servicio estatal postal con la "explotación de una pequeña propiedad"<sup>126</sup> (Blix 1987:258-260<sup>127</sup>). Al hablar de su padre (18), el padre de Máret recordaba con cariño haber heredado de él el "don de gentes", su propia disposición a "abrirse hacia las relaciones con desconocidos", a "iniciar conversación con ellos", a "pedirles ayuda en caso de necesidad"; rasgos de los que puedo dar fe personalmente, que él asociaba de forma explícita con la forma de movilidad y socialidad cotidiana característica del oficio de cartero, especialmente en esos extensos enclaves territoriales cubiertos de hielo y nieve en invierno con una población muy dispersa<sup>128</sup>, y sin el uso de vehículos motorizados. 4 —tatara-tatarabuelo de Máret en la línea paterna, nacido en 1818, y padre del primer cartero de esa

<sup>126</sup> En las fuentes citadas, la palabra en Noruego para esta expresión es *småbruker*. En el entorno de estas sociedades del Ártico, esta palabra es un designador aproximado de la palabra en Sami *dálon*.

<sup>127</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=johannes&n=kemi&oc=5>

<sup>128</sup> Sólo como referencia: todavía en 2017, el 68,4% de los 2696 habitantes de [Kárášjohka] estaba radicado en el núcleo urbano (*tettbygde strøk*), y el 31,4% en áreas dispersas del municipio (*sprettsbygde strøk*). Los porcentajes correspondientes para [Alta] —la capital regional— son: 81,5%, 18,1%; y para [Oslo]: 99,2%, 0,002%. [La suma de ambas cifras no es 100 porque hay un porcentaje de radicación "desconocida" (*ukjent*) tanto mayor cuanto mayor es la población del municipio] (SSB2). Para valorar estas cifras de forma adecuada, hay que considerar que, en general, los municipios de [Noruega] han experimentado a lo largo de la segunda mitad del siglo XX una acelerada nucleación en las ciudades más grandes, tanto más significativa cuanto más tomamos en consideración las zonas marcadas por una mayor relevancia de la actividad del reno.

saga— había combinado la actividad del reno con los cargos de capillero y sacristán de la Iglesia Estatal Noruega. El padre de la suegra de **4**, nacido en 1735, había sido arbitrador comisionado por el estado [*forlikelseskomisær*] para [Kárášjohka] y la región entonces denominada [Ávjovárri]; y después maestro para trashumantes "samis" y para "kvener" en [Porsanger] (*Ibid.*:450<sup>129</sup>).

**Los identificados como <samis>, los <karelios> [<kareler>] y los <kvener>** constituyen las tres minorías étnicas históricas en [Noruega]. Según indicaron Einar Niemi y Helge Salvesen en un artículo en el que analizaron las relaciones históricas de los "samis" y los "kvener" con las políticas estatales hacia las minorías, la palabra *kven* puede rastrearse en la fuentes hasta finales del siglo IX. Los <kvener> eran colonos campesinos procedentes de [Finlandia] que se instalaron en las zonas del norte de [Noruega] y gozaron de ciertos privilegios reales, especialmente a partir de la Alta Edad Media (Niemi y Salvesen 1987:61). En las últimas décadas, se viene produciendo entre quienes se consideran descendientes de esos colonos un movimiento etnopolítico con la aspiración de un creciente reconocimiento estatal. Igualmente, se ha venido dando una cierta sinergia entre este proceso y el correspondiente movimiento de la etnopolítica <sami>; aunque con una muy escasa institucionalización y no bajo las premisas que acompañan al concepto <indígenas>.

Los cargos estatales también son relevantes en los ancestros del propietario de renos **14** por su línea materna. El abuelo paterno de **6** fue jefe de policía en [Guovdageaidnu], en algún período entre 1779 y 1841 (Blix 1987:258, 339; Steen y Aarseth 1986:196, 417<sup>130</sup>); cargo que, para la región de [Ávjovárri], ocupó también su abuelo materno en algún momento posterior a 1767 (Blix 1987:339; Steen y Aarseth 1986:417<sup>131</sup>). Por la línea materna del abuelo paterno de Máret (**18**), **8** también fue cartero; su padre, nacido en torno a 1828, fue inspector de correos (Blix 1987:396<sup>132</sup>) y su abuelo, nacido en 1797, guardia forestal (Blix 1987:95, 395<sup>133</sup>).

Esos cargos se ejercían junto con las tareas exigidas por un modo de vida basado fundamentalmente en las actividades combinadas. Por ejemplo, del abuelo paterno de **6** —jefe de policía— el registro dice también que fue

Punto de  
retorno a la  
mención del  
*kvensk* en la  
Declaración  
estatal  
número 21  
364

<sup>129</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=matts&n=sajatz&oc=1>

<sup>130</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=johannes&n=kemi&oc=2>

<sup>131</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=iver&n=lille&oc=1>

<sup>132</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=klemet&n=segelnaes>

<sup>133</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=clemet&n=outakoski>

"*småbruker*" y pescador. O, como en el caso de **4**, los cargos en la iglesia eran compatibilizados con la actividad del reno. Es decir, al ocuparlos, las personas mantenían su integración en los entornos habituales de su vida ordinaria, tanto domésticos como laborales.

También en su mayor parte, la red de la abuela paterna de Máret está formada por personas dedicadas a las actividades combinadas (*småbrukerne*, *dálonat*), especialmente a partir de **17**. Los cargos estatales comienzan a aparecer al ascender una generación. Aparte de dedicarse a las actividades combinadas y a la carpintería, con diversos trabajos de reparación de la iglesia (*Ibid.:*27<sup>134</sup>), **15** —nacido en 1863— fue tesorero municipal en [Kárásjohka], predicador, y alcalde de la localidad entre 1905 y 1907. Por la línea paterna de **17**, el abuelo paterno de **10** —nacido en torno a 1748— fue cantor y capillero en la iglesia, además de maestro (*Ibid.:* 270-549<sup>135</sup>). El padre de **17** perteneciente a una familia de "*småbrukerne*" contrajo matrimonio en 1883 con un mujer perteneciente al reno, tanto por la línea paterna como por la materna<sup>136</sup>.

**12**, abuelo paterno de la esposa de **17**, ocupó como su hijo (**15**) numerosos cargos. Nacido en 1827 fue maestro, cantor en la iglesia, intérprete eclesiástico<sup>137</sup>, y también alcalde de [Kárásjohka] entre 1867 y 1893. Brynjulf Langballe recoge en su *web* el siguiente comentario acerca de **12**:

[...] En 1865, se cualificó por examen como maestro para la dirección del Seminario Chr. Kaurin de Tromsø. Fue un catequista muy competente. [Como alcalde de [Kárásjohka]] realizó el discurso ante el rey Oscar II en 1873, cuando el monarca visitó la parte oriental de Finnmark [...]. El 17 de septiembre de 1873 se le concedió la medalla del rey Oscar II. Por las

---

<sup>134</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=josef&n=isaksen>

<sup>135</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=jens&n=hansen&oc=1>

<sup>136</sup> Esa dedicación laboral no presenta continuidad en la porción de vínculos representada en el diagrama, y conducente de forma directa hasta Máret.

<sup>137</sup> El cargo de intérprete eclesiástico es un cargo estatal tan antiguo como la implantación de la iglesia en las zonas samihablantes. La iglesia designaba —y designa— a una persona de la localidad que traduce del Noruego especialmente la parte sermonaria del servicio religioso. No es extraño que algunos de estos intérpretes —habitados a las retóricas de la predicación— se hicieran a su vez predicadores, aunque no estuvieran necesariamente ordenados como pastores de la iglesia.

tardes hacía de vez en cuando trabajos de construcción en la iglesia. Compilaba oraciones tomadas, en parte, de un breviario de exhortaciones; y, en parte, traducía al Sami un sermón de Lutero que versaba sobre el evangelio del día. En 1884 ó 1885 se publicó en Tromsø un escrito médico sobre el oficio de matrona que él había traducido [del Noruego] (*Ibid.*:25-26<sup>138</sup>).

El padre de **12** se dedicó a las actividades combinadas y la confección de útiles artesanales; su abuelo paterno fue pescador y relojero. La madre de **12** era hermana mayor de la suegra de **4**, del que he escrito algo previamente al tratar de la línea paterna del abuelo paterno de Máret.

A través de **12** obtenemos, por tanto, los indicios más claros del adensamiento de cargos estatales conforme remontamos la sucesión temporal; es decir, la familiarización con las formas de la disposición burocrática y universalista entre los agentes de esa sociedad en los ámbitos de la política municipal, la iglesia, la escuela, y el higienismo. Se trata de personas que vivieron durante la segunda mitad del siglo XVIII y el siglo XIX; y que, por tanto, fueron contemporáneas de los desarrollos institucionales de esas formas modernas de disposición en el resto de las sociedades euroamericanas. Para cuando llegaron a principios del siglo XX a [Guovdageaidnu] los bisabuelos paternos de Kristine —esos maestros foráneos procedentes de [Bergen] y de [Tromsø]—, los bisabuelos paternos de Máret contaban ya con una larga tradición de vinculaciones con los espacios y las formas sociales del período que reconocemos como <modernidad>. Puede suceder que, desde una corta mirada biográfica (e histórica), la expresión *moderne urfolk* (indígenas modernos), se pretenda anómala (Hovland 1996). Pero, a la luz de los indicios que vengo apuntando, parece indudable que —ya para esos <indígenas> del siglo XVIII— tal expresión podría haber formado parte de un naturalizado lenguaje ordinario.

**En este punto merece una especial atención** crítica el título (y el contenido) de una monografía de Arild

Hovland, muy influyente en el entorno académico noruegohablante al interpretar los procesos étnicos y etnopolíticos —particularmente en [Sápmi], aunque no solamente: *Moderne urfolk* [*Indígenas modernos*] (Hovland 1996). La anomalía que pretende suscitar ese título en el lector se basa en un supuesto de autenticidad de <lo indígena> como

<sup>138</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=mathias&n=aikio>

<no moderno>, y, por tanto, en un supuesto de exotización. Ese supuesto, y la anomalía en la que tal supuesto se expresa, es retóricamente eficaz para quienes asumen irreflexivamente que las nociones <indígena> y <modernidad> son mutuamente excluyentes, pero es totalmente ineficaz para aquéllos que son identificados como <indígenas>. Para ellos, no hay nada extraño en la expresión *Moderne urfolk*, porque ambas cualidades vienen siendo articuladas e integradas desde mucho tiempo atrás. Viviendo al mismo tiempo que los demás, son y han venido siendo tan (o tan poco) <modernos> como cualquier otra persona identificada de cualquier otro modo, dado que por el momento no tenemos a nuestra disposición una máquina del tiempo (Fabian 1983, Díaz de Rada 2015b).

Nacido en 1819, **13** ocupó en 1845 el puesto de segundo jefe de policía en [Kárášjohka]. Ascendió a jefe de policía en 1868. Y —junto con su dedicación a las actividades combinadas— fue cantor en la iglesia, maestro, asistente de vacunación, y guardia forestal (Blix 1987:291<sup>139</sup>). Primos entre sí por parte de padre, el abuelo común de **13** y **4** —nacido alrededor de 1748— también había sido cantor y maestro, además de capillero (*Ibid.*: 270, 549<sup>140</sup>).

La red del padre de Máret está formada, en general, por personas nacidas y criadas en [Kárášjohka] y dedicadas a las actividades combinadas como <dálonat>. La red de su madre por personas nacidas y criadas en [Guovdageaidnu] y dedicadas a la actividad del reno, especialmente a partir de la tercera generación ascendente. Esta parte de la red es prototípica de lo que allí se entiende como <una gran familia del reno>.

La madre de Máret (**3**) se crió en el reno y cursó estudios escolares, hasta estudiar la carrera de filología en [Oslo]. Desde su regreso a [Guovdageaidnu], ha venido ocupando diversos puestos docentes, especialmente en el instituto de enseñanza media de la localidad. Tres de los hermanos de **3** se desplazaron a otros enclaves de [Noruega]. **26** migró a [Trondheim], donde en el momento de la publicación de *Kautokeinoslekter* (1986) vivía con su familia; **27** a [Bodø], y **28** a [Gjøvik], una localidad al sur del país, cercana a [Oslo]. El abuelo materno de Máret (**25**) se crió en un pequeño núcleo doméstico (*bearaš*), aunque inserto en una gran *siida* de propietarios. El padre de **25** (**30**), nacido en 1881, formaba parte de una potente *siida*, a cargo de 3950 cabezas de ganado (Keskitalo

<sup>139</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=anders&n=johnsen&oc=8>

<sup>140</sup> Langballe 2018: <https://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&pz=tor&nz=langballe&ocz=o&p=jens&n=hansen&oc=1>

1998:436<sup>141</sup>). Se casó con una mujer de [Guovdageaidnu] que —a través de ese matrimonio— comenzó a formar parte de la actividad del reno. Este detalle muestra una propiedad del entorno del reno de la que fui advertido frecuentemente. A pesar de la apariencia de clausura que ese entorno presenta a la mirada extraña —y aún siendo de hecho bastante endogámico—, no se trata de un entorno plenamente clausurado. Siempre ha estado abierto a la posibilidad de matrimonios con personas procedentes de otros entornos. Además, siempre ha admitido la incorporación de personas que comienzan como auxiliares o mozos (*reanngat*) de propietarios, y que con el tiempo pueden llegar a convertirse en grandes propietarios si les acompaña la suerte (*boazolihkku*). El entorno del reno siempre ha estado abierto al acceso de personas previamente dedicadas a otras cosas, aún tratándose de un entorno en el que la competencia por ese acceso ha sido —también siempre— de una gran intensidad, incluso entre los hermanos de una misma familia<sup>142</sup>. Este último aspecto queda ilustrado de forma clara en esta red de la madre de Máret en la que, como he indicado, la dedicación al reno aparece repentinamente, en la rama de la abuela materna de Máret, a partir de la tercera generación ascendente (29); y, en la rama del abuelo materno, a partir de la cuarta (23)<sup>143</sup>.

---

<sup>141</sup> Las cifras de esta fuente proceden del registro realizado por el inspector Kristian Nissen en el año 1911 (Keskitalo 1998:427). 30 tenía 30 años en el momento de controlar cooperativamente ese capital.

<sup>142</sup> Por otra parte, hay que tener presente que, hasta bien entrado el siglo XX, la actividad del reno en [Guovdageaidnu] formaba parte de un espacio relativamente común de prácticas productivas.

<sup>143</sup> El hecho es que esas personas *accedieron* a la actividad habiéndose criado fundamentalmente fuera de ella, pero la idea de que tal dedicación apareció *repentinamente* en sus vidas puede ser un simple artefacto provocado por el carácter selectivo, parcial y abstracto de toda forma de representación genealógica. Por el momento, desconozco si hubo otras vinculaciones previas o simultáneas con la actividad de reno de mayor profundidad histórica, en las que pudo haberse generado ya un capital pastoral (Paine 2009:67). Además, no es razonable tratar los procesos de esa vinculación con la actividad del reno del mismo modo en todos los casos. Es muy probable que, en la rama del abuelo materno de Máret (25), el acceso a la actividad del reno fuera paulatino y acumulativo; y es más improbable que fuera así en el caso de la rama de la abuela materna (29), debido al quebranto que en esa familia debieron haber causado los acontecimientos luctuosos de 1852. En una y otra rama, el capital en cabezas de ganado que estamos considerando arbitrariamente *inicial* apunta hacia lo mismo: es mucho más improbable acceder *repentinamente* a una *siida* con 3950 cabezas y 800 a cargo de la propia *bearaš*, como en el caso de 23-30 (Keskitalo 1998:436), que acceder de golpe a una *siida* con 1350 cabezas y 250 a cargo de la propia *bearaš*, como en el caso de 29 (*Ibid*:482). Ambos casos son improbables, pero desde luego el primero es más improbable que el segundo. Si es que no se trata de capitales netamente iniciales —como parece probable en ambos casos—, el acceso a esos capitales relativamente más antiguos tuvo que haberse producido a través de *parientes colaterales* de los progenitores.

En esta red de la madre de Máret, volvemos a encontrar cargos estatales al remontarnos en la sucesión de las generaciones. El abuelo de las hermanas **19** y **20**, nacido en 1748, fue jefe de policía en [Guovdageaidnu] entre 1794 y 1803 (Steen y Aarseth 1986:258). Uno de los bisabuelos de **21**, nacido en 1725, llegó probablemente desde [Finlandia] a [Guovdageaidnu] en torno a 1750. En *Kautokeinoslekter* se duda de su ascendencia "sami" (Steen y Aarseth 1986:142). Sirviendo como mozo del hijo de un pastor luterano, terminó contrayendo matrimonio con la hija. En 1767 fue nombrado capillero de la iglesia de (*Ibid.*).

La red de la madre de Máret se encuentra plenamente incorporada al espacio del reno, especialmente a partir de la generación de sus padres. En 1911, la *bearaš* de la abuela materna de Máret, formaba parte de una gran *siida* propietaria de 3230 cabezas (Keskitalo 1998:466). Esa situación se reforzó a partir de 1936 cuando una de las hermanas de la abuela de Kristine (**31**) se casó con el miembro de una *siida* que en 1911 era propietaria de 3580 cabezas (Steen y Aarseth 1986:268, Keskitalo 1998:470). La hermanastra menor de la abuela de Máret (**32**), contrajo matrimonio con un pequeño propietario de renos, cuyo tatarabuelo, marido de **19**, había sido el ya mencionado jefe de policía de [Guovdageaidnu] entre 1794 y 1803. El abuelo paterno de **22** es también bisabuelo de **21**, y, como he indicado, fue capillero de la iglesia de [Guovdageainu] a partir de 1767.

### **Espacios relativamente fluidos**

La noción *universalismo de experiencia* es incompatible con la idea de que existe un espacio social universalista que, constituido de una vez por todas en términos formales —por ejemplo, como una burocracia *formal*, *legal* o *contractual* (cf. Weber 1984:173ss.)— se encuentra radicalmente separado de otro espacio social pretendidamente regulado por una pura informalidad. Por el contrario, ambos espacios son —el uno para el otro— espacios fluidos de socialización. Por ello, es preciso eludir una clasificación meramente tópica de los entornos sociales. Prestar atención al universalismo como forma de



experiencia y acción vincular de los agentes concretos es poner de relieve que, por debajo de los *topoi* descritos, por ejemplo, como <burocracias>, <entornos domésticos>, <grupos primarios>, <instituciones formales> o <instituciones informales>, es posible apreciar una propiedad más fundamental de la práctica de construcción de los tejidos sociales. Esa propiedad —que aquí vengo designando *universalismo de experiencia*— determina analíticamente el concepto de *lo urbano*, tal como —valiéndose de una clásica reflexión de Louis Wirth (1951)— la explicita Karina Boggio al escribir sobre las consecuencias de las transformaciones en la ciudad de [Madrid] durante las últimas décadas. La ciudad pasó de contar con un 2% de "extranjeros" en los años 90 del siglo XX a contar con un 20% en 2016 (Boggio 2016:293). En ese entorno de acelerada transformación,

La diferencia [sociocultural] no era sólo un efecto tolerado, sino un componente necesario para conformar lo urbano. Ser urbano era encontrarse con lo diferente, hacer algo con esto y juntarse con el otro (*Ibid.:*298)<sup>144</sup>.

En el invierno de 2004, mi amigo Ole me invitó a visitar a sus cuñados, que se encontraban en su *orohat* de invierno con su gran manada, al sur de [Guovdageaidnu]. Nos recibieron en su cabaña con una botella de vodka y café recién hecho. Una breve reflexión sobre las sutilezas de la hospitalidad en esta situación ayudará a comprender cómo, en un entorno ordinario de comunicación, las personas *graduamos* las aperturas y la clausuras de nuestro vínculo con el extraño, es decir, cómo producimos diversos grados de universalismo.

Durante mi trabajo de campo, frecuentaba entornos de socialización con los que ya estaba previamente muy familiarizado antes de ir a [Guovdageaidnu]. Aparte de las visitas a personas concretas para charlar con ellas, mis momentos de ocio, y la asistencia a determinados eventos, pasaba mucho tiempo en el

---

<sup>144</sup> La transformación es tematizada por Boggio en términos de afluencia demográfica. Ésa es una forma muy frecuente, y tal vez un componente básico de toda construcción de tejidos universalistas. Pero, para los fines de mi argumento, el énfasis en la afluencia demográfica por inmigración como aspecto determinante ha de ser considerado como una modalidad especial de entre un conjunto más amplio de posibles transformaciones.

centro de la localidad, y especialmente en la Escuela Sami de Estudios Superiores, donde me habían prestado un despacho, y donde preparaba mis clases de Español y mis planes de campo. Mientras me encontraba en esa burbuja institucional, mi experiencia no era en realidad muy diferente de la que vivía cotidianamente en mi universidad de [Madrid]. Como en ésta, allí también había un bar en el que solía comer rodeado de personas del ambiente académico, con las que la comunicación se iniciaba de forma prácticamente automática y fluía con una inmediata atención recíproca entre los interlocutores. No es necesario insistir en que la práctica dominante de la disposición académica consiste, precisamente, en hablar por los codos, incluso cuando apenas conoces a la persona con la que acabas de iniciar una conversación. Aunque para muchas de esas personas de la *kantine* de la *Állaskuvla* yo era indudablemente un <forastero>, bien podría decirse que, en nuestros encuentros, yo jugaba en un terreno también propio —o al menos, relativamente fácil de apropiar: *yo* me encontraba, en un grado significativo, en un *nosotros* típicamente <cosmopolita>, o —en una expresión menos moralizante— universalista.

La situación fue muy diferente en la cabaña de los cuñados de Ole, así como en otros entornos análogos en los que pude vivir experiencias parecidas. Cualquier persona que visite la cafetería de una universidad sabe de antemano



*Exterior de la cabaña de los cuñados de Ole*

que, habitualmente, allí va a haber algo de qué hablar con alguien. Ése no era en absoluto el supuesto que yo podía albergar al sentarme a la mesa con mi amigo y sus cuñados. Tras un fugaz turno de presentaciones, ellos empezaron a charlar animadamente sobre diversos aspectos introductorios que, poco a poco, fueron derivando en momentos de humor compartido entre algunos aires de tipismo, seguramente motivados por mi presencia. Más adelante se adentraron en cuestiones relativas a las actividades laborales en la tundra. Durante más de tres cuartos de hora yo me matuve en un atento silencio. Los cuñados se dirigían *sólo a Ole*, como si yo no existiera; y, sin embargo, yo tenía la clara sensación de estar siendo atendido en mi escucha, de manera que en ningún momento llegué a sentirme incomodado; o —para ser más preciso y justo con la situación en su conjunto— en ningún momento llegué a sentir que *ellos* tuvieran intención alguna de incomodarme. Horas después, al ordenar mis notas, escribí: "Los dos hermanos responden a Ole, y muy raramente se dirigen a mí. Pero su hospitalidad, con la clásica indiferencia incluida, es evidente".

Esa indiferencia —que tildé de "clásica" debido a haberla experimentado ya muchas más veces— era una indiferencia incluyente, una retórica de la indiferencia que, en el conjunto de la situación, estaba etiquetada en realidad como una forma hospitalaria de atención al diferente. Aunque prácticamente no



*Una porción  
de la  
manada, en  
las  
inmediaciones de la  
cabaña*

llegaron a mirarme a los ojos durante ese largo intervalo, el hecho es que mi vaso de vodka estaba siempre lleno, así como mi taza de café. En esa situación, la hospitalidad se expresaba precisamente exaltando mi condición de extraño. Al fin y al cabo, no es con el familiar con quien debemos subrayar una hospitalidad que ha de sentirse como obligatoria —Ole se servía su propio vodka—, sino con aquél al que reconocemos claramente como *otro* y al que, para dirigirle nuestras atenciones de un modo perceptible, hacemos de alguna manera sentirse como tal.

Una muestra inequívoca de su disposición a abrirme esa puerta de la comunicación —hasta ese momento sólo entreabierta— se produjo poco después, cuando la conversación les llevó a hacer de mis palabras un objeto relativamente relevante de *su* atención. Alguien introdujo el asunto de la expansión de los mercados de carne de reno —una preocupación constante para las personas que se dedican a la actividad. Entonces se interesaron activamente por los tipos de carne que consumíamos en [España] y los modos de prepararla en la cocina; se preguntaban, sobre todo, si la carne de reno procedente de algún país del mundo había penetrado en los mercados de mi país.

El vínculo con las personas que nos son de alguna manera extrañas, y a quienes nunca hemos visto previamente, empieza a construirse, como en este caso, de un modo sutil e impredecible; una vez que las condiciones para la formación de un <nosotros> intersubjetivo van sustituyendo a la marcación del copresente como un <otro> con el que, en principio, poco tenemos que ver. Cuando se trata del tipo de entornos que reconocemos como formalizados, y por tanto explícitamente diseñados para su protección frente a la penetración de principios de estructuración que puedan alterar el orden de convenciones basado en la impersonalidad formalista (Weber 1984:179), esa fluidez relativa con los espacios menos formalizados se aprecia, especialmente, en forma de tensión estructural. Pero no se trata sólo de la mencionada inserción de vínculos de parentesco y amistad en las burocracias; sino de procesos más delicados y poco —o nada— conflictivos, como el que veremos brevemente a continuación, en el que se muestra una posibilidad de apertura del cierre burocrático y de continuidad con entornos sociales de su <exterior> relativo.

Durante su período de estudios en la Escuela Sami de Estudios Superiores, Rita se matriculó en una asignatura que combinaba el aprendizaje de dos conjuntos de competencias específicas del repertorio curricular "sámi": la *narrativa de historias de la tradición oral* [muitalus] y el *canto tradicional* [Sam.: *luohti*, *juoigan*; Nor.: *joik*]. Ambas comprometen disciplinas corporales pautadas, rítmicas y vocales, sobre las que sólo se puede alcanzar un control por medio de la práctica efectiva y la trabajosa imitación de modelos competentes. En estos estudios, Rita había tenido la oportunidad de recibir una forma de educación "imposible de encontrar en ningún otro sitio", puesto que "[para aprender esto] no hay libros que puedas leer [...]".

En los *links* he puesto dos ejemplos de escucha. La profesora Mai Britt Utsi me brindó amablemente su propia grabación de un *muitalus*, con el que abre su Tesis de Grado en Literatura Sami (Utsi 1998:1). El *luohti*, interpretado por Mathis M. M. Gaup, se titula *Miesážat (Termeritos —de reno)*. El *muitalus* y el *luohti* son formas expresivas estrechamente relacionadas. La Tesis de Grado de Mai Britt *Sámi muitalanárbevierru ja mo luohti luovvana muitalusas (La tradición del relato sami y cómo el luohti emerge del muitalus)* se centra en la idea de que "cada detalle del *luohti* tiene su base en el *muitalus*" (*Ibid.*:5). En ambas formas prima la concreción expresiva, y un arte improvisatorio que consiste en ejecutar repentinas digresiones, muy breves. En este caso, he escogido a propósito un *luohti* con abundante letra, en el que se establece un paralelismo entre renos y personas en su venir a la existencia. Tanto en el *muitalus* como en el *luohti*, la organicidad de la expresión se basa en la inmediatez de la figuración, realizada a base de metáforas puras o alegorías que permanecen injustificadas.

El programa de estudios incluía como actividad obligatoria la asistencia de los estudiantes a eventos realizados en las horas lectivas y en la Escuela, en los que narradores y cantantes de [Guovdageaidnu] y otras localidades mostraban ejemplos de su repertorio. Esas personas eran reconocidas como "*resurssa olbmot* [personas-recurso]", en una implementación anticipada de algunas ideas que en esos mismos años se estaban trabajando en la UNESCO —aún en estado de proyecto— entorno a la formalización de la categoría "patrimonio cultural intangible" (UNESCO 1997 *Res.23*).

Al menos en su condición de exponentes o modelos para la práctica, esas personas infundían un espacio de socializaciones ordinarias en el seno de la Escuela y, lo que es más importante, en sus programas formalizados de acción.

## Múltiples encarnaciones del ethnos

Las dos tesis fundamentales que estoy presentando aquí tomando el objeto a la luz de múltiples focos, son las siguientes:

(1) La formación de una comunidad imaginada duradera de cualquier clase como constituyente vincular, es decir, como constituyente social empírico, aunque por fuerza no delimitable de agentes, no es posible al margen de la experiencia concreta del universalismo práctico. Esto quiere decir que no es posible solamente como proyecto puramente imaginario. Cuando se trata de una comunidad imaginada de carácter étnico o etnopolítico, esa comunidad —con la predicación de su origen unitario— no es únicamente el resultado de la pura imaginación de una nación transportada a la vida ordinaria, como una neta intromisión en los ordinarios sentimientos de pertenencia. Para ser relevante y duradera, esa comunidad ha de ser un objeto de afectación por parte de agentes que *ya han sido* socializados en la experiencia del universalismo; y esta experiencia, según lo he ilustrado, no es en absoluto específica de la etnicidad, sino que deviene real como propiedad de cualquier forma de socialidad humana. Para cuando la idea de una nación —pero también de una iglesia ecuménica, por poner un ejemplo en clara conexión histórica con ella (Dumont 1987a)— llega a ser incluso formulable, ha habido ya un largo recorrido socializador a través del cual los agentes se han formado, en la práctica, como *potenciales vinculables* en múltiples escenarios de la vida. Y tanto más cuando —como en el caso que me ocupa en esta monografía— la experiencia del universalismo práctico se ha visto largamente influida por la familiarización con toda clase de *otros* —<foráneos>, <comerciantes>, <colonizadores>, <administradores>...—, y por una intensa [socialización](#)<sup>706</sup> [burocrática](#) de aquéllos a quienes consideramos irreflexivamente como <auténticos autóctonos>, <indígenas autosubsistentes>, <colonizados>, <administrados>...; dos extremos que sólo podemos llegar a ignorar al prescindir de toda evidencia histórica.

Ciertamente, existe un problema analítico al asociar la noción *comunidad imaginada* con la noción *constituyente social empírico*. El problema puede formularse así: ¿en qué sentido es empírico un constituyente del que sólo en parte puede predicarse una materialidad vincular, y cuya característica esencial —por contraste, por ejemplo, con un equipo de fútbol— es la de manifestarse

como una asociación de agentes vinculables en potencia, pero hoy empíricamente *aún no vinculados* y desconocidos entre sí? En mi opinión tal pregunta sólo puede suscitarse cuando proyectamos sobre el campo social una visión estática, al estilo de los organigramas con los que golpean los malos burócratas. Si se piensa un instante, será difícil encontrar un solo ejemplo de constituyente social empírico —salvo, a duras penas, los que pueden emerger en entornos de violencia extrema— en el que los agentes no alberguen en mayor o menor grado la posibilidad *imaginada* de la formación de vínculos aún no existentes. La socialidad humana es parcialmente —pero también inexorablemente— incoada y abierta. Ese movimiento o agitación de la socialidad humana es *lo empírico*, y no lo contrario.

(2) La segunda tesis fundamental es que ninguna comunidad imaginada de cualquier clase puede estar constituida empíricamente por *un* grupo; es decir, en el caso de una comunidad étnica —imaginada a través de la predicación del origen común del universo de pertenecientes—, dicha comunidad no puede estar constituida por *un grupo étnico*. No puede estarlo ni en el sentido de su materialidad vincular, debido a la complejidad específica en cuanto a criterios de vinculación que siempre implican los entornos universalistas; ni en el sentido conceptual, debido a que la cualidad fundamental a través de la cual tal comunidad es imaginada —el origen común— es un hecho puramente discursivo cuya materialidad es expresiva, y por tanto se encuentra sometida a múltiples interpretaciones en negociación.

\* \* \* \* \*

En la práctica, los procesos de formación de los agentes como potenciales vinculables en múltiples escenarios de la vida, así como las múltiples interpretaciones en negociación de las expresiones objetivadas del ethnos, confluyen en la siguiente propiedad documentable de esta clase de comunidades imaginadas. El ethnos, tal como cobra forma expresiva en las formas de discurso social, es constituido como resultado de la acción de múltiples fuentes agenciales, cuyas relaciones y complejas articulaciones empíricas suelen quedar oscurecidas en el análisis inmediato, como consecuencia de adoptar —en el discurso analítico— la misma visión unitaria y genealógica (Wagner 1998:81-95, cf. Banks 1996:182ss.) de la comunidad imaginada que sostienen *algunos*

*agentes* en entornos eminentemente etnistas; es decir, entornos en los que la acción se orienta a la normalización de las convenciones expresivas, y a la promoción, restauración o negación de derechos para *un* sujeto político, jurídicamente definido.

Esa multiplicidad de fuentes agenciales exige una aproximación —siquiera tentativa— a entornos de práctica concretos, en los que la comunidad imaginada se encarna expresivamente en los discursos sociales. Sólo una aproximación de esta naturaleza puede ofrecernos recursos interpretativos para el estudio de las complejidades empíricas del espacio étnico, su posible clasificación teórica, y su eventual análisis por medio de traducciones —relativamente adecuadas— al lenguaje de la teoría social.

\* \* \* \* \*

En 2015 publiqué un artículo con el título "*Discursive Elaborations of <Saami> Ethnos: A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration*" (Díaz de Rada 2015a), en el que avanzaba las ideas generales que acabo de mencionar. A continuación veremos estas ideas con mayor detalle etnográfico, y con mayor riqueza y densidad analítica<sup>145</sup>.

Para la forma imaginada del ethnos <*sámi*> existe en el lenguaje ordinario una locución adverbial con connotaciones territoriales lo suficientemente precisas como para designar un espacio geográfico y sentimental, y lo suficientemente vagas como para dejar indefinido su alcance concreto. Esa locución es "*miehtá Sámis*". Una traducción aproximada es <a lo largo y a lo ancho de *Sápmi*> o <por todo *Sápmi*>, donde <*Sápmi*> es un sustantivo que designa en este caso el territorio —sin fronteras precisas— en el que habitan las personas identificadas como <*sámit*>, entre otras variantes léxicas. En "*Discursive Elaborations...*" puse un ejemplo de este uso adverbial en un breve fragmento de un diálogo con una joven de [Guovdageaidnu], Sara, en el que me comunicaba su imagen del ámbito territorial de distribución de sus amigos (Díaz de Rada 2015a:477ss). Como ya he sugerido, en el entorno general de los vínculos concretos de las personas, los interpretados como relaciones de amistad son particularmente importantes para comprender la constitución

<sup>145</sup> En relación con el modelo de elaboraciones discursivas presentado en ese estudio previo, vale la siguiente consideración de Fernand Braudel: "[...] la construcción de modelos implica dejar a un lado lo incidental, lo atípico o lo accidental [...]. Así que, en lugar de una construcción de modelos, sería tal vez más sensato adherirse a ejemplos concretos" (Braudel 1982:369).



empírica del ethnos como experiencia social. Son particularmente importantes porque esos vínculos de amistad poseen dos propiedades susceptibles de encarnar el ethnos imaginado. En primer lugar, los vínculos de amistad son relativamente optativos —cuando se los compara, como hace Sara en ese pasaje, con los de parentesco. Ello los hace especialmente relevantes para las expansiones universalistas de la socialidad.

En segundo lugar, esos vínculos se entienden a menudo en analogía metafórica con los de parentesco —como también se muestra en ese breve pasaje: "[...] estaríamos vinculados *como* hermanos y hermanas". Es ésta una forma de concebirlos común también en nuestro idioma, cuando decimos de un amigo de la mayor confianza que es "*como* un hermano". Este tropo desplaza retóricamente la condición de la amistad al entorno del origen común, y por eso su relevancia es crucial en la estructuración práctica de la comunidad imaginada. Recordemos ahora que la comprensión de la nación como *gens* o conjunto de descendientes de un origen común siempre ha estado metafóricamente asociada a la interpretación filial de los vínculos entre conacionales. Así, se refleja de un modo paradigmático en el título del himno oficial "de la familia sami" (*Sámi soga lávlla*). Además, cabe decir que, como he indicado ya, para una persona nacida y criada en [Guovdageaidnu] y otras localidades del Ártico Europeo —como es el caso de Sara— la cualidad de ser amigo deviene con frecuencia indistinguible de la cualidad de pariente, por lo que esa asociación, sin duda metafórica, se desliza a menudo al terreno de la sinécdoque. Es decir que esa asociación convencionalizada como metáfora opera en la práctica como una conexión causalmente interpretada que no requiere mayor justificación convencional (cf. Ball 2014). Cuando opera así, tal asociación por vía de tropo se ve reforzada por el supuesto que va de la expresión <ser *como* parientes> a la expresión <*ser* parientes>, una sutil línea susceptible de ser cruzada en innumerables ocasiones.

En el invierno de 2004, al concluir la parte fundamental de mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu], fui invitado por unas amigas docentes en la Escuela Sami de Estudios Superiores a una cena de despedida. Compartí con ellas una animada conversación que, en algunos momentos, se centró en discutir la penetración de las relaciones de parentesco en la *Állaskuvla*. En uno de esos momentos, Helena —nacida y criada en otra localidad, en el norte de

[Finlandia]— mostró un vivo interés por la parentela de uno de los docentes de la institución, del que "le faltaban" algunos parientes. Birgit le explicó la parentela trazando verbalmente tres círculos de vínculos que, a su juicio, conformaban de forma no excluyente el espacio social de los trabajadores de la Escuela: el "profesional" ["*fágalaš*"], el "académico" ["*akademalaš*"], y el "informal" ["*eahpeformála*"], que incluiría conjuntamente a las relaciones de "parentesco" ["*fuolkevuolta*"] y de "amistad" ["*ustitvuolta*"]. Después de escuchar con atención la explicación de Birgit, Helena corrigió: "Ésas no son solamente relaciones informales porque son también relaciones burocráticas, y por tanto formales". Es decir, que, a juicio de Helena, no se trataba en ese caso de círculos *parcialmente* coincidentes, sino de cualidades *completamente* coincidentes de los sujetos en cuestión.

La versión aportada por Helen —que quedó como definitiva en el hilo del discurso— junto con las palabras de Sara a las que me he referido antes, ofrecen un fértil terreno para la reflexión sobre los desplazamientos entre parentesco, amistad y burocracia, tal como estos desplazamientos operan en las prácticas expresivas que dan cuerpo empírico a la imaginación social de las territorializaciones del ethnos ("*miehtá sámis*") y de los entornos universalistas con una orientación etnopolítica, como la *Állaskuvla*.

He presentado ya previamente a Rita. Muy interesada en el estudio de las artesanías [*duodji*], Rita llegó como forastera a [Guovdageaidnu]. Inmediatamente fue consciente de la enorme centralidad que las relaciones <de parentesco> tenían en la localidad a la hora de penetrar de algún modo significativo en entornos de socialización. Acceder a esos entornos era importante para ella porque tenía un interés especial en conocer de primera mano cómo las personas trabajan las artesanías como decoraciones o útiles ordinarios, un tipo de conocimiento que en muchas ocasiones se revelaba inviable en los estrechos y acelerados horarios y calendarios de la *Állaskuvla*, y en las prácticas por fuerza más estilizadas que se realizaban en clase. A pesar de las dificultades iniciales, Rita no tuvo ningún problema práctico en conseguir su objetivo. Me lo explicó con las siguientes palabras:

[...] Quizás haya sido de ayuda el haber conocido (*oahpásmuvvat*) a algunos jóvenes en los mercados samis... el hecho de conocer a unos pocos

jóvenes con anterioridad [a mi llegada a [Guovdageaidnu]]... y, por supuesto, a través de ellos he conocido a sus parientes y a sus... bueno, a sus conocidos [...]

Esa bola de nieve de los conocidos que te llevan a sus parientes y a sus conocidos, y así sucesivamente, con la que también se encuentra familiarizado cualquiera que haya hecho trabajo de campo, es el fundamento práctico de la expansión universalista de los vínculos concretos. La acción social que hace posible ese proceso es lexicalizada con suma precisión en Sami a través del verbo *oahpásmuvvat*, una forma cuyas peculiaridades en Sami me revelaron algunas de las connotaciones que su equivalente aproximado tiene también en Español<sup>146</sup>: *conocer [a alguien por primera vez]*, como en el uso que le damos al justificar nuestra asistencia a una fiesta, a un congreso, o a una excursión. Con su terminación *-uvvat* ese verbo cobra la forma de una *tendencia a la pasiva*. No se trata, sin embargo, de una forma netamente pasiva, que en Sami adopta la forma *-uvvot*, entre algunas otras. El mejor modo de explicar esto es con el ejemplo de otros dos verbos (paradigmáticos) de la misma familia *-uvvat*: *anistuvvat* (*codiciar, tener deseo de, tener apetito de, tener ganas de*) y *liikostuvvat* (*gustar, como en me gusta el cine*, donde esa tendencia a la pasiva se refleja en Español con el uso de la forma de pronombre objeto que designa a quien en el plano semántico es el agente: *yo* → *me*). En todas estos verbos en Sami hay siempre una tendencia a la pasividad que consiste fundamentalmente en el reconocimiento semántico de que el agente es *objeto* de un sentimiento o un afecto que, surgiendo de su interioridad agencial es en realidad *externo* a su pleno control: una pasión. En Sami, *oahpásmuvvat* (*conocer a alguien por primera vez*) expresa una relación del agente con el objeto diferente de la que se expresa a través del verbo *oahppat* —aprender—, es decir, llegar a conocer en el sentido plenamente activo, como se aprende a realizar una práctica. A diferencia de *oahppat*, *oahpásmuvvat* sólo puede ser ejercido con un objeto personal, de manera que su tendencia a la pasiva se revela como un efecto de dos condiciones de esa acción: la re-

---

<sup>146</sup> Nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que aprender una idioma extraño es, ante todo, penetrar en los misterios del propio idioma, que sólo lo son debido a la opacidad que para nosotros mismos presenta su enorme carga de supuestos implícitos. En mi opinión, ese hecho se hace tanto más consciente y eficaz, cuanto más extraño es ese idioma extraño.

reciprocidad interpersonal (pues conocer a alguien es también *ser conocido* por ese alguien), y la atracción socialmente mediada que, de forma pasional, ese alguien *despierta en* el agente. *Oahpásmuvvat* revela así las propiedades fundamentales de la práctica de los primeros encuentros sociales, en los que las personas operamos por gradual aproximación al otro, y significa también, de un modo más general igualmente cuasipasivo: *(ob)tener experiencia de, adquirir soltura con* (Kåven *et al.* 1978:379).

Lo significativo del caso es la ruta que describe Rita al reflexionar sobre su penetración en la socialidad de los parientes en [Guovdageaidnu]. Esa penetración no es descrita como inmediata. Se encuentra mediada por una experiencia previa de vinculación con "conocidos" ("*oahppásat*") que es inmediatamente accesible en entornos señalados por su condición directamente universalista. Los mercados de artesanía <sami>, como los festivales de música <étnica> que pueblan el paisaje social de [Sápmi] sobre todo en verano, son espacios de posibilidades vinculares análogos a los que he presentado en el árbol de parientes de Kristine, pero completamente desprovistos, *a priori*, de la forma vincular —mucho más selectiva— característica del parentesco. Es decir, esos mercados son entornos donde la personas puede hacer *nuevos* conocidos, como se establecen nuevos contactos, por ejemplo, en un congreso científico.

Esos "conocidos" nunca llevarán a Rita a establecer vínculos tan densos como los que de hecho mantienen los parientes entre sí —es decir, los parientes que mantienen relaciones significativas para propósitos prácticos; pero presentan, sobre estos, la ventaja de favorecer una opcionalidad mucho mayor así como una mayor amplitud potencial, al no verse inicialmente limitados por las clausuras y fidelidades propias del espacio del parentesco.

Podemos comprender ahora de un modo más preciso la sustancia de las elaboraciones discursivas del ethnos <sami> que en "*Discursive elaborations...*" clasifiqué como [Elaboraciones de Tipo 1](#); y que se contienen en el siguiente pasaje:

Si prestamos atención a la experiencia cotidiana de la gente en [Guovdageaidnu], las elaboraciones discursivas del ethnos "sami" descansan sobre la imbricación de dos redes básicas. Por una parte, la red de relaciones translocales significativas de amistad se encuentra anclada,

en parte, en las más íntimas relaciones de parentesco. Por otra parte, la red de burcocracias universalistas se encuentra anclada, en parte, en las trayectorias biográficas (Díaz de Rada 2015a:478).

Como militante de la Asociación de los Samis de Guovdageaidnu (*Guovdageainnu Sámiid Searvi*), Kristine me sugirió un matiz adicional. Aunque las redes interlocales de amistad establecen un campo de posibilidades para dotar de cuerpo social al ethnos imaginado, no son suficientes para concretarlo como tal ethnos en un sentido *etnopolítico*. El universalismo etnopolítico, como cualquier otra forma de ecumenismo basada en el modelo de una toma de conciencia y de una adhesión sentimental, exige una depuración —al menos programática, y frecuentemente idealizada en la práctica— de cualquier dimensión vincular que no sea la que se orienta exclusivamente a la causa de la acción etnopolítica. El paradigma de este higienismo vincular para cualquier asociación humana de esta naturaleza se encuentra en las palabras que Jesús de Nazaret dirigió a sus discípulos como criterio esencial de reclutamiento:

Y aconteció que yendo ellos, uno le dijo en el camino: Señor, te seguiré donde quiera que fueres. Y le dijo Jesús: Las zorras tienen cuevas, y las aves de los cielos nidos; mas el Hijo del hombre no tiene dónde recline la cabeza. Y dijo a otro: Sígueme. Y él dijo: Señor, déjame que primero vaya y entierre a mi padre. Y Jesús le dijo: Deja los muertos que entierren a sus muertos; y tú, ve y anuncia el reino de Dios. Y entonces también dijo otro: Te seguiré, Señor; mas déjame que me despida primero de los que están en mi casa. Y Jesús le dijo: Niguno que poniendo su mano al arado mira atrás, es apto para el reino de Dios (Lucas 9: 57-62, en De Reina y De Valera 1602:79-80).

Una *fe* entendida bajo este paradigma (cf. Burridge 1991) exige el más extenso universalismo y el más intenso individualismo (Dumont 1987a), depurado de todo vínculo concreto imaginable. Se trata desde luego de una misión que exige una conquista plena de la subjetividad que —por inalcanzable en la práctica— tensiona toda forma empírica de universalismo hasta convertirlo realmente en un universalismo necesariamente acotado y concretado, es decir encarnado y localizado de algún modo; más aún cuando la

causa en cuestión opera no ya sobre la humanidad concebida como una ecúmene absoluta, planetaria e incluso supraplanetaria, y más allá, sobre todo lo creado; sino sobre un constituyente imaginado desde concretas premisas basadas en intereses morales *de parte*.

Atendiendo a esos principios de compromiso y adhesión, Kristine se mostró insatisfecha con la lógica de vinculación en las asociaciones <amis> amparadas por la NSR, y especialmente cuando se trataba de asociaciones de <jóvenes>. Esas personas podían llegar a basar sus motivos asociativos simplemente en la amistad y no tanto en las causas etnopolíticas, llegando a convertirse en simples "asociaciones de amigos" ("*skihpariid searvvit*"). Esas personas "no intentan conseguir afiliados en el sentido extenso [que necesitamos]".

Este esquema de razonamiento es importante porque expresa un camino fundamental de conversión para la constitución de una comunidad etnopolítica imaginada: la que va de las incorporaciones universalistas en un ethnos prototipológico (Díaz de Rada 2015a:475ss.) a la subordinación de los vínculos y las experiencias personales al ethnos universalista (*Ibid.*:480ss.).

La institución escolar es un medio relevante de producción de desplazamientos hacia nuevos horizontes vinculares. Incluso cuando se asiste a una escuela situada en la propia localidad, como es hoy el caso generalizado en la primera infancia, la institución ya presenta una evidente configuración universalista, si se la compara con la de los parientes <más cercanos> (Díaz de Rada 2007b). Esa propiedad se ve intensificada conforme el agente avanza hacia los tramos posteriores del sistema escolar hasta llegar a las escuelas superiores o la universidad. La relativa condición periférica de estos enclaves del Ártico en relación con los centros universitarios en [Noruega] incrementa la necesidad de los desplazamientos, y —lo que es quizá más importante— la intensidad de los contrastes con los entornos sociales de las pequeñas localidades de procedencia<sup>147</sup>. Las mujeres se incorporan a esos estudios superiores en un número muy superior a los varones en estas sociedades identificadas

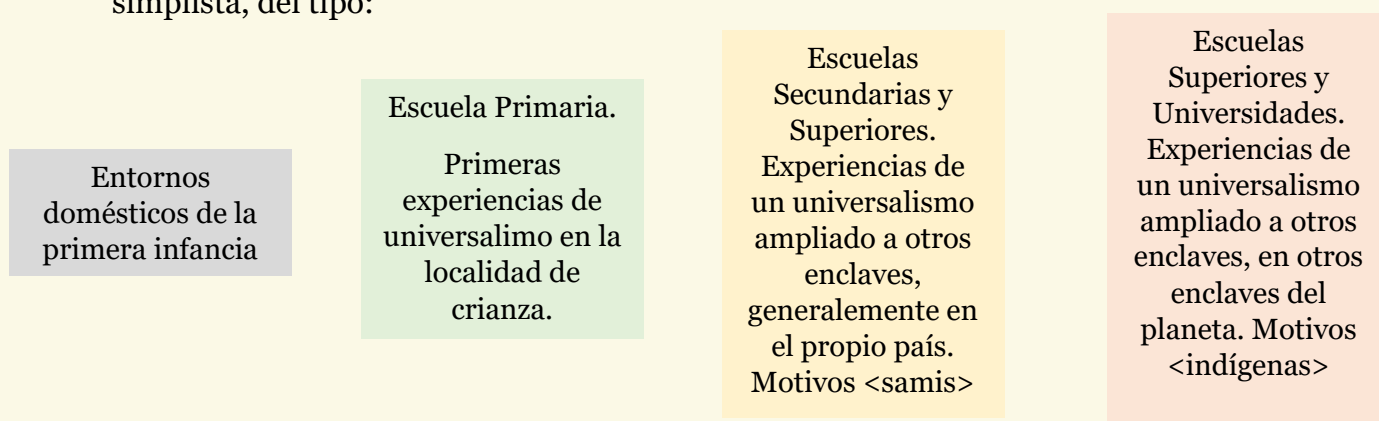
---

<sup>147</sup> De nuevo en este caso, se trata de una cuestión de grado. En los países del norte de [Europa], y desde luego en [Noruega], el desplazamiento a una localidad diferente de aquella en la que uno se ha criado para cursar estudios superiores es una práctica habitual.

<samis>. Muchas de ellas retornan después. Y en ese ir y venir —descrito por Kristine como un deseo de "reunir experiencias" ("čoaŋgit vásáhusaid")— van configurando un territorio vincular que se extiende "miehtá sámis" y que después, al retornar, se centra en los núcleos de nacimiento y crianza. Ello implica una nueva conversión, una nueva transformación de lo local vivido, en el que se imbrican de forma indisoluble los vínculos con parientes y amigos generados en las primeras fases de la vida, con los que se forman en los entornos escolares y sus ramificaciones.

La formación de esta disposición vincular universalista —generada a través de la experiencia concreta— no tiene realmente límites geográficos, y se expresa en las prácticas y los deseos subjetivos de movilidad. En estas circunstancias, las encarnaciones universalistas del ethnos <sami> toman el camino de una articulación con formas aún más expansivas, muy cercanas ya —en el campo concreto que me ocupa en esta monografía— a esa imagen planetaria, vehiculada a través de los motivos indigenistas: **un ethnos plenamente universalista** (Díaz de Rada 2015a:482ss.).  
666

Es preciso advertir que estos discursos del ethnos no siguen necesariamente una sucesión temporal a lo largo de la vida concreta de las personas. En cada agente concreto se articulan de forma diferencial según sus propias aspiraciones, sus propios planes vitales, sus recursos, sus oportunidades y condiciones vitales; es decir, se articulan en la construcción *orgánica* de cada temporalidad personal (Wagner 1998:81-95), íntimamente encastrada en sus relatos de identificaciones (Shotter y Gergen 1989). No se trata de una progresión a lo largo del ciclo vital, estandarizada y simplista, del tipo:



Línea del Tiempo

Un niño pequeño puede viajar ya con sus padres a Nueva Zelanda o Australia en unas vacaciones de verano, o acompañar a una tía que trabaja para una ONG en Guatemala; e incluso puede verse incorporado a un ambiente libresco, que —en el espacio doméstico— le facilita imágenes de <los indios> (Díaz de Rada 2015b:440). O puede ser invitado por sus padres a ver excepcionalmente un programa televisión en horas avanzadas, debido al relato que contendrá relativo a <los samis> y que será comentado sobre la marcha en esa habitación de su casa.

Las vidas se construyen de ese modo como tejidos de experiencias de universalismo con una complejísima segmentación, o mejor dicho, articulación de socialidades, y —en este caso— entornos e imágenes etnopolíticas.

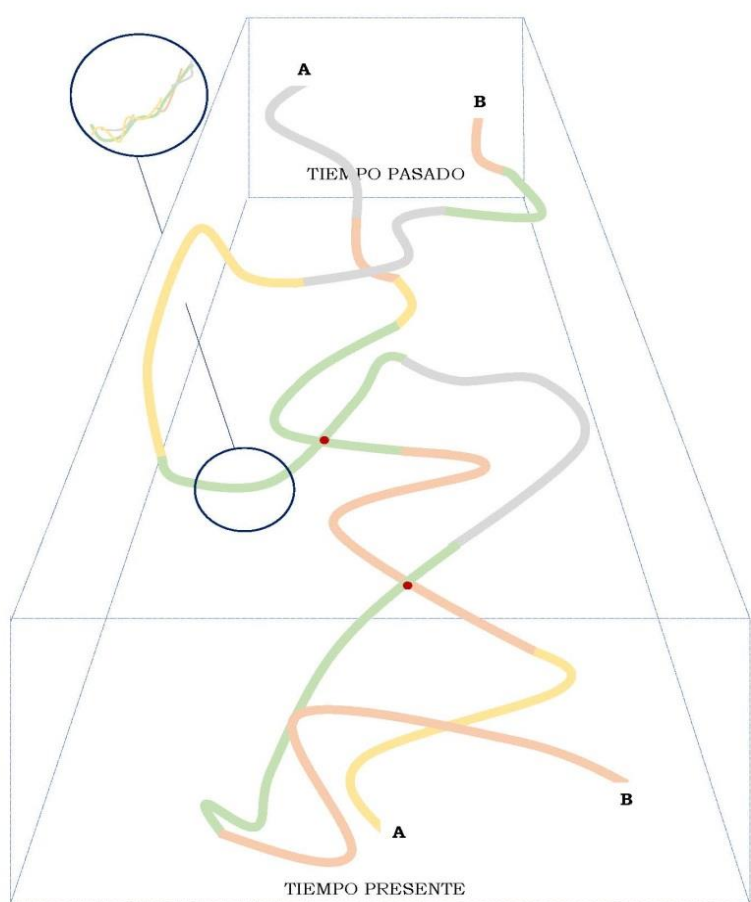
En la página siguiente presento un esbozo de lo que tengo ahora en la cabeza. En la imagen, cada letra mayúscula representa a una persona, y cada uno de los cuatro colores a uno de los tipos de *experiencia* mencionados en las cajas de la figura anterior. Podemos ahora imaginar —sobre la base de ese modelo— que cualquier campo social se configura como una densa madeja de esa clase de líneas (agentes), en la que los motivos étnicos y etnopolíticos se transforman contextualmente, desaparecen en una de sus formas y vuelven a reaparecer en otra, rearticulados a su vez con otros motivos no necesariamente étnicos de interpretación de la experiencia.

Vidas cruzadas, cada una de ellas más o menos multicolor; pero muchas de ellas, construidas en nuestro presente histórico sobre la pauta relatada aquí por Rita:

[Ahora] deseo estar en Guovdageaidnu porque voy a la *Állaskuvla*; siempre deseo elegir un camino algo diverso de aquel por el que he pasado antes. Un poco, lo veo como... "en este lugar no he estado antes... Oh... Y aquí hay algo que..." [Ríe]; pero aparte de Guovdageaidnu he estado en muchos otros lugares... en África; he estado en Rusia... eh... ahí, en el Cabo de Kola y en Karelia; por supuesto, en Noruega he viajado hacia el sur y hacia el norte; y también en Suecia... En Suecia y Noruega también he estado trabajando. Suelo hacer mucho autostop, así que si veo una de esas pequeñas localidades [paro ahí]. También por Dinamarca me he movido



mucho, mayormente en tren, aunque también allí he hecho autostop. He estado en la Islas Faroe y en Islandia; en Islandia estuvimos dos semanas. He estado en España y en Inglaterra... si quieres que te hable de ello... También he estado en Alemania. Suelo... Si voy en avión a algún otro sitio y tengo que hacer una escala... a veces tengo que esperar diez horas... entonces suelo ir a la ciudad [...] He estado en Portugal [...]. Y en Creta y en Marruecos... y... allí en Sudáfrica... Perú... y el sur de Australia [...] Pero



**Esta imagen** es un modelo hipotético de dos discursos vitales de las personas A y B. El prisma en el que se incluyen es un campo social, y los discursos van desde el fondo del prisma (en un tiempo pasado) hasta la parte frontal (en un tiempo presente). Los puntos rojos son coincidencias de ambas personas en algún escenario concreto de sus vidas. Los colores representan cada uno de los tipos de experiencia mencionados en las cajas de la figura anterior. Para facilitar la comprensión he usado la denominación tiempo, aunque en la práctica se trata de temporalidades orgánicas relevantes en la biografías de esas personas (Wagner 1998:81-95, Munn 1992). Aunque las limitaciones de la representación obligan a situar esas temporalidades en una progresión regular (dentro de un prisma regular), se trata en realidad de temporalidades heteróneas; y debe entenderse que el modelo no prefigura ninguna propiedad acerca de ellas. Puede tratarse de un adulto y de un niño, sus duraciones interpretadas pueden ser diversas, y el trayecto que va del fondo de la figura a la parte frontal (tal como lo mediría un reloj) puede ser amplio o relativamente más reducido, incluso para cada uno de los dos casos.

La interpretación de estos discursos como trayectorias lineales y unitarias es equívoca. Contempladas en detalle —como se representa en el contenido del círculo— se trata en realidad de composiciones emergentes de múltiples entornos de socialización (Lahire 2004; Pazos, en preparación), tal vez con alguno de ellos como entorno dominante, pero en modo alguno exclusivo. La heterogeneidad de temporalidades que he indicado para cada discurso vital se aplica igualmente a cada momento de esos discursos, cuando se los considera con mayor detalle (véanse los diagramas vitales en Díaz de Rada 1996, por ejemplo, p. 125). La intención argumental de esta imagen es la misma que la de [la figura 673](#) en la pieza de esta monografía "Discursive elaborations..." (Díaz de Rada 2015a).

realmente, cuando se piensa en esto... seguro que tú también has visto que Sápmi es muy... una zona muy internacional... que aquí uno se encuentra con gente de cualquier parte... que... realmente no es necesario irse tan lejos, que igualmente aquí se obtiene esa clase de visión amplia [...] con... con sólo tener una misma los ojos abiertos [Rie]...

Cuando me hizo este relato, Rita tenía veintidós años. Su experiencia de movilidad no era especialmente intensa, comparada con la de otras personas de su edad —fundamentalmente muchachas— a las que tuve oportunidad de conocer; o con la de personas mayores que ella durante las últimas décadas. Esa experiencia era análoga cuando se trataba de muchachos con carreras escolares, tanto más cuanto más lejos habían llegado en el currículo.

Existen otros múltiples caminos para la encarnación orgánica del ethnos universalista. Uno de ellos —muy frecuente en las narrativas étnicas y etnopolíticas— afecta de forma especialmente intensa a esa construcción, no ya tanto como comunidad imaginada en extensión espacial, sino como comunidad imaginada en duración temporal. Este discurso del ethnos encarnado en las vidas concretas es crucial, en la medida en que toda etnopolítica alcanza expresión práctica por referencia a un *anudamiento* entre las biografías personales y las historias colectivas: la etnopolítica es subsidiaria de la historización, porque es, ante todo, un discurso de orígenes. El colectivo de una historia colectiva ha de ser convertido en cuerpo social imaginado en duración y continuidad temporal; es decir, ha de ser temporalizado a lo largo de generaciones. Y, así construido, alcanza tanta más fuerza poética —tanta más relevancia y eficacia práctica como creación humana— cuanto más profunda y prolongada en la temporalidad es la historia de su entificación, es decir, la historia de su existencia como objeto del mundo. En el campo que me ocupa aquí, tenemos un ejemplo de este tipo de proceso —quizás es el más señalado y dramático— en la memoria de los luctuosos sucesos acaecidos en torno al levantamiento de 1852, cuando un grupo de personas de [Guovdageaidnu] asesinó al alguacil y a un comerciante, y torturó al pastor de la Iglesia Luterana. La respuesta de las autoridades estatales fue contundente. Cinco de los detenidos fueron condenados a muerte. La pena les fue conmutada a tres de ellos, que fueron finalmente condenados a cumplir cadena perpetua en trabajos forzados, junto con otros ocho ajusticiados. Otras quince personas recibieron

condenas de cárcel menos severas. Los dos condenados a muerte en firme fueron decapitados en [Alta] el 14 de octubre de 1854 (Kristiansen 2018, fecha de consulta)<sup>148</sup>.

Tal vez todo esto podría haber quedado como una negra historia del pasado, si no fuera por lo que sucedió después. Una vez enterrados los cuerpos de los decapitados en el exterior de la tierra sagrada del cementerio eclesiástico de [Gáivuotna (Nor.: Kåfjord)], el Gobierno decidió enviar sus cabezas al Instituto Anatómico de la Universidad de [Oslo], con el objeto de investigar las propiedades frenológicas de los cráneos en un momento en el que las doctrinas racialistas en boga se fundieron con las políticas de norueguización. Los familiares descendientes de los decapitados sufrieron durante más de catorce décadas la memoria dolorosa de esa arbitraria decisión, que fue convirtiéndose con el tiempo en un emblema de los agravios discriminatorios hacia <los samis> que puntúan aquí y allá la experiencia de las personas también hoy en día. Algunos de esos agravios han venido siendo tácitos, sordos, cotidianos, y por tanto muy difíciles de determinar analíticamente en la vaguedad del estigma y de las tramas de la violencia simbólica (cf. Josefesen 2006, cf. Abu-Lughod 1986, Goffman 1970); otros han sido incorporados a las rutinas oficiales, encastrados en ellas como formas de discriminación estructural (Johnsen 1997).

131 años después de las decapitaciones, en 1985, un descendiente de uno de los ejecutados —Nils Somby— solicitó al Instituto Anatómico el cráneo de su antepasado; pero el Instituto se negó a devolverlo. El relato de esta injuria y su desarrollo posterior han sido narrados en la película de Paul-Anders Simma *Give Us Our Skeletons* (2000). Con la intervención del Parlamento Sami, los cráneos fueron finalmente devueltos a los descendientes en 1997, y enterrados en el lugar donde lo habían sido sus cuerpos 143 años antes.

Cuando hablé con Marie en el año 2004, pude intuir que la continuidad de ese drama en las vidas concretas de las personas se encontraba aún de algún modo presente, como una encarnación más del ethnos en el dolor subjetivo, a pesar de la tardía restitución estatal. Anudadas con las tematizaciones

---

<sup>148</sup> El drama ha sido llevado a la gran pantalla por el cineasta Nils Gaup (2008) con un relato de antecedentes adaptado a la dramaturgia.

específicamente etnopolíticas que esos sucesos han experimentado en la historia universalista del ethnos imaginado, las siguientes palabras muestran otra forma de sensibilidad bien concreta, un dolor concretamente socializado en los entornos inmediatos y orgánicos de la vida cotidiana.

Fue tan duro... dos personas fueron decapitadas, y muchas otras enviadas a prisión, donde murieron, y desde donde [sus cuerpos] nunca retornaron. Esas personas [es decir, sus familias] tuvieron que pagar enormes sumas... Eh... Está claro que [lo que pasó]... Yo creo que marcó negativamente mucho a la sociedad que aquí había por entonces. [...] Pero esto también se ha convertido en un asunto muy sensible... No ha sido fácil... Hubo algunas familias... ¿no es así? ...a las que todo esto quedo asociado, como le ha pasado a mi propia familia; y no ha sido tan fácil hablar de esto porque fue... porque se ha convertido también en un asunto duro, y de alguna manera estas familias y estos descendientes fueron también sentenciados.

La articulación entre los cursos de la biografía y los cursos de una historia relativamente común de vicisitudes (Carrithers 2009a) genera —en relación con los múltiples agentes que viven su vida— la clase de encarnaciones etnopolíticas del ethnos universalista en la experiencia local que, en "*Discursive Elaborations of Saami Ethnos*", clasifiqué como **elaboraciones discursivas de tipo 2**.<sup>661</sup> A través de esta elaboraciones, las personas construyen una pertenencia concretada en experiencia que impide contemplar el ethnos como un mero arbitrario sin anclaje orgánico. Por el contrario, el ethnos opera como una figuración de la experiencia vivida en la medida en que se anuda convencionalmente, de forma decisiva, a la trama de las identificaciones, y —lo que es más importante— de las afecciones que emergen subjetivamente en las crisis de identificación. Estas crisis han sido ampliamente tematizadas para el caso de las <sociedades de la costa>, en cuyo curso histórico han sido bien evidentes los efectos de una norueguización muy explícita con sus dimensiones de estigmatización (cf., por ejemplo, Eidheim 1990a, Gaski 2000). Tales tematizaciones han producido, en el plano analítico, un dualismo que sólo puede ser tomado a título orientativo entre <la costa> y <el interior>, pero que, como he señalado al principio de esta Pieza, se disuelve al considerar los delicados materiales etnográficos.

Kristine me explicó muy bien uno de estos procesos en su caso. Anders, su marido, se había adherido recientemente al programa estatal de reconversión

laboral denominado *Nuppástuhttin Prográmma*. Se había criado en la actividad del reno, pero la caída de la rentabilidad en su empleo le llevó a buscar alternativas laborales acogiéndose a ese instrumento de reconversión. Como en muchos otros casos esa decisión no fue fácil. El gobierno de [Noruega] había activado el programa en 1993.

El objetivo del régimen de reconversión es crear las condiciones para un [desarrollo sostenible](#) ecológico y económico de la actividad del reno en Finnmark, <sup>833</sup> a través de la reducción del número de cabezas y del número de trabajadores. La asignación económica para la reconversión contribuirá a que quienes voluntariamente abandonen la actividad obtengan condiciones económicas razonables durante el período de reconversión. El requisito es que las personas menores de cincuenta años se procuren otra ocupación durante el período de reconversión. Para los trabajadores mayores de cincuenta años no se ha planteado tal requisito (Arbeids- og Sosialdepartementet 1996).

La higiénica retórica del discurso administrativo está inhabilitada para contemplar el entorno sentimental, socioafectivo, que por fuerza se implica en esa palabra: "voluntariamente". En el caso de Anders —como en la mayor parte de los casos— no se trató de una "voluntariedad" pura o ideal, sino de una voluntariedad forzada en gran medida por las circunstancias, un penoso proceso de abandono de una actividad a la que había venido dedicando toda su vida. La política pública del Programa de Reconversión, encaminada a producir un efecto estadístico basado en un cálculo de rendimientos económicos puramente formal, es interpretada en [Guovdageaidnu] y en otras localidades a las que se aplicó el Programa como una nueva estrategia ministerial<sup>149</sup> orientada no sólo a la reducción de cabezas de ganado y de trabajadores, sino también —y tanto más intensamente cuanto más etnista deviene el enfoque de la cuestión— a [la reducción de un modo de vida](#). <sup>1045</sup>

Así se entrelazaba, de forma inseparable, el etnismo de Kristine con la concreta experiencia que compartió con su marido:

<sup>149</sup> Para un contexto más amplio de las políticas públicas del reno susceptibles de ser interpretadas de este modo, ver, por ejemplo, el caso del [Convenio para la Actividad del Reno](#). <sup>754</sup>

Punto de  
retorno a la  
mención del  
Programa  
de Recon-  
versión  
<sup>768</sup>

Atención: Este  
vínculo  
conduce a la  
pieza El alegato  
de Karen  
Marie..., y su  
punto de  
retorno está al  
final de la pieza

*Kristine.*— [...] porque el reno... para las personas que se han criado ahí no se trata solamente de un oficio o de un trabajo; sino que... está atado (*čatnon*)... esa persona está completamente atada... toda su identidad está atada al hecho de que es un trabajador del reno (*boazodoalli*); y entonces, claro, de ello deriva un poco... ¿cómo suele decirse? una crisis de identidad [dicho aquí en Noruego: *identitetskrise*].

[...]

*Ángel.*— ...que no se trata sólo de un problema laboral, no sólo es un problema técnico...

*Kristine.*— ...técnico, ¡Así es! Entonces ya no se trata de un trabajo, sino que también es más profundo, se trata de un problema personal [...]; no es sólo 'ya no tengo trabajo' lo que descubre [esa persona], sino que realmente... debe descubrir de nuevo quién es de forma general, qué clase de persona es.

Forma sensible incorporada en las concretas disposiciones subjetivas, el ethnos discurre aquí como memoria en estado práctico, incluso cuando no es necesario recurrir para la interpretación a un etnismo militante —como es el caso de Rita, perteniente a la NSR—. Acaso ni siquiera sea necesario recurrir —en nuestro discurso analítico— al concepto de *habitus*, la versión o contrapartida subjetiva de una estructura objetiva que sólo se encuentra —en forma de sistema relativamente unitario e integrado— en la textualización del analista (De Certeau 1988:61ss, Lahire 2004, cf. Bourdieu 1991).

### **Habitus y disposiciones**

Las críticas de Michel De Certeau (1988) y de Bernard Lahire (2004) a la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu son, de entre las que conozco, las mejor fundamentadas. Para una versión —a mi juicio menos elaborada— que toma por objeto específico a la etnicidad, véase el debate entre Yelvington y Bentley (Bentley 1987, Yelvington 1991, Bentley 1991). Debido a sus inevitables tintes reproductivistas, la noción de *habitus* ha venido siendo objeto de constantes críticas, de un modo preciso (Hennion 1995, 2007, 2010; Farnell 2000) o más general (Willis 2006). Desde mi punto de vista, todas estas críticas favorecen una

atenta reflexividad a las opacidades del concepto generadas aquí y allá por la propia retórica de Bourdieu, y por tanto a su naturaleza misteriosa que hace a los agentes subsidiarios de un desencriptado analítico con aromas estructuralistas. Sin embargo, dejan intacto el problema fundamental al que apunta el concepto en el análisis de Bourdieu: la formación biográfica de disposiciones a la acción que, en los humanos (y no sólo) es manifiestamente documentable más allá de la poiesis instantánea en el momento de su producción. Además, esas críticas pasan por alto un hecho fundamental. En la obra de Bourdieu, el *habitus* siempre ha sido un concepto *tensional* entre la dimensión reproductiva de la disposición y la dimensión poiética de su existencia *en estado práctico*, como muy bien supo apreciar Johannes Fabian al recordar la crítica de Bourdieu a toda forma de llano objetivismo (Fabian 1983:141), por ejemplo en Bourdieu 1991:92, 107. Y como el propio Bourdieu declaró de forma bien expresa precisamente en uno de los pasajes más señaladamente reproductivistas de su obra: "[El *habitus*] engendra, *fuera de cualquier tipo de determinación mecanicista*, el conjunto de "elecciones" constitutivas de *estilos de vida* enclasados y enclasantes que obtienen su sentido, es decir, su valor, de su posición en un sistema de relaciones y correlaciones" (Bourdieu 1988a:174 (la primera cursiva es mía)); y, para aclarar cómo ha de operar en esa reflexión el concepto de clase, la siguiente nota a ese pasaje: "La teoría económica, que trata a los agentes sociales como actores intercambiables, omite, paradójicamente, tomar en cuenta las condiciones económicas de posibilidad de las disposiciones económicas y, con ello, se incapacita para justificar realmente los sistemas de preferencias que definen unas utilidades subjetivas incomparables e independientes" (*Ibid.*). Ciertamente, es criticable la frecuente personificación que Bourdieu hace del concepto de *habitus*; por ejemplo en el texto anteriormente citado: "[El *habitus*] engendra...". Pero el supuesto reproductivismo del enfoque de Bourdieu sólo puede ser adecuadamente ponderado a la luz de su crítica de la noción de *regla*, y a la luz de su noción de *campo social*. Entonces se ve con mucha mayor claridad la neta posición agencial —pero no por ello ingenuamente poiética— del enfoque de Pierre Bourdieu (cf. por ejemplo, entre muchas otras posibilidades, Bourdieu 1991:267-322, 1988c:68-69; y muy especialmente 1988d).

Con todo, las tensiones —y muy a menudo también contradicciones— motivadas por la noción de *habitus* en la obra Bourdieu son también evidentes. Como ha puesto de relieve Álvaro Pazos, el problema radica en la comprensión *unitaria e integrada* del origen del

sujeto, a la que remite finalmente el concepto. Esa comprensión debe ser corregida a través de un énfasis disposicionalista (Pazos, en preparación; Lahire 2004) y un decidido intento de interpretación de las prácticas en su genuino estado práctico (De Certeau 1988). Las disposiciones a la práctica que los agentes ponen en juego en el ejercicio de sus prácticas no forman una gramática unitaria o integrada, sino que proceden de y se aplican a entornos múltiples de socialización, de formas bien concretas, sin seguir una lógica necesariamente coherente, y sin que podamos presumir de ninguna manera su transferibilidad automática de unos entornos a otros (Pazos, en preparación).

Esa memoria en estado práctico, de la que voy a tratar en el siguiente ejemplo es una *memoria vincular*, relacional, o, como indica De Certeau en el siguiente pasaje, una memoria regulada en las prácticas de alteración.

La memoria práctica se encuentra regulada por la actividad múltiple de la *alteración*<sup>150</sup>. No meramente porque se constituye sólo al ser marcada por los encuentros externos y al acumular los blasones<sup>151</sup> y tatuajes sucesivos inscritos por lo otro; sino también porque tales inscripciones invisibles son 'recordadas'<sup>152</sup> a la luz del día sólo a través de las nuevas circunstancias. La manera en que son recordadas se corresponde con aquello en lo que fueron inscritas. Quizás la memoria no sea más que este 'recuerdo' o llamada por parte de lo otro, dejando su marca como una especie de sobrecarga sobre un cuerpo que siempre ha venido siendo alterado sin saberlo. Tal vez esta escritura originaria y secreta 'emerja' poco a poco, justo allí donde la alcanza la memoria: en todo caso, la memoria es ejercida por las circunstancias, exactamente como

<sup>150</sup> Tanto en la versión en Inglés con traducción de Steven Rendall revisada por De Certeau (De Certeau 1988:87), como en la versión original en Francés (De Certeau 1984:132) aparece aquí la palabra "*alteration*", "*altération*". Esta palabra ha de sonar tan rara en Inglés o Francés como suena en Español, sin embargo expresa muy bien el mensaje del autor. De Certeau está tratando aquí de prácticas *en estado práctico*, es decir, en su más pura ejecución materializada en el instante de la práctica. Como cualquier otra cosa del mundo, las prácticas así consideradas son *alteradas* al verse *afectadas* por las relaciones prácticas con las otras cosas: se ven alteradas al entrar en relación inmediata con lo otro, lo alterno que se presenta en el instante de la práctica al agente y se inscribe, paso a paso, en sus acomodaciones agenciales.

<sup>151</sup> *blazons*, *blasons*, aquí en el sentido de *huella* o *registro*.

<sup>152</sup> *recalled*, *rappélees*, en el sentido de *volver a hacerse presentes* como consecuencia de un recordatorio.

Puntos de  
retorno a:

El *gákti* y las  
ropas  
327

Una  
cronología...  
723

Punto de  
retorno a la  
mención de  
los agentes  
alterados en  
esta misma  
pieza  
609



un piano es tocado por un músico y la música emerge de él cuando sus teclas son tocadas por sus manos (De Certeau 1984:132, 1988:87<sup>153</sup>).

Esta memoria emergente de un cuerpo afectado y afectable a cada paso al entrar en relación con las otras cosas del mundo —también las personas—, es decir, al ser tocado por las cosas, puede intuirse en el siguiente relato de Rita, aunque con la inevitable pobreza que conlleva su expresión verbalizada, y por tanto también evocatoria de unas prácticas vinculares de las que no obtuve impresión en su genuino estado práctico. En el relato se encarna el ethnos <indígena> en contigüidad directa con una reconstrucción de los motivos biográficos que —según Rita— fundamentarían su deseo de practicar las artesanías <samis> (*duojit*).

### ***Duodji***

*Duddjot* es el verbo correspondiente al sustantivo *duodji* (Pl. *duojit*) que suele traducirse del Sami como *artesanía*. Tanto para *duddjot* como para *duodji*, la extensión semántica es mucho más amplia que la que evoca *artesanía* o sus equivalentes en otras lenguas europeas. *Duddjot* es —en el sentido más general que pueda imaginarse— *hacer con las manos*. *Duodji* debe entenderse por tanto en el sentido que se contiene en el *Diccionario* de la Real Academia Española como *obra de manos*, "la que se ejecuta interviniendo principalmente el trabajo manual", y también, la "labor que tiene que hacer un artesano". *Duddjot* se aplica para toda clase de trabajos que implican esa forma de acción, sin intervención de maquinaria o con la justa, y generalmente con productos considerados <naturales>, desde el calzado que se cose hasta el trineo; desde las plantillas para colocar en el interior del calzado hasta los cuchillos con mango de hueso de reno, el levantamiento de la tienda del trashumante (*lávvu*) o la construcción de una casa; y puede derivar su significado hacia un uso más figurativo, para trabajos como escribir —incluyendo la acción de pensar reflexivamente— cuando se quiere destacar la condición laboriosa, delicada, y difícilmente sometible a tiempos fijos, también como en Español utilizamos a veces la palabra *artesanal*. En su acepción genérica, *duodji* puede designar a cualquier producto hecho de ese modo, pero es también una palabra con una fuerte connotación étnica en la mayor parte de los contextos de uso —a menudo marcada con el adjetivo etnonímico <*sámi duodji*>. En esta acepción, la palabra implica a los saberes tradicionales (*arbevirolaš dieđut*) como competencias tradicionales <samis> (<*rbevirolaš máhtut*>) obtenidas exclusivamente en estado práctico. *Duodji* contrasta en Sami con cualquier producto del trabajo elaborado de forma mecanizada, y muy particularmente los que se realizan en serie. Por ello, nada se encuentra más lejos del *duodji*, que el *souvenir* industrial; aunque muy a menudo *duojit* y *souvenirs* comparten mesa en los tendere-

---

<sup>153</sup> Cito para este fragmento tanto el original como la versión en Inglés de Steven Rendall, por otra parte excelente, al haberme servido de ambas para esta traducción al Español.

tes que colocan, en los meses de verano, personas normalmente ataviadas con el tipismo del *gákti*, y que el conductor encuentra a los lados de las carreteras en las zonas del Ártico. En contextos análogos a éste, *Souvenir* y *duodji* forman un eje de sentido en torno a la cuestión de la <autenticidad> étnica de los productos.

Siempre he tenido algo entre las manos<sup>154</sup>. [...] Aunque mi madre [ha] estado trabajando durante largos días [...], igualmente [...] hemos encontrado el tiempo, cuando yo preguntaba algo para que me enseñase a coser (*duddjot*). Y también yo misma [...], he pasado muchas horas sola, con algo entre las manos, confeccionando cosas. Me doy cuenta de que mi madre también intentó que así fuera; de quien yo he oído [sobre el *duodji*]. Y me he encontrado con materiales, como la astilla de hueso (*sággî*) [...] y [me he dicho] 'quiero probar yo misma'. Y también en Ánar [Fin.: Inari], donde fui a la escuela... he escuchado 'vale, mañana aprenderemos a tejer', y yo nunca lo había hecho antes; pero me he atrevido y... '¿con qué vamos a tejer?' [...] Por las tardes lo intentaba yo sola... un poco ¿no? Siempre deseo empezar yo sola al principio, y después pregunto, cuando también sé ya lo que debo preguntar. [...] Y siempre, cuando veo *duojit*, los miro y [me pregunto] '¿cómo los ha hecho?' Y entonces debo ponerme a intentarlo por mí misma. [...] Mi madre no hacía demasiado *duodji*; [...] pero he estado muy interesada también en los *duojit* de los pueblos indígenas [...]. He visto, por ejemplo fotografías de los indios, he visto sus ropas y he pensado '¿cómo lo ha hecho?' [...] Y me he puesto a hacer la prenda. [...] Hemos tenido en casa muchos libros sobre indígenas. [...] Pero cuando se trata de personas concretas, entonces... creo que fue más en la guardería y en la escuela... donde he visto que se hacía *duodji*, que no ha sido tanto en casa. [...] Mamá es muy hábil, pero no tiene tiempo [...]. Es médica. [...] Mi padre es... Cuando se construye una casa, es de los que miran que todo vaya bien<sup>155</sup>, pero también es carpintero [...]. Y de esto viene que cuando era muy niña empezase ya a hacer *duojit* con madera. Estaba con mi padre... en una de esas casas y [...] los carpinteros, y ime gusta tanto el olor de la ma-

<sup>154</sup> En este pasaje de entrevista he omitido mis intervenciones, en todo caso muy puntuales, para facilitar la fluidez en el relato.

<sup>155</sup> Se deduce que es aparejador.

Puntos de retorno a:	
El discurso del Presidente	262
La hermana de Ivar	473
Una cronología...	759
El alegato...	1057
El <i>gákti</i> y las ropas	301

dera! [...] La madera es uno de esos materiales hacia los que me inclino<sup>156</sup>... [Expresando placer:] Mmmm [...] Tengo que decir además que mi abuela paterna solía hacer *duodji* [...] Voy allí en verano [...] y allí intento muchas veces yo sola... pero por supuesto he mirado cuando la abuela hace *duodji* y teje con el telar hacia abajo... iera tan divertido asomar la nariz y mirar a hurtadillas<sup>157</sup> cómo esas piernas iban y venían, y cómo se movía el hilado todo el rato de acá para allá!

La inclinación hacia materiales y movimientos, la curiosidad hacia las formas de hacer, la actividad de la mirada, la escucha, el olfato; el recuerdo de aquellos a quienes miraba y escuchaba... todo ello concurre en la sobredeterminación de la pasión de Rita —convocada por esas prácticas y por esas piezas. Todo ello concurre en la formación de un gusto que la afecta sensorialmente, la conmueve; un gusto en el que se muestra entretejido el ethnos <indígena>, que se *presenta* ante ella en los *duojit* y en esas figuras personales de la familia inmediata o en las fotografías librescas de su hogar.

Ese ethnos no es aquí, de ningún modo, un ethnos *etnista*, no se construye sobre la imagen de una autenticidad o pureza necesariamente tradicionalista, no demanda ningún motivo necesariamente etnopolítico; no es siquiera explícitamente referido a *un* pueblo. Tampoco se articula sobre el tipismo retóricamente dirigido a alguien que tal vez espera oír hablar de <las cosas de los samis>. Para la construcción de ese discurso tanto da una abuela que teje en el telar <típico> como una madre médica sin tiempo para coser, unas fotografías en un libro como unas piernas que divierten con su ritmo, el hueso del reno como la madera de la casa que supervisa un padre aparejador —incluso la piel del reno, emblema del tipismo <sami> es desterrada bajo el dominio implacable de la preferencia subjetiva. No se trata de una <tradición> en oposición a una <modernidad>, porque en realidad no hay tradición ni hay modernidad; ni hay unos <sámit> en oposición a unos <dáččat>. El ethnos aparece simplemente encastrado en el *duodji* y el *duddjot*, y es mencionado como de pasada en su

<sup>156</sup> No como la piel de reno, a la que —según dirá más adelante Rita— no está acostumbrada, y sobre la que declarará abiertamente su disgusto.

<sup>157</sup> La expresión que usa Rita es "...*mus lei nu somá guovlat*...". Esta forma tiene interés para la *afectación por lo otro* de la que habla De Certeau (*supra*) al expresarse en habitivo: "...*mus lei*...". Para una reflexión sobre la condición intermedia entre el aspecto activo y el aspecto pasivo de la acción en la expresión habitiva, véase Díaz de Rada 2013a:248ss.

imagen más universal: "pueblos indígenas" ["*eamiálbmogat*"]. El ethnos es aquí subsidiario de la inclinación o el gusto, como motivos fundamentales de sentido. Y sin embargo ahí está, discurriendo desde una fuente agencial que, afectable también desde luego por los medios de la escala pública —la etnopolítica intensamente etnista, la prensa, la museografía intencionadamente <sami>, o las producciones de los entornos jurídicos nacionales e internacionales— se encuentra en la práctica tan alejada de ellos como lo puede estar la acción en estado práctico que consiste en tejer un pañuelo de la acción que consiste en emitir un voto en el Parlamento Sami.

Es un ethnos en estado presentacional, y por tanto en gran medida inasequible a las representaciones desubjetivadas del discurso etnista (cf. Tambiah 1990:93ss.). La iconicidad libresca que convoca a la sensorialidad relativamente distante de una mirada lectora se entrelaza aquí con las iconicidades del *duodji* que convocan a una sensorialidad de lo inmediato o a una mirada "a hurtadillas", una mirada fisgona, un olfato.

Esta memoria es plenamente orgánica, al estar bajo el dictado de la experiencia que *se detiene* ante el objeto vincular que la afecta. Su tiempo no es representable en una genealogía —en realidad, no es propiamente representable de ningún modo, sino únicamente incoable de forma tropológica (Wagner 1986:86, Fernandez 2006b). Es el tiempo que concierne a lo que Roy Wagner ha denominado *epoch*, "[un tiempo que] que, como toma de conciencia figurativa, es siempre 'ahora'" (Wagner *Ibid.*), porque sólo existe ahora y sólo ahora puede organizarse como memoria, en el *punto de detención* (*εποχή*<sup>158</sup>) en torno al cual y desde el cual, eventualmente, la conciencia que lo experimenta puede llegar a narrar lo presumiblemente acaecido y lo que se cree que acaecerá.

Y así como, en el sentido específico que le confiere Wagner, "una época puede ser instantánea o puede ocupar eones" (*Ibid.*), así también el ethnos que es relativo a esa forma de tiempo es insensible a la medida; o,

<sup>158</sup> "*Epoch: Real and Unreal Time*" es el título del Capítulo 5 de *Symbols That Stand for Themselves* (Wagner 1986:81ss.). Wagner explica así el preciso sentido analítico en el que usa *epoch* en su texto: "Usaré [...] la palabra *época* [*epoch*] (procedente de una palabra del Griego que significa 'parada' o 'suspensión' [*εποχή*]); a menudo, esta palabra es usada en contraste con 'intervalo' de medida del tiempo. *Época* connota también 'coyuntura decisiva [*turning point*]', y de este modo se acomoda a la noción figurativa significada en 'tropo'" (*Ibid.*:85). Un uso adicional de *εποχή* como actitud de contención o detención contemplativa para evitar los impulsivos juicios sobre los sistemas religiosos de los otros desde la posición relativa del propio, en Tambiah 1990:3.

mejor dicho, la medida o la magnitud son propiedades irrelevantes para ese ethnos. Se extiende tanto a unos cuantos objetos entrañables —algunos libros, algunas fotografías, dos o tres personas, un telar— como a los millones de personas contenidas en la expresión "pueblos indígenas". La expresión del ethnos es —en este caso más que en ningún otro— una fuente inagotable de posibilidades para la encarnación concreta de una comunidad imaginada. En esa irrelevancia de la medida, el ethnos puede ser tropológicamente tematizado con una total flexibilidad argumental, conectando órdenes de realidad que parecen completamente heterogéneos a una lógica tecno-instrumental; del mismo modo que el tiempo esencialmente *narrativo* de la *εποχή* da cabida a temporalidades completamente heterogéneas en relación con el momento presente. Para esta memoria en estado práctico, plenamente orgánica y expresiva de una biografía vincular, es irrelevante la escala del ethnos así tematizado. Debido a su naturaleza intensamente cualitativa, es decir, orientada exclusivamente por la afectación subjetiva, y por tanto por el proceso de significado en que consiste la interpretación (cf., por ejemplo, Peirce 1958), la comunidad imaginada deviene independiente de las magnitudes que podrían ser predicadas desde un enfoque meramente demográfico o censal. Confrontada con este enfoque —característico de la expresividad de los documentos burocráticamente generados— esa construcción semiótica, el ethnos orgánico, muestra ciertamente sus relieves ficticios, poiéticos, figurativos; pero también —encastrado de ese modo en una concreta narrativa vincular— el ethnos cobra un sentido de lo real que el enfoque demográfico en ningún caso puede registrar.

Punto de retorno a la mención de *εποχή* en El ethnos en las formas... 630

### **Conciencia pública y concepto de *etnopolítica***

Por muy relevante que el ethnos sea para los agentes como forma subjetiva o intersubjetiva en sus mundos concretos, orgánicamente constituidos; por muy intensa que sea la experiencia *étnica* de un <nosotros> diacrítico definido por un pretendido origen común (cf. Levine 1999); nada hay en principio en esa figuración que conlleve un sentido específicamente *etnopolítico*, es decir, una organización política de la experiencia étnica. En su estado de incorporación orgánica, el ethnos es, en mi opinión, una variante más de etnocentrismo o sociocentrismo (cf. Le Vine y Campbell 1972).

Por *organización política* estoy entendiendo una acción política formalizada de algún modo, en el sentido que Max Weber dio a la noción de *formalización*, es decir, *existente a través del formalismo documental* (por ejemplo, Weber 1984:1060). Esta restricción del ámbito de la política parece inapropiada en un genuino tratamiento antropológico, pero sólo si practicamos dos reducciones innecesarias: (a) que el formalismo documental es un fenómeno propio de la <modernización> —como lo entendía precisamente Weber en el pasaje que acabo de citar de su *Economía y sociedad*; y (b) que el documento ha de ser forzosamente objetivado a través de la escritura *tendencialmente* verbal (cf. Goody 1990:92 y *pass.*). La primera reducción se desvanece en los textos del propio Max Weber, que prestó atención historiográfica tanto a las burocracias <antiguas> como a las <antiguas> religiones del libro.

La segunda reducción es mucho más difícil de disolver en nuestro sentido común, entre otras cosas porque en nuestra experiencia la palabra *documento* está conectada de un modo automático con la noción de *escritura verbal o numérica sobre papeles o soportes análogos*. Sin embargo, yo sostengo que un enfoque genuinamente antropológico y etnográfico ha de tomar en consideración que, aunque la palabra escrita o la numeración tendencialmente verbal son, sin duda, los más potentes medios de formalización, el formalismo documental es en gran medida independiente de esos medios considerados de forma exclusiva.

Como mis colegas arqueólogos entiendo por *documento* cualquier forma de objetivación de significados que alcanza, en cualquier tipo de soporte, una relativa permanencia (Díaz de Rada 2013a). Por ejemplo, son medios inequívocos de formalismo documental con una función claramente contractual los palitos contables que llevaban los trashumantes en sus relaciones comerciales con los [birkarlos](#)<sup>816</sup> —y hasta mucho después—, en los que el crédito y el débito en cabezas de ganado y otros bienes quedaban registrados por medio de pequeñas muescas (Bergman y Edlund 2016:64<sup>159</sup>); o el sistema de marcas

---

<sup>159</sup> Bergman y Edlund se hacen eco de la hipótesis de que la palabra *birkarl* podría proceder de la palabra del Finlandés *pirkka*, y ésta del Ruso *birka*, que designaba al palito contable (*Ibid.*:65-66). En ese mismo epígrafe refieren además un repertorio lexicográfico para designar estos útiles en

practicadas como cortes en las orejas del ganado, y que hoy en día se sigue utilizando en el Ártico Europeo y en muchos otros enclaves del planeta. Puede pensarse que estos medios de escritura y formalismo documental sólo son aptos para organizaciones políticas débilmente formalizadas. No es así, como indica Jack Goody al mencionar las posibles utilidades de la escritura en *quipus* en "los estados centralizados de la América precolombina" (Goody 1990:124).

En lo concerniente a mi uso de la expresión *organización política* como condición necesaria para una etnopolítica, el concepto crucial es, simplemente, *formalización documental* en su más amplia acepción. Es decir, que la etnopolítica no tiene por qué ser un fenómeno temporalizado como posterior a la experiencia étnica basada en socialidad orgánica. Mucho menos como un fenómeno necesariamente <moderno>, aunque todo apunta a que su sofisticación institucional se ha visto acelerada durante los últimos siglos, en los procesos de expansión planetaria de los estados de [Europa], y en el curso de su creciente relevancia como formas de dominación fuertemente centralizadas y abarcadoras (cf. Dumont 1987a, Braudel 1982:514ss., 1985b:277ss.).

En cada entorno particular, la organización política de la experiencia étnica —la etnopolítica— puede anteceder, ser coétanea o suceder a la experiencia étnica basada en socialidad orgánica; y también ambos discursos del ethnos pueden correr paralelos, converger o divergir. Todo esto puede suceder además, de forma diversa en las diversas zonas sociales aparentemente constituidas por un pretendido ethnos <común> y en los diversos períodos temporales (más cortos o más largos), durante los que cualquier expresión del ethnos deviene relevante. La complejidad de la articulación de estos discursos —si les prestamos la suficiente atención— es sencillamente abrumadora. Sin embargo, de esa complejidad difícilmente aprehensible con nuestros actuales recursos analíticos podemos extraer una clara lección que, al menos, puede servirnos para el camino futuro en el análisis de los procesos étnicos y etnopolíticos: la articulación de los discursos del ethnos es tan compleja porque sus fuentes agenciales son múltiples. Esta idea nos sitúa ya analíticamente lejos —lo más lejos posible, diría yo— de cualquier interpretación de la etnicidad como el producto de la ac-

---

Italiano, Francés, Sueco, Alemán y Griego (*Ibid.*), lo que da una idea —desde luego incompleta— de la extensión de esta forma de registro contable.

ción de naciones, pueblos o grupos compactos o unitarios con sus respectivas <identidades>. Pero —y esto es esencial en mi argumento—, una vez disueltas esas imágenes unitarias, la etnicidad sigue siendo un proceso vincular tan real en la socialidad empírica como cualquier otro. Es decir que —ya disueltas esas imágenes— tenemos todavía que comprender del mejor modo posible cómo es que el vínculo étnico, como objeto analítico de primera importancia en términos empíricos, llega a cobrar existencia y a operar entre los seres humanos. O, expresado en la formulación de Rogers Brubaker, cómo es que llega a existir y cómo opera una etnicidad sin grupos (Brubaker 2006).

Al decir que la única condición necesaria para la etnopolítica es la formalización documental en su más amplia acepción, quiero transmitir la idea de que la etnopolítica es un fenómeno de representación pública de las subjetividades; de manera que esa representación pública ha de tener alguna forma de objetivación estabilizada que la acredite intersubjetivamente, de un modo contractual o cooperativo (cf. Velasco *et al.* 2006). Es un problema empírico el determinar si otros fenómenos políticos, como el juego de los diferenciales de poder de construcción de lo real entre los muchachos que una noche salen a bailar, alcanzan alguna forma de formalización documental; pero, por comparación con esta posibilidad, la etnopolítica es *obligadamente* política formalizada, al tomar como condición de su existencia la figuración —y por tanto la representación— de una comunidad que sólo puede existir en un estado imaginado, de forma tal que esa comunidad desborda los límites de un constituyente social delimitado con precisión. Y, en la medida en que la representación nunca es indiferente a la conformación de lo representado como objeto real, la etnopolítica existe además como hecho performativo (Austin 1962, Searle 2012) a través del que literalmente se construyen parcialmente las subjetividades etnopolíticas que se pretende representar. La etnopolítica discurre por los caminos de la conciencia pública, es decir, una conciencia que es ejercitada y creada en el espacio público, por fuerza impreciso y cambiante, que ha de hacerse corresponder con el ethnos como comunidad imaginada, figurada, y por lo tanto *incoada*.

Las analogías y conexiones empíricas con las prácticas y representaciones del espacio religioso son aquí muy pertinentes; pero no porque haya que atribuir a los procesos etnopolíticos —incluidos los de un estado nacional ya

Punto de  
retorno a la  
mención del  
contexto  
etnopolítico  
de  
comunicación  
en Discursive  
elaborations...  
664



constituido— una <irracionalidad> comprendida llanamente, en términos absolutos; sino precisamente porque esas formas de racionalidad representativa son también, necesariamente, formas de racionalidad participativa en las que se constituye la figuración de un cuerpo místico solidarimente conformado también como cuerpo contractual (Cruces y Díaz de Rada 1996b, Tambiah 1990:160). La pretensión de que ambos cuerpos puedan llegar a ser empíricamente idénticos constituyendo un solo cuerpo unitario es, en realidad, una pura idealización que se encuentra en la raíz de los problemas de articulación integratoria del espacio étnico que experimentan todos los estados nacionales y todos los constituyentes etnopolíticos sin estado.

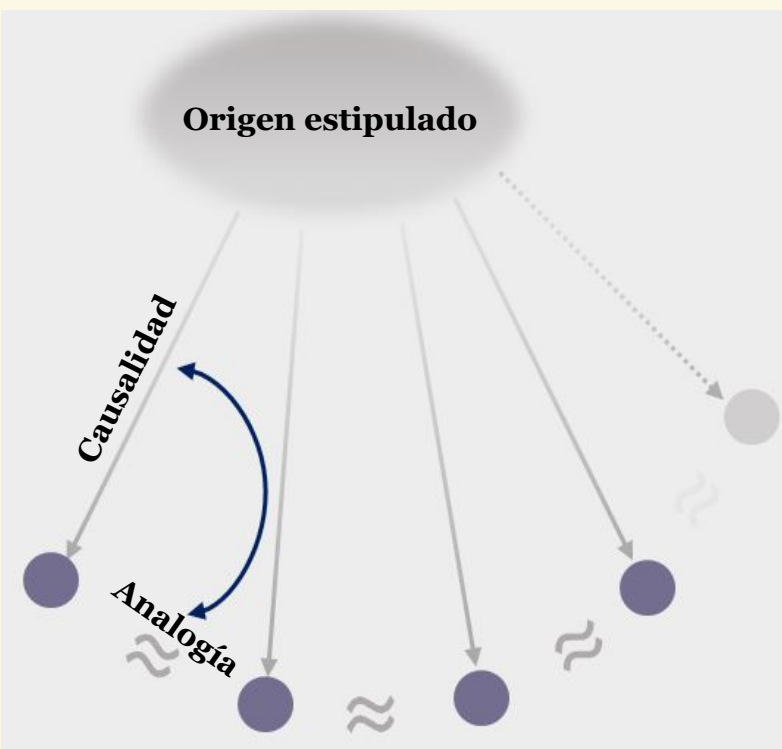
Un espacio de prácticas religiosas es concurrente con un espacio de prácticas etnopolíticas en una característica crucial: en ambos se precisa la imaginación de un cuerpo social de agentes —tan impreciso como universalista— que han de ser fieles a la convicción de que todos ellos son copartícipes de un entendimiento intersubjetivo básico o fundante, de manera que ese entendimiento se concibe como espontáneo o naturalizado como consecuencia de su procedencia de un origen común. Esa convicción, fundamento de la comunidad política de todo constituyente etnopolítico ha de operar en un gradiente máximo de convencionalidad, pues siempre es deficitaria en argumentos deliberativos justificables en un orden meramente tecnoinstrumental (cf. Díaz de Rada 1996). La formación de esa convicción exige un trabajo semiótico permanente condenado a la incompletud e inestabilidad sígnica, y por ello a un constante esfuerzo de dominación política: los agentes han de traducir la coparticipación de los análogos en una sustancia pretendidamente común —una cualidad análoga de sus experiencias sociales—, en la predicación causal de la realidad empírica de esa cualidad como consecuencia de su descendencia lineal de un estipulado origen común. A través de la estipulación estrictamente convencional de ese origen, el origen se con-

---

<sup>160</sup> Nadie como Stanley J. Tambiah ha sabido reflejar esa fusión de órdenes de racionalidad, aún en su reflexión excesivamente dualizados. Su aportación abre cauces para comprender el orden de la participación política —en el sentido puramente tecnoinstrumental que suele concederle la politología de corte positivista— en los términos clásicos de la participación mística. Véase especialmente, en Tambiah 1990, el Capítulo 5 titulado "*Multiple Orderings of Reality: The Debate Initiated by Lévy-Bruhl*", pp. 84-110.

vierte en mediador *causal* necesario de la *analogía* entre los copartícipes. Este formato de compactación puramente convencional de racionalidades aparentemente incompatibles, que —en la tradición clásica de nuestra disciplina— se sitúa en el centro de los constantes desplazamientos y complicidades entre magia, ciencia y religión, y en sus ritualizaciones expresivas (Tambiah 1990), ha sido alumbrado por Christopher Ball a través de su elaboración de la categoría *dicentización* derivada de la semiótica de Charles S. Peirce (Ball 2014).

La extremada convencionalización ínsita en esta compactación semiótica se debe a que, en ella, tanto (a) el origen estipulado como (b) las cualidades en analogía como (c) la causalidad que se contiene en la cadena de los sucesores, son predicaciones extremadamente injustificables exclusivamente con los recursos interpretativos de los que puede proveer una racionalidad tecnoinstrumental o tecnocientífica. A ello se añade el hecho de que (d) no existe una única objetivación posible —relativamente definitiva y definitoria— del conjunto de los integrantes de la comunidad, alcanzable por medio de una comunicación libre de restricciones al estilo habermasiano. Ello es debido, en primer lugar, a la indeterminación de las cualidades pretendidamente comunes que habrían de caracterizarlos; y, en segundo lugar, a la naturaleza universalista de la lógica de su composición, por medio de la cual deviene fundamental la



### Dicentización y comunidad étnica imaginada

La dicentización, representada en la figura por la doble flecha curva, consiste en la interpretación de una relación icónica de analogía como si se tratase de una relación indexical de causalidad (Ball 2014). En un espacio deliberativo, la dicentización opera en realidad como una oscilación constante entre ambas modalidades. La comunidad étnica imaginada representada por los círculos de abajo —cada círculo, un miembro de la comunidad— consiste en la figuración de un cuerpo de miembros con cualidades análogas que se interpretan como tales como consecuencia de la predicación de un origen común estipulado. En tanto figuración universalista, la comunidad es abierta e imprecisa, en la expectativa de la factible adhesión de nuevos miembros (como el representado a la derecha en un gris más vago).

expectativa de acoger a nuevos integrantes hoy no conocidos —tal vez con la aportación de nuevas cualidades en debate.

No se trata aquí sólo de la imposibilidad de una objetivación materializada como colección de los cuerpos de los pertenecientes pretendidamente vinculados —un asunto práctico importante, desde luego, que explicaría ya por sí mismo la imposibilidad de su determinación como cuerpo social empírico (Anderson 1997); se trata también de la imposibilidad de una objetivación *representacional* como la que podría aportar un número censal de integrantes deliberativamente consensuado y establecido de una vez por todas. En estas condiciones, toda comunidad imaginada de tipo étnico es deliberativamente inestable, y lo es en grado extremo. Y, al ser extremadamente inviable bajo una lógica de estabilización de los signos, se hace también prácticamente *imposible* estabilizarla por la vía de la deliberación entre personas que "buscan el entendimiento" (cf. Habermas 1989, 1987a:351ss., 1987b:169ss.), al exigir tarde o temprano un inagotable proceso de deliberación pública, que es la marca genuina de sus dinámicas formativas.

Al menos como posibilidad doctrinal, se produce en algunas situaciones comunicativas la formulación de una comunidad política imaginada en *oposición categorial* al estado nacional constituido, a través de la cual el agente de la enunciación reniega del argumento étnico del origen común en favor de un puro civilismo de la nación, o de las ventajas tecnoinstrumentales del constituyente étnico. Es decir, esa comunidad no se imagina por la relación común de sus pertenecientes con un pasado origen estipulado, sino por su relación con un futuro convivencial. Las posibilidades empíricas de que esta doctrina prevalezca generalizadamente sobre el argumento étnico son muy escasas, en la medida en que tal argumento no ofrece legitimación alguna para la nación misma como entidad *ya existente* —como constituyente *ya* detentador de derechos efectivos—, y por lo tanto necesariamente generada en el pasado. El atractivo en cuanto a justificación tecnocientífica que puede suscitar tal doctrina, al despejar las vaguedades derivadas de las propiedades (a) y (c) que he mencionado anteriormente, se desvanece en la

medida en que todas las dudas se ciernen entonces —con mayor intensidad, si cabe— sobre las propiedades (b) y (d)<sup>161</sup>.

Desde mi punto de vista, las cuatro propiedades que he presentado son comunes a las comunidades imaginadas de tipo étnico y a las comunidades imaginadas de tipo religioso, tanto más cuanto más aspiran a constituirse como comunidades ecuménicas. Este marco de interpretación permite entender no sólo la mística civilista en la que se fundan los estados nacionales constituidos y buena parte de las comunidades imaginadas de tipo étnico sin estado en nuestro mundo contemporáneo; sino también las recurrentes complicidades históricas de los agentes de unos y otras con los agentes del campo religioso, así como los frecuentes **deslizamientos** —mejor o peor fundamentados— en los que incurrimos los científicos sociales al tratar bajo una misma lógica de sentido el campo social constituido a través de motivos religiosos y el constituido a través de motivos etnopolíticos (cf. Baumann 1999, Llobera 1996).

Sea como sea, tanto en el campo etnopolítico como en cualquier campo religioso que aspire al ecumenismo, la contrapartida subjetiva de la objetivación documental es la formación de una *conciencia pública* que se encuentra en un constante proceso de creación y mantenimiento. En el campo etnopolítico, este proceso consiste en un constante trabajo de tematización de las encarnaciones universalistas del ethnos, que se producen en el orden orgánico de la experiencia social del agente, en los términos de motivos basados en el *interés* del ethnos como comunidad imaginada. Pero, en la práctica, ese supuesto interés de la comunidad imaginada *como un todo* sólo puede concretarse como

**En términos analíticos**, no veo *a priori* nada inapropiado en esos deslizamientos. Al fin y al cabo, es imposible razonar adecuadamente sobre la institucionalización histórica de los estados nacionales sin tomar en consideración sus evidentes anclajes en las matrices institucionales e interpretativas de las iglesias y las doctrinas religiosas; como lo es reflexionar sobre los constituyentes etnistas formados sobre el indigenismo sin tener en cuenta la introducción de las iglesias y doctrinas religiosas en los procesos de colonización. Los problemas analíticos se suscitan cuando se interpreta a ambos campos como *plenamente idénticos* en cuanto a las lógicas de acción de sus agentes, ignorando así las especificidades también evidentes que cada campo presenta al análisis; y, sobre todo, cuando a través de una confusa identificación de *lo étnico* con *lo religioso* se pretende crear una espuria oposición categorial entre la pretendida <irracionalidad> de los etnistas (particularmente los <nacionalistas>), y la superior civilidad puramente <racional> de quienes no son tenidos por tales.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
las  
fragilidades  
en esta misma  
pieza  
608

<sup>161</sup> Véase Camazón (en preparación) para un espléndido desarrollo de esta cuestión en el examen del <autonomismo útil> de la Comunidad Autónoma de Castilla y León.

como interés encarnado en diversos tipos *parciales* de cuerpo social: <interés de los samis pastores de renos>, <interés de las mujeres samis>, <interés de los cazadores noruegos que habitan en Finnmark>, <interés de los samis que son ciudadanos de Noruega>, etcétera.

La conciencia pública debe ser educada; sembrada o revelada, y después conducida como motivo de acción política intersubjetivamente relevante. La comunidad de fieles a la convicción de que todos ellos son copartícipes de un entendimiento intersubjetivo básico o fundante, que se da por espontáneo o naturalizado como consecuencia de su procedencia de un origen común, exige la *fijación de tal creencia* (Peirce 1992b), su parcial racionalización como componente instrumental de las prácticas políticas, y su eventual aplicación al mundo. Debido a la extremada complejidad de la compactación semiótica de la comunidad imaginada que he presentado, su extremada convencionalidad, y su extremada fragilidad deliberativa, no existe un solo camino para la fijación de tal creencia, ni un único discurso educativo para propiciarla, ni una única manera de mantenerla o reforzarla. O, por decirlo de otro modo, en realidad cualquier procedimiento es encajable si contribuye al fin que se persigue. La formación en el hábito —argumentable como <tradición> (cf. *Ibid.*:115); la adhesión a la comunidad performada por una autoridad relativamente arbitraria o dogmática —argumentable como preferencia, como fraternidad o como fidelidad (cf. *Ibid.*:117); o la justificación tecnocientífica —argumentable como historia analítica del origen (cf. *Ibid.*:120)...<sup>162</sup>: cualquiera de estas modalidades o cualquiera de sus combinaciones puede servir a las transposiciones entre analogía y causalidad que he representado en la anterior figura sobre dicentización.

El señor Morgensen, que ejercía como pastor de la Iglesia Luterana Noruega en [Guovdageaidnu], fue muy explícito en la consideración del Día del Pueblo Sami como un "asunto de formación de conciencia" ("en bevisstgjöringsak").

<sup>162</sup> Sería interesante ensayar una comparación profunda entre este modelo tripartito de métodos de fijación de la creencia propuesto por Peirce en 1877, y el modelo igualmente tripartito de los tipos de dominación (tradicional, carismático y legal) propuesto por Max Weber en 1922 (Weber 1984:170ss.). Por mi parte, he señalado entre guiones las clases de argumentos que, de hecho, yo he encontrado en el campo de relaciones étnicas que me ocupa y que contribuyen al trabajo de formación de una conciencia pública. Los puntos suspensivos que he puesto al final dejan abierta la posibilidad —o más bien la seguridad— de que esos esquemas tripartitos son aún muy limitados.

Ellos siempre han deseado [...] tener algo junto con la iglesia en relación con el seis de febrero. Y eso me parece muy bien. [...] El año pasado [2002] estaba yo durante esa semana en Bjervik. El sábado [tuvimos] un día de seminario [...] sobre las cuestiones samis, y un servicio religioso el domingo. [...] En todo el entorno sami, el seis de febrero ha sido un poco como... un asunto de formación de conciencia (*bevisstgjøringssak*) y... un asunto religioso [*Gudssak*], sí... y ha elevado la formación de conciencia del entorno sami, y la iglesia ha acompañado. Y yo lo he priorizado lo mejor que he podido. He comprado banderas, y me he preocupado porque la iglesia tuviera un par de pequeñas banderas puestas en el púlpito de la predicación, de manera que el entorno sami pudiera sentirse en la iglesia como en casa.

En este relato debemos observar que esa conciencia en formación encuentra espacios destacados en la acción ritual, y en la expresión sensible de algunos emblemas del ethnos. A pesar de lo que la palabra *conciencia* podría



1948. En la escuela infantil de [Guovdageaidnu], preparados para la marcha celebratoria del Día Nacional de Noruega (17 de mayo). Archivo de Edel Hætta Eriksen (*Guovdageainnu Historjásearvi* 2003:19)

sugerir, no se trata de una conciencia puramente intelectual. Esa conciencia sólo puede formarse —como ya vimos en las encarnaciones orgánicas del ethnos— a través de una retórica de la acción; porque la creencia que ha de fijarse y mantenerse a través de ella ha de ser, programáticamente, creencia hecha cuerpo, sensibilidad y sentimiento, creencia operada corporalmente. Y, con ser desde luego la argumentación racionalizada un medio esencial de formación de ese tipo de conciencia (es decir, considerados en general, los argumentos de la <tradición>, la fidelidad o la historia, entre otros), tal conciencia nunca llegará a ser políticamente eficaz si no ha sido formada, además y fundamentalmente, por medio de argumentos de imágenes.

Esos argumentos de imágenes se expresan por medio de acciones figurativas, con cuya operatoria los agentes asocian poiéticamente órdenes de experiencia que se representan como dispares o en franca oposición desde una lógica puramente proposicional producida con pretensión de constituirse en racionalidad unitaria (cf. Fernandez 1982:564, 1986; Tambiah 1990:115ss.). Son argumentos de imágenes porque se concretan, sobre todo, a través de un despliegue de medios icónicos, y por tanto sensorializados en cualquier modalidad expresiva —desde el discurso de entonaciones del habla o las modalidades tropológicas del lenguaje verbal hasta los movimientos procesionales o de la protesta pública (Cruces 1998, 2006:87ss.).

Así se adensan, formando una "espesura de implicaciones" (Tambiah 1990:136) —por ejemplo, en las fotografías de la página siguiente— el orden de las identificaciones <noruegas> con el orden de las identificaciones <samis>, en un solo movimiento expresivo. El jefe de policía con el uniforme de gala del estado nacional es seguido por una comitiva de portadores de *gávttit*; el abanderado de la primera fila, con su *gákti* y su Bandera Sami, ha envuelto su cabeza con un gorro ilustrado con la Bandera Noruega. Y el movimiento de la marcha que avanza se encontrará con ese grupo de muchachos que, figurativamente, remarán juntos con sus cuerpos para llevar hacia adelante a esa comitiva en movimiento.

Esta conciencia pública está, por tanto, lejos de la racionalidad moral en estado puro que dibujó Immanuel Kant, hasta el punto de pretender disolver, en la acción religiosa, toda forma de desvío expresivo que alejase al ser humano de

"la pura intención moral del corazón" (Kant 2001:192 y *pass.*). Pero el corazón del ser humano está situado en su cuerpo concreto, y por ello toda forma de conciencia pública —es decir, toda forma de conciencia *expresable*— ha de formarse en el curso de su encarnación en expresiones sensibles.

La formación de una conciencia pública de carácter etnopolítico contiene, como proceso educativo, una implícita tesis sobre la <autenticidad>. Un agente que opera en el nombre del ethnos con la pretensión de representar sus intereses en su condición de copartícipe en la comunidad imaginada, buscará por todos los medios a su alcance ofrecer y ofrecerse la imagen de que el ethnos se encuentra, en su caso particular, orgánicamente incorporado a su experiencia y sensibilidad personal, tanto como lo estaba —para Rita— el olor de



**2015. Argumentos de imágenes.** La marcha celebratoria del Día Nacional de Noruega en [Kárášjohka] el 17 de mayo. En la imagen de abajo, los chavales en el suelo esperan de frente la llegada de la comitiva, y, a su paso, comienzan a remar juntos creando el efecto de que la marcha avanza gracias a su impulso.

Ambas imágenes han sido tomadas del vídeo publicado en la NRK Sápmi, en la noticia con el título *Barnetog i regnvær [Marcha juvenil en tiempo lluvioso]* el 17 de mayo de 2015, grabado por la redactora y fotógrafa © Monica Falao Pettersen.

<https://www.nrk.no/sapmi/17.mai-feiring-2015-1.12364587>

Imagen de arriba: Minuto 01:31 /  
Imagen de abajo: Minuto 01:41.  
Instantáneas reproducidas aquí con el amable permiso de la autora.





la madera en sus visitas a las obras de su padre. Intentará que todas sus elaboraciones discursivas del ethnos en el espacio público *tiendan a o estén justificadas sobre* las elaboraciones de tipo 1 (ethnos prototipológico e incorporaciones universalistas) o de tipo 2 (encarnaciones etnopolíticas en la experiencia local); y sean percibidas como tales, a través del capital simbólico que —en su trabajo público— haya venido acumulando y preservando a lo largo del tiempo.

Pero, en lo que respecta a las fuentes agenciales del ethnos en su versión etnopolítica, hay que subrayar un punto fundamental. Junto con esos representantes *a conciencia* que obtienen su legitimidad de su condición de ser —o intentar ser— copartícipes de la comunidad imaginada, existen en la historia empírica de formación de todo ethnos otros agentes decisivos a los que no mueve esencialmente ni una lógica ni una pretensión de representación coparticipativa *en ese ethnos*; sino que —representantes de un ethnos alterno— operan movidos potencialmente por una infinidad de intereses prácticos: la llana voluntad de dominación colonial; la creación, el refuerzo o expansión de ciudadanías incluyentes; la obtención de capitales políticos rentabilizados sobre la amenaza que viene de <los otros>... con todas sus variantes imaginables. Más allá de la educación sentimental de una conciencia pública, todo ethnos es una tematización emergente de la *relación* entre agentes en posición de nosotros copartícipes y agentes en posición de otros no copartícipes, y lo es tanto más cuanto más lo consideramos en términos etnopolíticos. Ambas formas de agencia han venido siendo en gran medida independientes, han venido operando en diferentes escalas y con diversos ritmos temporales; y sólo han llegado a coincidir regularmente en escenarios de práctica común una vez que se han creado institucionalmente los espacios educativos y deliberativos facilitadores de tal coincidencia: en el caso que me ocupa en esta monografía —y en muchos otros a escala planetaria—, especialmente desde el último tercio del siglo XIX, y aún por entonces tímidamente.

Cuando lo consideramos en términos etnopolíticos, el ethnos no es de ninguna manera una mera emergencia lineal o natural del sociocentrismo, a través del cual lo nuestro destaca como contrapunto de lo otro, o el nosotros como contrapunto de los otros; o, más bien, empíricamente, lo

propio y lo otro se expanden y se contraen complementariamente —dependiendo de los órdenes de experiencia—, de forma gradual o prototipológica. En su más acusada versión etnopolítica el ethnos es, desde su mismo inicio, una creación categorial tendencialmente incluyente y excluyente, tan simple en su estructura sociocognitiva como compleja en cuanto a sus fuentes de producción. En su proceso de producción, que en el campo del que me ocupo aquí se extiende durante siglos, tanto los <nosotros> como los <otros> han jugado papeles determinantes que sólo pueden examinarse inteligiblemente en el plexo de sus relaciones, y también de sus relativamente autónomos discursos paralelos. De hecho, cuando se examina esta cuestión comparativamente, la agencias dominantes en las génesis históricas de los ethnos como formas etnopolíticas tienden a caer en el lado de <los otros> (relativos a esos ethnos). Así también en este campo étnico, donde el [Codicilo Lapón de 1751](#),<sup>681</sup> considerado la carta fundacional de <los samis> (Aikio 1993), fue redactado por agentes de los estados de [Dinamarca-Noruega] y [Suecia] mucho antes de que hubiera propiamente un movimiento etnopolítico organizado por parte de <los samis> o en su nombre<sup>163</sup> (Minde 1995, 2003).

El trabajo para la formación de una conciencia pública se genera también, de forma relevante, de la mano de recursos gestionados desde lógicas <expertas>. Estos recursos ofrecen oportunidades para la expansión y la concreción de los entornos universalistas, a los que las personas se vinculan aportando competencias biográficamente construidas. En relación con esta dimensión de la experiencia, la conciencia pública gana un perfil práctico que se imbrica o, más bien, se funde con las dimensiones más convencionalizadas del ethnos imaginado. A través de estos escenarios de acción práctica, el ethnos se hace real en un sentido técnico, al posibilitarse en ellos una apreciación de sus ventajas concretas en cuanto a la satisfacción de intereses o derechos vitales, y por tanto en cuanto a su eficacia sobre la construcción del mundo. Estos escenarios de acción son importantes porque, en ellos, la dimensión socioafectiva de la pertenencia a la comunidad imaginada —siempre en riesgo de desvanecimiento debido a sus posibles desplazamientos hacia el campo de lo netamente *imaginario*, o de lo inoperante— encuentra un anclaje bien visible en

---

<sup>163</sup> Para alguna referencia sobre la dimensión comparativa de este argumento, pulsa [aquí](#).<sup>672</sup>

el mundo de la vida como proyecto común. Es decir, estos escenarios posibilitan la puesta en práctica del sentimiento como técnica transformadora de lo real; y refuerzan de forma concreta las disposiciones ya presentes hacia el universalismo de experiencia al constituirse en espacios para su puesta en juego. Muchas de las personas que, especialmente en su <juventud>, se ven implicadas en estos proyectos pueden después abandonar el camino de una etnopolítica activa, pero, para otras, se trata de auténticos entornos de socialización anticipada en la representación coparticipativa, cuando no directamente en el liderazgo etnopolítico. Ya a sus veintidós años, Rita se había visto implicada en varios de estos proyectos, de los que había obtenido compensaciones salariales. Uno de ellos consistió en investigar la diversidad de usos potenciales del acuífero del [río Deatnu]. Financiado por el Programa *Interreg Europe* de la Unión Europea, el proyecto se había iniciado en la década de los noventa. Dirigido por "expertos" ("*virgeolbmot*"), fue renovado, lo que le dio la oportunidad de sumarse en 2003.

El proyecto va a [ver] qué expectativas tienen las personas, qué desean... Pero, por supuesto, en él se une que no sólo se trata del agua y la pesca en el agua; sino que ahí hay cultura, y a esa cultura se le une la lengua. Y todas las actividades productivas, y el entorno, la naturaleza (*luondu*)... todo... ¡Así que incluye tantas cosas! [...] Mi plan consiste en [ver] cómo participan los jóvenes en los trabajos de este plan. Pero no se trata sólo de lo que piensan los jóvenes, sino también [de estimularlos] a que empiecen a pensar en ello... porque no todos los jóvenes se plantean [las cuestiones de] la sociedad y el entorno, o el río, o... aunque quizás sí que vayan a pescar... no piensan sobre esas cosas demasiado. [...] Se trata de [...] poner en marcha tal forma de pensar [*jurddašeapmi*<sup>164</sup>].

**Primer párrafo** de la presentación del programa *Interreg Europe*

*Interreg Europe* ayuda a los gobiernos regionales y locales en Europa a desarrollar y poner en marcha una política mejor. Al crear un entorno y oportunidades para aportar soluciones compartidas, nuestro propósito es asegurar que todos los esfuerzos en inversión, innovación e implementación conduzcan a un impacto integrado y sostenible para las personas y el lugar.

<https://www.interregeurope.eu/about-us/what-is-interreg-europe/>

Texto extraído de la página *web* en 2018.

<sup>164</sup> Puesto que trato aquí de la formación de una conciencia pública como proceso activo, tiene interés indicar que la palabra que traduzco como *forma de pensar* (*jurddašeapmi*) es un sustantivo

## El ethnos como objeto de elaboración weberiana

En su libro *Identities, Ethnicities and Borderzones. Examples from Finnmark, Northern Norway* (2010), Kjell Olsen cita las siguientes palabras de Harald Eidheim:

...Puede parecer sorprendente que esta población sami dispersa desarrollase gradualmente, en el curso de solamente unas pocas décadas, una autocomprensión colectiva, una red de comunicaciones unificadora y un compañerismo etnopolítico. Esto se manifestó también a través de una creatividad cultural floreciente [...] <sup>165</sup>.

Merece la pena citar aquí otro pasaje de Harald Eidheim en el que desarrolla su visión del asunto.

La cuestión —más bien obvia— que emerge de este desarrollo es, por supuesto, cómo fue posible adoptar y colectivizar elementos nuevos y radicalmente extraños y, al mismo tiempo, objetivar y renovar la experiencia de una comunidad que es sami.

No existe una respuesta simple a esta cuestión —pero me gustaría dirigir la atención hacia un aspecto importante, a saber, que la apropiación de una identidad étnica colectiva, un sentido del *self* (*selfhood*) y un sentido de pueblo (*peoplehood*) implica una colectivización de concepciones e imágenes que hace posible reinventar continuamente este sentido del *self* en un mundo de la vida más y más complejo. [...] Junto con una incrementada conciencia pública de pertenecer a un 'pueblo', un sector creciente de la población sami aprendió también a percibir y a usar la expresión 'nuestra cultura' y 'la cultura sami', como nociones que indican formas de vida samis. [...] [En esto] hay que destacar el concepto recientemente formado de su historia como un pueblo que estableció su patria (*homeland*) en la tundra, las costas y los bosques en el norte, mucho antes de que los escandinavos aparecieran en escena [...].

---

activo, con valor de infinitivo verbal, derivado del verbo jurddašit, pensar; como en nuestra expresión *el caminar es sano*.

<sup>165</sup> La referencia original del pasaje es Eidheim 1992:29.

En el discurso etnopolítico sami, también arraigó cierto número de otros conceptos y expresiones, por ejemplo, 'identidad sami', 'nuestra identidad', e incluso 'etnicidad' y 'etnicidad sami' (Eidheim 1997:41-42).

Esta visión de la emergencia de una etnopolítica <sami> debe ser globalmente replanteada a la luz de los materiales empíricos e interpretaciones que estoy ofreciendo en esta monografía. Y —en lo que la etnografía tiene de discurso alegórico (Clifford 1986)— es mi intención también proponer de forma más general que esta visión de Eidheim habla más de un punto de vista muy extendido sobre los procesos de etnogénesis entre los antropólogos y otros científicos sociales que del proceso mismo del que pretende dar cuenta. No es posible negar la validez de la argumentación de Eidheim en lo que se refiere a la crucial importancia que, en este proceso de etnogénesis, ha tenido el despliegue creativo de "concepciones e imágenes", entre los cuales —especialmente en el caso de las élites etnopolíticas— destaca ese conjunto de conceptos de uso común en ciencias sociales. A propósito de este despliegue, Eidheim hizo una magnífica aportación a la comprensión del papel empírico de los aspectos expresivos en los procesos de etnogénesis, particularmente con el desarrollo y la aplicación de su concepto de *idiom* (signo, emblema) al trabajo de formación del ethnos como constituyente etnopolítico (Eidheim 1990b:29, 1997:45)<sup>166</sup>. **Mi propio trabajo <sup>219</sup>habría sido impracticable** sin haber partido de estas aportaciones de Eidheim.

La debilidad que quiero señalar en la visión de Eidheim tiene que ver con el modo de resolver su extrañamiento ante la aparentemente acelerada emergencia del ethnos <sami> ("solamente en el curso de unas pocas décadas"), sin interrogarse previamente por la consistencia misma de esa percepción extrañada.

El desarrollo de una etnopolítica <sami> ha sido, desde luego, espectacular en las últimas décadas, pero ni tal etnopolítica se ha desarrollado en ese breve período de tiempo, ni —lo que es más importante—, las *condiciones necesarias* para su desarrollo han surgido de forma tan novedosa —"creativa",

---

<sup>166</sup> Véase también Cohen 1982b:21 y *pass*. En plural, *idioms* es usado también por estos autores en el sentido de *código*. Para una visión más extensa y fundamental del enfoque semiótico de Anthony Cohen, veáse Cohen 1985.

dice a veces Eidheim— como sugiere su enfoque. La consecuencia del enfoque de Eidheim, y del discurso más extendido en ciencias sociales de las aprehensiones constructivistas de los procesos de etnogénesis (cf., muy especialmente, Eriksen 1993) es la proyección de un genealogismo que resulta agradable al positivismo sociológico y en general a las administraciones estatales. La textualización sociológica y antropológica de esos rapidísimos procesos exige todo un entorno analítico —podríamos decir, una *episteme*— que sitúa a las élites etnopolíticas en el centro de la siguiente acción: inventar el ethnos a base de un desarrollo de novedades, cuando no de meros artificios <simbólicos>. El ethnos que —según se cree— esas élites producen y difunden como formación genealógica y esencializada se traspasa así, sin solución de continuidad, a la perspectiva analítica del investigador<sup>167</sup> (cf. Camazón, en preparación); de manera que, en esa operación —en la que es imposible discernir *quién*, en concreto, es el creador o inventor de tan novedoso ethnos—, el objeto es construido a la medida de la creencia desde la que se contempla, y acaba convirtiéndose, en realidad, en una simple representación de esa creencia.

Lo cierto es que esas élites juegan siempre un papel esencial. Pero lo cierto es, también, que la denominación de un ethnos <sámi> (Nor.: <lapp>) aparece claramente documentada en 1751, no en el curso de unas pocas y recientes décadas, y mucho menos como formulación creada por las recientes élites etnopolíticas <samis>. La etnopolítica <sami> en sentido estricto es trazable inequívocamente al menos hasta las primeras décadas del siglo XX (con toda claridad ya en 1917<sup>721</sup>), en el entorno de debate público encaminado a la demanda de una nueva Ley del Reno, que acabó promulgando el estado en 1933. Por otra parte, esas élites etnopolíticas anteriores a la Segunda Guerra Mundial, que Eidheim no incluye en su interpretación, no podrían haber emergido sin el lentísimo proceso de emergencia de posiciones y relaciones sociales que fue articulándose a partir del siglo

---

<sup>167</sup> Es importante tener en cuenta, por tanto, que un enfoque constructivista del ethnos es perfectamente compatible con su esencialización; por ejemplo, al hacerse cargo en el propio lenguaje de descripción de las etiquetas designativas, categorías lógicas y supuestos naturalizados del grupo étnico o la nación que de hecho se encuentran ya presentes en las esencializaciones producidas por los agentes etnistas y por los <expertos> en identidades. Para una intuición adicional de las complejas relaciones entre constructivismo y esencialización, véase Jociles y Lores, en preparación.

XVII, con la paulatina formación de una actividad del reno crecientemente administrada por los estados nacionales; y esta formación, a su vez, no habría tenido lugar sin una larga historia de relaciones administrativas con los estados y otros constituyentes coloniales, basada en el comercio y la exacción fiscal, señaladamente a partir del siglo XVI, pero con seguridad desde al menos cuatro siglos antes. Y, como trasfondo general, ninguno de estos procesos podría haber cristalizado en la formulación de una duradera comunidad étnica imaginada —y mucho menos en su versión etnopolítica— sin la prolongada existencia de múltiples planos de encarnación del universalismo de experiencia producidos en todos los órdenes de la vida, desde el parentesco ubicuo hasta la participación en proyectos liderados por <expertos>, y desde la ocupación secular de cargos en la administración estatal hasta las prácticas ejercidas en las mesas de negociación con las autoridades estatales.

Relatada de este modo, la narración no de deja de ser, en parte, un nuevo ejemplo de genealogismo histórico. Sin embargo, esta expansión temporal de la genealogía tiene la virtud metodológica de despertar la sospecha de que hay algo fundamental que está quedando fuera del encuadre de Eidheim, y de otros enfoques análogos. Lo que está quedando fuera es el plexo de *motivos orgánicos* que, encastrados en las vidas concretas de las personas —de todas ellas, no sólo las de esas élites "creativas" y recientes—, fueron haciendo posible el forjado de un ethnos etnopolíticamente significativo, en términos de su relevancia para el despliegue de prácticas concretas. El tiempo de esos motivos no se mide en décadas, sino que se expresa en relatos centrados en experiencia (Wagner 1986), cuyas condiciones temporales de posibilidad (estas sí, cronológicamente medibles) desbordan en siglos el plazo temporal fijado arbitrariamente por Eidheim.

Por supuesto, una perspectiva constructivista es central también en mi interpretación —tan central, que no imagino cómo sería posible una ciencia social *no constructivista*. Pero, si es que hemos de tomarnos en serio los procesos de etnogénesis como formas políticas contemporáneas o del pasado reciente, si es que buscamos hacerlos inteligibles del modo más preciso posible, entonces debemos extender nuestro enfoque sobre esos procesos de construcción hasta donde sea pertinente hacerlo. Dar cuenta detallada de estos

prolongados procesos es esencial para comprender los espacios de intersubjetividad política en cuyo curso se negocian los estatutos empíricos de las comunidades políticas en nuestro mundo contemporáneo; es decir, la entificación de tales comunidades políticas como imaginados constituyentes de los que se predica una existencia previa a su reconocimiento o a su participación en las políticas reales. Esa intersubjetividad sólo puede hacerse inteligible si centramos nuestra atención en esos largos procesos de construcción de subjetividades en relación, en cuyo curso las acciones concretas de un momento dado cobran sentido para quienes las ponen en práctica.

Como estamos viendo, la tematización y la objetivación del ethnos no es asunto de una sola fuente agencial que nos obligue a establecer una única y lineal escala temporal o una única escala de acción institucional. Como señaló Thomas Hylland Eriksen y yo he intentado reformular del modo más analítico posible, desde el momento mismo en que un agente se plantea llevar a cabo una acción etnopolítica debe confrontar un problema esencial. Ese problema consiste en articular muy diversas escalas de institución en la corriente unitaria de su acción comunicativa —es decir, en un discurso público orientado a la producción de sentido (Díaz de Rada 2015a:478, Eriksen 1991). Sólo así conseguirá producir un discurso relevante para aquellos a quienes cree representar, es decir, un discurso que pueda ser significativamente conectado con los vacíos, las sombras o las contradicciones irresueltas que, en el plano orgánico de sus experiencias, persisten como asuntos dignos de atención entre lo totalmente dado por sentado y lo completamente ininteligible (cf. Sperber y Wilson 1986).

\* \* \* \* \*

En un entorno etnopolítico para el que resulta fundamental tener en cuenta la existencia de un estado nacional, una parte fundamental de la acción consiste en la formación de competencias agenciales para desenvolverse en los diversos entornos burocráticos. Esta formación subjetiva, ya se dé planificadamente en entornos educativos formalizados o en otros generados por la simple necesidad de trato cotidiano con burocracias, es fundamental, porque en tales entornos el sentido último de la acción etnopolítica es movilizar motivos, principios morales e intereses, para *afectar* del modo más decisivo posible a la acción de los agentes del estado —la única que puede garantizar una transformación



relativamente estable, rutinizada, y, sobre todo, eficazmente legitimada, del orden de lo real. Al leer la pieza de esta monografía [Una cronología del espacio jurídico del reno \(1751-2004\)](#) es posible comprobar hasta qué punto la formación en esas competencias prácticas y el relativo dominio de su puesta en juego es esencial para el agente etnopolítico. En estos entornos, el agente etnopolítico está forzado a integrar, en su propia subjetividad, tanto las disposiciones que he mostrado anteriormente bajo la rúbrica de encarnaciones universalistas en la experiencia sensible como las disposiciones generadas en sus experiencias —igualmente sensibles— de socialización burocrática.

Tendemos a interpretar esas disposiciones —y las experiencias en cuyo curso se forman— a través de dualismos como *informal/formal*, *próximo/distante*, etcétera. En mi opinión, ello se debe a que no somos capaces de entender el sentido que tiene la noción analítica de *escala* en la apreciación de esas disposiciones y experiencias. Las situamos automáticamente a uno u otro lado de esos designadores dualistas, porque nos resistimos a percibir que, empíricamente, se trata de experiencias unitarias contempladas a la luz de diferentes escalas analíticas<sup>168</sup>. Es decir que siempre se trata de experiencias concretas vividas por personas concretas, que el analista somete a consideración a la luz de diversos encuadres escalares: en unos casos, bajo la premisa de sus sentidos incorporados, por ejemplo, a los intereses y principios morales del núcleo doméstico; y, en otros, bajo la premisa de sus sentidos incorporados, por ejemplo, a los intereses y principios morales del departamento de medio ambiente del Ayuntamiento. Así, la concesión de una licencia de caza a una persona en [Guovdageaidnu], dada por el ayuntamiento como consecuencia de una cierta liberalidad motivada por las circunstancias incluso si altera el ordenamiento de la política ecológica, es una acción que —en su pleno sentido para los agentes afectados— obliga a operar simultáneamente y de un solo golpe práctico por referencia inmediata al orden subjetivo de los deseos y vínculos personales y al orden objetivado de las reglamentaciones oficiales. Empíricamente, ambos órdenes constituyen un solo orden, ambos se expresan

Atención: Este vínculo conduce a la pieza Una cronología..., y su punto de retorno está al final de la pieza

<sup>168</sup> Esa operación de dualización es también recurrentemente practicada por las personas del campo, para quienes las burocracias y sus sistemas expertos de referencia son, en su vida ordinaria, entornos institucionales a los que sólo se recurre, generalmente, porque no queda otro remedio (cf. Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006). Pero, a diferencia de la parte que nos toca como investigadores, las personas del campo no están obligadas a ninguna clase de rigor analítico.

unitariamente en una única objetivación que es la acción de conceder la licencia y el conjunto de la experiencia que se le asocia.

A lo largo de su experiencia vital, el agente etnopolítico ha de formarse necesariamente en un conjunto de competencias que se orientan hacia la producción del ethnos como objeto de elaboración weberiana; competencias que se verá forzado a integrar en su propia subjetividad, como disposiciones a la acción, tanto como las conducentes a la formación de sus identificaciones afectivas o de pertenencia étnica. A continuación explicaré el uso que hago aquí de esa extraña palabra —*weberiano*; pero antes es preciso señalar una paradoja básica de la agencia etnopolítica cuando se trata de agentes considerados <otros> en relación con los pertenecientes al estado nacional <los otros de aquellos otros>. No importa cuán <diversos> los primeros prediquen ser o cuán <diversos> parezcan a los segundos, si es que buscan ejercer una acción etnopolíticamente eficaz, sólo podrán hacerlo pareciéndose a los segundos —al menos en lo que respecta a esas competencias y disposiciones, y en el dudoso supuesto de que esos dos espacios de su subjetividad pudieran llegar a ser aislables el uno del otro. Es decir que, junto al conjunto de [fragilidades](#)<sup>592</sup> que he subrayado en cuanto a la justificación tecnoinstrumental o tecnocientífica de la existencia de una comunidad étnica imaginada, en el caso específico de los agentes etnopolíticos se añade una fragilidad adicional, en la que se cifran buena parte de los motivos de impugnación de su <autenticidad> como representantes del ethnos diverso. En su caso, es especialmente cuestionable su pertenencia a la comunidad de análogos procedentes de un origen común.

En sus prácticas como representantes etnopolíticos de la comunidad imaginada, y tanto más cuanto más especializadas son sus funciones de representación, esas personas están obligadas a hacerse entender y a entender a <los otros>, respecto de los cuales pretenden verse y ser vistos como <diversos>; y están obligadas a hacerlo con una destreza práctica tal, que sólo a duras penas pueden evitar ser identificados e incluso identificarse a sí mismos con esos <otros>, tras haber recorrido largas e intensas carreras formativas en las competencias <de los otros>. Esta paradoja es tanto más relevante y subjetivamente dolorosa cuanto más el entorno etnopolítico en cuestión se ha venido constituyendo por referencia a un <origen indígena> que se considera

ajeno —en su naturaleza prístina— a toda forma de burocratización estatal, y ajeno también, como sucede en la inmensa mayoría de estos casos, al interés de conducirse hacia la formación de un nuevo estado. Acostumbrados a jugar en el terreno <del otro> y con las herramientas <del otro>, esos agentes han venido siendo alterados (De Certeau 1984:132 y <sup>582</sup> *supra*) o, en el específico juego de sus identificaciones, alterizados, convirtiéndose en la expresión viva de la profunda ironía que comporta el indigenismo como forma de etnopolítica (Díaz de Rada 2015b).

En este contexto de interpretación, designo con la expresión *competencias weberianas* a los saberes prácticos que incorporan los agentes en sus experiencias de socialización *en y en relación con* burocracias, de entre las cuales las burocracias estatales destacan como tipos ideales en la obra de Max Weber. En particular, al hablar de *competencias weberianas* me refiero al conjunto de disposiciones que, incorporadas subjetivamente como competencias, los agentes han de poner en juego para hacer posible el tipo de acción que Weber concibió como orientada a la dominación legal con administración burocrática.

\* \* \* \* \*

Uso la expresión *competencias weberianas* y no la expresión *competencias burocráticas* por diversos motivos.

(1) En realidad, me estoy refiriendo a un conjunto de objetos analíticos muy concretos y especificados con mucha precisión por Weber entre las páginas 173 y 180 de su *Economía y sociedad* (Weber 1984). Weber describe en esas páginas las *propiedades* de la dominación legal con administración burocrática. Ciertamente, es congruente con las intenciones analíticas del autor alemán interpretar esa descripción como una descripción válida del tipo de instituciones que el denominó "administraciones modernas" (*Ibid.*:173), es decir, lisa y llanamente, *burocracias modernas*. Sin embargo, esa interpretación puramente tópica, que, en el extremo, llega a confundir *burocracias modernas* con *establecimientos burocráticos modernos*, puede ser repensada fructíferamente a la luz de los desarrollos que han tenido lugar a lo largo del siglo XX en ciencias sociales; fundamentalmente a la luz de modelos de reflexión agenciales y prácticos (por ejemplo, Giddens 1984, 1987;

Bourdieu 1988c, 1991; Berger y Luckmann 1984; Schütz y Luckmann 1977; De Certeau 1984; Latour 1996, 2003; Kockelman 2007; Díaz de Rada 2010; Enfield y Kockelman 2017). Todos estos modelos —entre a muchos otros— comparten la característica común de examinar las objetivaciones de la acción como resultantes de procesos empíricos de acción puesta en práctica, al estilo de lo que, de forma característica, venimos haciendo los etnógrafos (cf. Velasco y Díaz de Rada 2009). Desde esta perspectiva, es preciso que se produzcan prácticas específicas para que se generen burocracias como formas organizativas materializadas y como establecimientos materializados; de manera que esas prácticas, conformadas prospectivamente a imagen de las objetivaciones que se pretende alcanzar, deben ser realizadas por agentes capaces de ponerlas en práctica. Y esos agentes sólo pueden formarse, en el sentido educativo de la palabra, a través de sus ensayos *previos* con esas prácticas, como subjetividades afectables por ellas<sup>169</sup>. Por eso, es posible releer las propiedades que establece ahí Max Weber en los términos de las competencias agenciales necesarias para producir esas propiedades. Esas competencias agenciales es lo que estoy denominando *competencias weberianas*. Por ejemplo, la propiedad designada por Weber como "principio de *jerarquía administrativa*" (Weber 1984:174) sólo puede objetivarse como tal propiedad en una institución humana si existen agentes que han aprendido a habérselas con ese principio, que pueden llegar a interpretarlo —tanto en el sentido cognitivo como en el sentido performativo de la palabra *interpretar*—, que pueden reconocerlo cuando se pone o no se pone en práctica, y, en definitiva, que pueden hacerlo real como forma expresada en el mundo. Obviamente, ese aprendizaje es también imprescindible si lo que el agente quiere es transgredir el principio para producir determinados efectos que —según su previsión— estarán bajo su control.

(2) La ventaja de usar la expresión *competencias weberianas* en lugar de la expresión *competencias burocráticas* es que la primera expresión ayuda

---

<sup>169</sup> Dos enfoques adicionales muy ilustrativos de lo que aquí quiero decir con *formación de subjetividades* en sentido práctico: Elias 1939, Foucault, por ejemplo, 1988, 1992.

a evitar los frecuentes problemas de interpretación suscitados por el concepto de dominación legal que elaboró Max Weber. He señalado ya, en parte, el principal de esos problemas, propiciado sin duda por el enfoque tópico del autor alemán. Se trata de la confusión de la dominación legal como concepto analítico con la burocracia como forma social empírica que está obligada a cumplir, conjuntamente, todo el paquete de propiedades enunciado en esas páginas por Max Weber; Y, aún más, en un extremo que deforma ya por completo la genuina aportación weberiana, como establecimiento empírico en el que todo ese paquete de propiedades opera de forma perfecta, fría y maquinalmente. La primera confusión es ya lamentable, porque indica un defecto de comprensión de la noción de *tipo ideal*, según la cual un concepto analítico de esta naturaleza sólo obtiene su representación empírica de forma gradual y parcial en las instituciones humanas (cf. *Ibid.*:5ss.). La segunda es disparatada, no sólo porque Max Weber evitó pronunciarse sistemáticamente sobre el carácter mecánico o no de las instituciones humanas, sino —sobre todo— porque una parte importante de las propiedades de la dominación legal expresadas en esas páginas, fueron también tematizadas por Weber como propiedades comunes para las otras formas de dominación —un aspecto de su interpretación teórica que es fundamental para comprender la comparación entre instituciones empíricas que constituye el cuerpo central de ejemplos e ilustraciones de *Economía y sociedad*. Caben pocas dudas de que Max Weber consideraba a las <burocracias modernas> como máquinas relativamente bien diseñadas para sus fines organizativos, de legitimación y de control; pero —en lo que respecta a las propiedades de la dominación legal destacadas en esas páginas— es evidente que Weber les atribuía un alcance más general:

La dominación legal —escribió— puede adoptar formas muy distintas [...]. En lo que sigue se analizará en su significación de tipo ideal lo que en la mayor parte de los casos es la estructura pura de *dominación del cuadro administrativo*: la "burocracia" (*Ibid.*:175).

(3) La relectura de esas propiedades como *competencias weberianas* ofrece entonces la triple ventaja de (a) situarlas parcialmente fuera del concepto excesivamente monolítico de administración burocrática o,

simplemente, burocracia; precisamente al (b) resituárlas en la esfera y en la escala de la formación subjetiva de los agentes concretos. Porque si, desde mi punto de vista, es innegable que esas competencias han sido formadas en procesos de socialización *en* y *con* burocracias; una vez formadas, nada obliga a los agentes a ponerlas en práctica solamente cuando se encuentran en burocracias (o en establecimientos burocráticos) o cuando se relacionan con ellas. Y (c) al resituárlas en esa esfera, el sistema de propiedades —interpretado ya como conjunto de competencias agenciales— sí obliga sin embargo al investigador a seguir a rajatabla el principio epistemológico del tipo ideal; pues, en los concretos discursos biográficos de los agentes concretos ninguno de ellos incorpora —ni incorpora *del mismo modo*— todo el paquete compacto de propiedades reunido por Max Weber en esas páginas. De nuevo, mantenemos en este caso un visión orgánica de las competencias, que no funcionan ya, de forma maquinal, como si del ejercicio de una de ellas tuviera que seguirse automáticamente el ejercicio integrado de todas las demás.

Así, un padre que ha aprendido lo que es y cómo se ejecuta en la práctica el principio de jerarquía administrativa puede hacer uso de él —en múltiples planos, por ejemplo sólo *invocándolo* a su manera— para censurar a su hijo cuando, en el hogar, se resiste a realizar las tareas escolares; sin que por ello se vea obligado a conformar su propia interacción con su hijo bajo el principio de la "dominación de la *impersonalidad* formalista" (*Ibid.*:179). Así como los trashumantes del Ártico pueden reconocer perfectamente el principio de jerarquía administrativa —y acatarlo, cuando en la negociación del contenido de un reglamento con las autoridades estatales conviene hacerlo; y al mismo tiempo censurarlo y transgredirlo táctica y controladamente cuanto está en su mano, cuando colisiona con el principio práctico que obliga a *no reconocer* la autoridad del presidente de un distrito de pastos por el mero hecho de haber sido designado como autoridad administrativamente supraordinada con arreglo a la ley; una transgresión de vital importancia, por otra parte, para el fluido funcionamiento empírico de la actividad del reno (Paine 1994:158).

\* \* \* \* \*

Por caminos diversos, los agentes etnopolíticos están necesariamente orientados a formarse —más que cualquiera de sus análogos en el espacio de la comunidad imaginada— como agentes diestros en la puesta en práctica de competencias weberianas. Con matices estilísticos y con acentos diferenciales según el agente concreto, y según la relación concreta que ha de mantener en cada caso con según qué agentes etnopolíticos y <expertos> del estado, los ethnos resultantes de esas prácticas son modelos elaborados a la medida de las posibilidades de interpretación de quienes se sitúan en <el otro> lado del tablero de la negociación política. Max Weber fue también muy explícito en esta condición especular forzada por la estructuración del poder y la autoridad en los órdenes con dominación legal (cf. Letamendía 1997):

[...] Los dominados sólo pueden defenderse normalmente de una dominación burocrática existente mediante la creación de una contraorganización propia, igualmente sometida a la burocratización [...] (Weber 1984:178).

\* \* \* \* \*

Una parte de ese trabajo de elaboración weberiana de modelos por parte de los agentes etnopolíticos considerados <otros> desde la perspectiva de los agentes del estado nacional constituido —la más visible, y tal vez por ello la de mayor potencia objetivante de los ethnos así construidos— consiste en lo que Harald Eidheim denominó *convencionalización*. Así, tratando del movimiento etnopolítico <sami> acelerado a partir de la Segunda Guerra Mundial:

El movimiento adquirió su poder de convicción y una fuerza crecientemente etnopolítica a través de la apropiación y convencionalización de nuevos conocimientos de una herencia cultural sami, y a través de la conciencia creciente de las relaciones con el mundo exterior por parte de un número creciente de samis. En la organización de estos conocimientos, es un principio central la idea de que los samis son un pueblo (Eidheim 1997:35).

Ya he explicado parcialmente que Eidheim —como otros muchos científicos sociales que tratan de estos procesos— simplifica en exceso el conjunto de discursos que contribuyen a la formación del ethnos como comunidad imaginada, atribuyendo a las élites etnopolíticas una fuerza creativa

y una eficacia performativa que de ninguna manera poseen en exclusiva. Sin embargo, Eidheim tuvo el mérito de poner el foco en ese trabajo intencionado de creación de emblemas (*idioms*), diseñados —como sinécdoques y metáforas de un trabajo poiético mucho más amplio, denso, y generalmente no intencionado— con la expresa finalidad de significar de un modo *referencial* al <pueblo> imaginado en su conjunto. Esos emblemas son confeccionados para jugar un papel similar al de los signos verbales del habla en sus funciones referenciales, *símbolos* en el estricto sentido analítico que concedió Charles S.

# SÁMI GÁKTEMÁLLET

## Bagadus



**Portada de una publicación del Departamento de Educación del Parlamento Sami.** En ella se ilustra la variedad de diseños del gákti en las diferentes zonas geográficas. Gákti (Pl. gávttit) es el nombre que recibe la prenda principal (la casaca masculina y el vestido femenino). El gorro se designa gáhpir (Pl. gáhpirat).

El título de la publicación es, en Español, Diseños de los gávttit samis. Una guía (Sámediggi 2001).

Marie Kvernmo Valkeapää dibujó esos diseños entre 1997 y 1998.

La publicación del Parlamento Sami consiste en un sobre de papel en cuyo interior se encuentra un folleto explicativo con esta portada, y después once fichas de tamaño DIN A4, cada una con una pareja de figurines.

Este material era usado en las escuelas infantiles, por ejemplo la de [Guovdageaidnu], en el año 2004. La representación pan-<sami> del conjunto de los diseños, así como su estilización documental, consituyen un ejemplo de normalización emblemática y universalista, característico de los materiales de uso escolar.

Imágenes reproducidas aquí con el amable permiso de la autora.

© Marie Kvernmo



Peirce a la palabra: una clase de representaciones "cuya relación con los objetos [representados] se fundamenta en un carácter imputado" (Peirce 1992a:7), es decir, convencional o estatuido en su única condición de regla de inteligibilidad intersubjetiva. El trabajo político para producir esas imputaciones que, en un campo étnico, aspiran generalizadamente al reconocimiento por parte de los agentes del orden legal —aunque no siempre operen en el seno de ese orden—, es una parte fundamental de la dimensión expresiva de la etnopolítica. Objetos como el <Himno de la familia sami>, la <bandera sami>, los <colores rojo, azul,



**Sobre estas líneas** y en las páginas siguientes, tres imágenes de Árdna [Tesoro], un espacio arquitectónico para la reunión, el diálogo y el debate, en la Universidad de Tromsø. El diseño es un argumento de imágenes en el que se adensan los emblemas del ethnos categorial. Las cuatro puertas laterales de la instalación —de las que podemos ver dos a la derecha— están pintadas con los cuatro colores de la bandera. La segunda imagen es un contracampo de la primera, con una cornamenta de reno en primer término y, aproximadamente en el centro de la sala, un espacio para el fuego [Árran], y una chimenea cónica que evoca la forma del lávvu. La tercera imagen es una plancha metálica con agujeritos iluminados que evoca la bóveda celeste, y que convierte ese espacio interior en un emblema de la vida en la tundra. Estas interpretaciones me fueron aportadas por el profesor de la Universidad que me acompañó durante la visita, una mañana de marzo de 2015.

verde, y amarillo de la bandera>, el <idioma Sami como lengua oficial> o <el Día del Pueblo Sami> han alcanzado estatus de símbolos legalizados; otros, como las <vestimentas samis>, las <artesanías samis>, la <música tradicional sami>, o el ajuar de <cosas samis> que se expone en los <museos samis> y otros establecimientos, han sido elaborados en la esfera de la patrimonialización y de la apropiación por parte de los <expertos> en <tradiciones samis> o en <cultura sami> (cf. Olsen 2010); y aún otros, como la consideración de la actividad del reno y de <los *boazosápmelaččat* como modelo de identificación> para referir a todo el espacio social de <los samis>, han venido operando de un modo considerablemente controvertido en cuanto a su reconocimiento emblemático (cf. Gaski 2000).

Lo que está en juego en esa parte de las elaboraciones del ethnos —en ese constante trabajo de convencionalización— es la reducción sistemática y





estabilizada de <el pueblo sami> a un conjunto relativamente reconocible y limitado de marcadores expresivos de tipo fundamentalmente simbólico. Esa reducción semiótica facilita también la reducción de las complejidades empíricas del proceso étnico y de las identificaciones subjetivas a un puñado de emblemas típicos, aptos para una elaboración categorial del ethnos, como en la patrimonialización y el mercado turístico, entre otros usos. <Pueblo sami> se constituye a través de esos marcadores como una categoría que tiende a la estabilización conceptual y por tanto a la noción de <identidad> (cf. Brubaker y Cooper 2000), y también —eventualmente— al forzamiento de las identificaciones empíricas de los agentes a través de procesos de violencia simbólica que los someten a la implícita o explícita obligación de identificarse a sí mismos a través de la expresión de esos emblemas<sup>170</sup>. Así, <pueblo sami> deviene categoría en el sentido que Georges Kleiber explicó, al referirse a las categorías entendidas a través de un "modelo de condiciones necesarias y sufi-

---

<sup>170</sup> Para una mención de la relación entre categorización, poder simbólico y violencia simbólica, véase la reflexión de Pierre Bourdieu a propósito de la noción de *catégorie* (Bourdieu 1991:280).

suficientes", reductivo en cuanto a complejidad sociocognitiva, por comparación con las categorías prototípicas (Kleiber 199:23-43 y *passim*.)<sup>171</sup>.

Quienes producen ese trabajo de creación y ese ensamblaje de elaboraciones del ethnos categorial —agentes etnopolíticos, intelectuales, músicos, dibujantes, arquitectos, museógrafos, etcétera— sólo pueden hacerlo poniendo en juego competencias weberianas. Por ejemplo, han de haber incorporado sensiblemente la idea y la expectativa de que esos emblemas se conducirán a una "administración de masas" (Weber 1984:178) —es decir, en buena parte de estos casos, a la administración en masa de las identificaciones étnicas—, pues esa orientación de la administración es inseparable del proyecto universalista de formación del ethnos. Habrán aprendido a concebir y poner en práctica el principio de la dominación legal que de forma general se aplica en derecho, a saber, que un conjunto de "reglas abstractas" puede llegar a "[estatuirse] intencionalmente" (Ibid.:173). Pues la imputación de reglas de interpretación universales para emblemas convencionalmente estipulados sólo puede llevarse a cabo en la confianza de que un trabajo intencionadamente planificado producirá los efectos deseados, en lo que respecta a una identificación con la categoría "abstracta" que, en este caso, configura al ethnos. Esos agentes tendrán que ser capaces de concebir y poner en práctica el principio de una "[ordenación] fija" que se deriva de la práctica social de fijación de autoridades en cualquier forma de administración burocrática (Ibid.:174). Esta fijación es especialmente importante y —a pesar de lo natural que puede parecernos en nuestro presente histórico— enormemente compleja y difícil de conseguir en términos institucionales. No se trata, como en el caso de las autoridades carismáticas, de una concreta fijación personal —la adhesión a la persona del jefe— sino de una fijación, nuevamente abstracta, del *cometido de la acción* que ha de desempeñarse en el cargo, una *autoridad* en sentido weberiano. Ese mundo de abstracciones fijadas, bastante contraintuitivo, es el que ha de ser imaginado y proyectado para emprender una tarea orientada no sólo a la fijación universalista de un emblema concreto, sino a la dotación de una fija y superior condición emblemática del emblema

<sup>171</sup> En esta monografía adopto sistemáticamente *categoría* para referirme específicamente a las categorías entendidas a través de ese modelo de condiciones necesarias y suficientes, y *prototipo* para referirme a las categorías graduales, de límites difusos, en las que se centra el ensayo de Kleiber. En un sentido meramente lógico, Kleiber se refiere a ambos tipos como *categorías*; pero yo he preferido adoptar esta palabra sólo para el primero, en consonancia con el uso de Britt Kramvig (1999, 2005).

para todo el universo *posible* de sus interpretaciones. Al ponerse en esa operación de diseño intencionado la categoría <pueblo sami> en el centro del mundo, la adhesión al emblema y al ethnos así considerados ha de anteponerse, en la lógica etnopolítica, a cualquier forma de adhesión al ethnos basada en las concretas —y difícilmente fijables— preferencias personales; y así, las encarnaciones etnopolíticas en la experiencia local pueden llegar a trasladarse a un segundo orden de realidad, subsidiario o menor, en favor de la [subordinación de los vínculos y la experiencia personal al ethnos universalista](#).<sup>664</sup> Pues el trabajo etnopolítico de fijación de emblemas categoriales se conduce —como el trabajo de la "administración legal y racional" del que en realidad aquella forma parte— a la elaboración de concepciones del ethnos "susceptible[s] de aplicación universal" (*Ibid.*:175).

A la expectativa de fijación universal de esos emblemas acompaña, por otra parte, la incorporación subjetiva de un orden disciplinario (*Ibid.*:176) de carácter formalizado, en el preciso sentido weberiano que tematiza la disciplina como una práctica de *normalización*. El respeto al emblema categorial —común para todos los pertenecientes del presente a la comunidad imaginada, y para todos sus imaginados ancestros y sucesores potenciales— deviene esencial en la objetivación legitimada del ethnos, pero tiene la contrapartida de imponer rígidamente criterios expresivos de adhesión pública que pueden convertirse en indeseables cuando se trata de entornos de convivencia marcados por la flexibilización de las expresiones de pertenencia. Así sucede, por ejemplo, con la práctica idiomática del Sami o del Noruego o del Finlandés para los <samis noruegos> o los <noruegos samis> o los <samis finlandeses>, etcétera, que, o no son competentes en algunos de esos idiomas o bien no desean hablarlos en según qué contextos; o sencillamente ni siquiera llegan a plantearse —como de hecho es el caso general en los entornos ordinarios de socialización— que el uso de un idioma u otro haya de ser considerado, de forma normalizadamente universal, una expresión válida de las íntimas identificaciones personales.

La interpretación del trabajo de elaboraciones weberianas del ethnos como una parte especial y no necesariamente única o principal del conjunto de elaboraciones en un campo étnico puede parecerse extraña, entre otras cosas porque estamos acostumbrados a percibir los procesos étnicos bajo el dominio plenipotenciario de este tipo de elaboraciones. Ello se debe, en primer

lugar, a que damos por sentado que la trayectoria formativa de la subjetividad en estas competencias es un hecho realmente universal al alcance de todos los seres humanos a escala planetaria. Y debido también, en segundo lugar, a nuestra constante exposición a la interpretación de los procesos etnopolíticos en clave nacionalista, es decir, como cursos históricos que han de orientarse *necesariamente* a la formación de constituyentes políticos con la forma de un estado nacional. Sin embargo, la condición especial de estas elaboraciones, y la cadena de paradojas y conflictos intersubjetivos que tales elaboraciones suscitan en su articulación con las incorporaciones universalistas y la operatoria sobre el ethnos prototipológico, e incluso con las encarnaciones del ethnos en la experiencia local, se hacen notorias cuando prestamos atención a entornos etnopolíticos que — como es el caso de la mayor parte de los generados bajo la categoría de *indigenismo*— ni emergen históricamente asociados a motivos nacionalistas ni se estructuran con el objeto de formar estados nacionales.

Por ejemplo, para los agentes etnopolíticos del campo en el que yo he centrado mi atención, cualquier proyecto o decisión tendentes a una normalización o disciplina del ethnos exige un cuidadoso, y, muy a menudo, laborioso examen. Ha habido y hay casos personales que, en situaciones puntuales, destacan por un etnismo de corte nacionalista, como el del representante de la NSR en el Parlamento Sami por [Deatnu], Janoš Trosten, que —según relata Kjell Olsen— se puso a hablar insistentemente en Sami en una conferencia pública aunque estaba advertido de que nadie le iba a entender, subordinando así la elemental función comunicativa del habla a la disciplina vindicativa de su <identidad étnica> (Olsen 2010:148-156). Olsen eleva este suceso a un rango casi paradigmático que yo me veo en la obligación de corregir taxativamente. En mi opinión —basada en mis propios materiales empíricos (que incluyen sesiones parlamentarias en las que registré de primera mano discursos políticos del mismo Trosten)—, tales sucesos son extraordinariamente infrecuentes, hasta el punto de que pasarían inadvertidos a alguien que no fuera a buscarlos de forma bien intencionada, o que sencillamente situase los medios de prensa —ávidos de esta clase exabruptos— en un plano menos saliente desde el punto de vista metodológico.

En el campo que ocupa mi atención las elaboraciones weberianas del ethnos no forman, de ninguna manera, un supuesto axiomático, salvo para quienes, en sus funciones etnopolíticas, *se ven obligados* a ponerlas en práctica si es que quieren obtener un interlocución válida de los agentes y <expertos> que trabajan para el estado nacional —incluidos aquellos que, netamente identificados como <samis>, ocupan cargos de esa naturaleza, como la Secretaría de Estado para Asuntos Samis, o la Jefatura de la Oficina del Reno, entre otros; y generalmente sólo mientras los ocupan. Decisiones como la adopción de un himno o una bandera como emblemas categoriales de <el pueblo sami> pueden ser relativamente sencillas e incluso intrascendentes. Pero la adopción de uno de los idiomas — *Davvisámegiella*<sup>187</sup>— como variante normalizada o lengua franca oficial, o la normalización ortográfica del idioma<sup>172</sup>, ofrecen ejemplos de la proliferación del tipo de casos que cotidianamente han de afrontar esos representantes etnopolíticos, que se debaten entre sus honestas aspiraciones de generar un entorno étnico flexible y diverso, y la crudeza de las hormas impuestas por la política real.

Las tensiones subjetivas y los riesgos de legitimidad que pueden llegar a desencadenarse en esos procesos se producen en el curso de un trabajo expresivo que consiste en operar reflexivamente sobre las *dinámicas de reificación* propias y ajenas, en el sentido formulado por Gerd Baumann en su etnografía sobre inmigrantes en la parte occidental de Londres: "Ser un *Southalian* socialmente competente es saber cuándo es mejor reificar y cuándo es mejor relativizar la diferencia" (Baumann 1996:132). Tal vez habría que añadir aquí la consideración de que, en la medida en que las rígidas reificaciones del ethnos categorial suelen ser una fuente inevitable de conflicto interpersonal al ser transportadas a los entornos no mediados por instituciones burocráticas, las personas que viven su vida tienden sistemáticamente a evitarlas como una elemental regla de cortesía.

Apreciamos aquí, de nuevo, una tensión entre fuentes divergentes del ethnos, que, en el caso de los agentes etnopolíticos, divergen también en el seno mismo de su íntima subjetividad y no sólo en los espacios públicos de la negociación. En lo que respecta al trabajo de elaboración weberiana del ethnos

---

<sup>172</sup> Una descripción de este laboriosísimo proceso puede encontrarse en Magga 1994.

al que se dedican de forma especializada, esos agentes albergan, al menos, una *doble agencialidad*, es decir, un doble marco interpretativo desde el que orientar su manera de estar en el mundo (cf. Kockelman 2006, 2007)<sup>173</sup>: el de sus compromisos con las encarnaciones universalistas del ethnos y el ethnos prototipológico, al que tiende su noción de <autenticidad> y la de quienes les rodean en sus entornos no mediados burocráticamente; y el de sus compromisos con las elaboraciones categoriales y reductivas de un ethnos reificado, al que debe tender su acción etnopolítica si lo que buscan es producir efectos sobre los agentes y <expertos> que, en los entornos burocráticamente mediados, trabajan para el estado nacional. Esa doble agencialidad se traduce en una doble condición de representación, un compromiso de compromisos esencialmente paradójico y conflictivo que oscila entre la legitimidad que les ha sido conferida por las personas del <nosotros>; y la que aspira a obtener de las personas de <los otros> que, en un campo de poderes asimétrico, habrán de facilitarles los medios necesarios para la eficaz transformación de lo real. Para los primeros, el agente etnopolítico corre siempre el riesgo de haber sido ya <norueguizado>, para los otros, el riesgo de hacer que sus demandas sean interpretadas como impracticables, debido a su complejidad, en el cabal funcionamiento normalizado de las burocracias de estado.

\* \* \* \* \*

Hay que hacer entonces al menos dos consideraciones en relación con el campo étnico que presento en esta monografía que pueden ser tenidas en cuenta en otros campos con un propósito comparativo. Por una parte, el ethnos es el resultado de la operatoria de múltiples fuentes agenciales no necesariamente coordinadas —ni siquiera necesariamente coetáneas. Por otra parte, la reducción weberiana del ethnos a reificaciones estabilizadas como emble-

---

<sup>173</sup> Introduzco aquí y en algunos otros lugares de este texto el concepto de *agencialidad* en contraste semántico con el concepto de *agente*. Un *agente* es un cuerpo —o constituyente de varios cuerpos en relación— que interpreta el mundo y lo afecta. Una *agencialidad* es un conjunto de competencias cuyo criterio de congruencia relativa es el poder ser orientadas hacia la acción por un agente en su *mundo*. Un mismo cuerpo puede operar, en este sentido, con muy diversas agencialidades, a través de cuya puesta en acción o aplicación al mundo *emerge* en realidad su condición o cualidad de agente en entornos concretos de práctica. Igualmente diferenciable de *agencia* y *agencialidad* es el concepto de *agenciamiento*, o actor-red, para referirse a ensamblajes emergentes de la "asociación entre elementos heterogéneos, humanos y no humanos" (González de Requena, en preparación). "Agenciamientos designa combinaciones sociotécnicas consideradas desde el punto de vista de su capacidad para actuar y dar sentido a la acción" (Callon 2005:4).



emblemas —creados o seleccionados por toda clase de representantes y <expertos> con el objeto de materializar de forma normalizada identificaciones con una comunidad imaginada— se puede llegar a producir en entornos complejos de sentido, plagados de contradicciones, tensiones y paradojas, que emergen de forma especial en el caso de los representantes etnopolíticos. Ambas consideraciones debe llevarnos a matizar y relativizar considerablemente la eficacia performativa de ese trabajo mediado por agentes <expertos>, y a poner en cuestión la predicación de un discurso unitario de invención de la comunidad imaginada que, como sugieren las siguientes palabras de Harald Eidheim, parecería reducirse a una elaboración novedosa o sólo activa en una historia reciente, y de forma apromblemática.

[...] La invención de este paradigma, y lo que puede entenderse como su operacionalización, fue llevada a cabo por medio de un procedimiento de mediación exhaustiva en el cual aspectos centrales de la historia, la lengua, el folklore y el estilo de vida samis fueron transformados en significantes de distinción y comunalidad étnica (Eidheim 1997:50).

Reducir el campo étnico a ese trabajo apromblemático de poiesis —como mera invención de unos pocos agentes estratégicamente situados en posiciones de influencia especial sobre el conjunto de los pretendidos pertenecientes a la comunidad imaginada— es dejar fuera de foco todo un conjunto de discursos que, de hecho, no transitan de forma llana y sin obstáculos a través de esas agencialidades, incluso cuando tomamos en consideración a agentes individuales. Ese conjunto de discursos, generados a través de incorporaciones prácticas de universalismo —no necesariamente ni exclusivamente étnico—, producidos en la operatoria de un ethnos prototipológico que no funciona como categoría puramente incluyente o excluyente, y creados a través de las encarnaciones etnopolíticas en la experiencia local, es fundamental. Lo es, precisamente, para hacer inteligible el grado de relevancia práctica que adopta la elaboración intencionada y <experta> de emblemas cuando éstos son articulados en experiencia y temporalidades orgánicas, normalmente de relativa larga duración; así como las fricciones que esa poiesis weberiana despierta en las personas del campo étnico ante el trabajo de categorización y, en definitiva, dominación y violencia simbólica que esos agentes <expertos> pueden llegar a

imponer, cuando el grado de relevancia práctica que alcanzan sus elaboraciones tiende a ser mínimo o insignificante.

Nada de lo que estoy comentando aquí ha de ser interpretado en los términos del viejo e infructuoso dualismo entre artificialismo y esencialismo de las denominadas <identidades étnicas>. Y no sólo porque —en mi interpretación— las nociones <identidad> e <identidad étnica>, carecen, **en general**, de valor analítico; o porque me sea analíticamente inconcebible un artificio al margen de toda materialización corporal, y por tanto *natural* —en el sentido en el que suele asociarse este vago concepto al igualmente vago *esencial* (Díaz de Rada 2010:125ss.). El motivo fundamental tiene que ver con la consistencia de la teorización sobre los procesos étnicos.

No puede existir práctica sociocultural alguna ni resultado de esa práctica que no consista en un discurso de convenciones, es decir un discurso de artificios intersubjetivamente contruidos (Díaz de Rada 2010:193). La producción de artificios es, por tanto, cuando consideramos los fenómenos socioculturales, inevitable; y, en mi opinión, es imposible analíticamente dualizar lo <artificial> y lo <natural> en relación con esos fenómenos. Ello obliga a una aproximación epistémica radicalmente constructivista, que no excluye de ningún modo la predicación de modelos de coerciones o límites a las posibilidades de construcción de lo real. El problema con aproximaciones como la de Eidheim en esas líneas es que se trata de un constructivismo extremadamente parcial que atribuye capacidad y eficacia constructiva solamente a una parte de los agentes del campo social. Desde luego que, como ocupantes de posiciones dotadas de un evidente potencial de influencia sobre los discursos socioculturales de ese campo, su contribución a la construcción del ethnos —especialmente en clave etnopolítica— es muy importante; pero la pretensión de que tal contribución opera de una vez por todas con éxito, de forma relativamente unitaria, y relativamente en solitario, no resiste el menor análisis empíricamente fundamentado. Es más, tal constructivismo parcial, en el lenguaje de las ciencias sociales, contribuye a consolidar la clase de reificación categorial y, por tanto, la clase de esencialismo etnista que algunos —solamente algunos— de los agentes de ese cuerpo de <expertos> y representantes etnopolíticos dan por válido. Al tener en cuenta solamente las líneas de discurso que ellos generan a su manera como único componente del ethnos, el analista se

compromete con la misma visión esencialista y genealógica que construyen esos agentes particulares. En ese análisis cobra forma, de ese modo, un movimiento manifiestamente incongruente. Por una parte, el ethnos aparece afirmado en su unidad genealógica, aunque el analista reniegue de su condición de auténticamente real, trasladando más o menos explícitamente la idea de que su realidad es el resultado de una falsa conciencia de la comunidad imaginada de creyentes. Por otra parte, y en conexión directa con lo anterior, el ethnos aparece como un ideograma netamente irracional (cf. Tambiah 1990), al permanecer inexplicados los procesos empíricos en cuyo curso semejante multitud de agentes se adhieren a él, y por tanto al dejar en la sombra o en el vacío todo su espacio de razonabilidad para configurar motivos fundamentados de acción, orgánicamente constituida. La ineptitud explicativa del analista se proyecta así sobre la pretendida ineptitud de los agentes del campo, incapaces de entender que sus auténticos motivos de adhesión —arbitrarios, irreflexivos, irracionales— no son los que realmente creen que son, al haber venido impuestos por una lógica unidireccional de poder. Los <expertos> inventan una bandera como representación del ethnos imaginado, y dócilmente esa multitud de agentes van detrás de ella creyendo que así su <identidad> se ve satisfecha.

Lo que queda fuera de tales proyecciones de nuestra ineptitud analítica es, sin embargo, lo más importante: ¿a través de qué procesos empíricos esa representación ha devenido relativamente *verosímil y útil* para toda esa gente, y en qué variadas modalidades y usos heterogéneos ha sucedido ese proceso de representación relativamente unificada?

Obviamente, un campo étnico es un campo de agentes asimétricamente dotados de capacidad de influencia sobre la configuración de lo real (cf. Williams 1989); hay ahí —como en cualquier otro recorte del campo social— un espacio político asimétricamente formado, en el que es esencial la distribución efectiva de los recursos para la acción. De vital importancia en ese espacio es el conjunto de "constricciones político-económicas sobre quién puede acceder a diferentes tipos de prácticas metadiscursivas y usarlas para infundir autoridad en los textos" (Briggs 1996:439, 1993). Pero no podremos arrojar una luz adecuada sobre los procesos detallados que consolidan el campo étnico en la forma específica en que, hasta hoy, *ha devenido*, a menos que consideremos

el papel constructivo del conjunto de los agentes en juego, con sus capacidades interpretativas del mundo, por hipótesis, intactas. Ciertamente, ese papel constructivo, cuando se mira el campo desde la perspectiva de determinados agentes concretos, resulta ser más o menos eficaz, pero siempre es eficaz en algún grado.

No es mi función, en consecuencia, valorar el grado de verosimilitud, utilidad, autenticidad o pertinencia de la creencia en el ethnos como comunidad imaginada, ni los estados de conciencia a través de los que tal creencia es fijada. Mi función es arrojar la mejor luz posible, por todos los medios posibles, para comprender en qué consiste ese ethnos y cómo ha llegado a ser lo que hoy me parece que es. Y, desde luego —si he de considerar mis materiales empíricos—, ese ethnos *no parece ser* el producto directo y repentino de la inventiva de un puñado de etnistas y <expertos> en identidades.

Puesto que Rita odiaba trabajar con la piel de reno, a la que nunca llegó a acomodarse y cuyas técnicas nunca llegó a controlar adecuadamente, había desarrollado otras técnicas de teñido de las telas, llegando a conseguir a la vista un color que las hacía pasar exitosamente por piel de reno. Rita me confesó esta revelación de sus maniobras de simulación de pasada, sin ninguna clase de aflicción y sin que de ello pudiera deducirse un déficit en cuanto a sus competencias para realizar un amplia diversidad de *duojit*. En su confesión acerca de esos auténticamente falsos trabajos en "piel", no había el menor rastro de un argumento sobre la autenticidad de su trabajo ni de la [adoptiva samicidad](#)<sup>273</sup> que ella se atribuía a sí misma y que los demás le atribuían en las situaciones ordinarias. Ello se explica bien al prestar atención a la condición prototipológica de las cualidades del ethnos. En ese orden discursivo, al que acceden quienes lo pueden producir en la práctica y quienes son reconocidos al producirlo, no existe propiamente un predicado categorial de autenticidad, sino un predicado gradual a través del cual es perfectamente compatible ser considerado *relativamente* <sami> cuando se falsea un material del *duodji*, pero se muestra una evidente competencia en imitar el color de la piel del reno, hasta el punto de hacer pasar por piel una tela que no lo es incluso a los ojos de quienes sí son muy competentes en esa clase de artesanías. Esta clase de producciones e incorporaciones del ethnos son ininteligibles si sólo

Punto de  
retorno a la  
mención de  
*invención* en  
El *gákti* y las  
ropas  
306

concebimos los discursos del ethnos bajo la estrecha óptica de sus categoriales elaboraciones weberianas. Su complejidad *ad infinitum* produciría pesadillas a cualquier encargado de administrar, por ejemplo, certificados de origen <auténtico> con pretensión de validez universal — certificados que de hecho existen y se expiden por una comisión con reconocimiento estatal— para todas las innumerables e impredecibles emergencias prácticas análogas a la que acabo de mencionar.

Y es que cuando se trata de <autenticidad>, y sobre todo de la especie de <autenticidad> que viene autorizada a través de las estabilizadas categorizaciones weberianas, es preciso dar un paso atrás analítico, una puesta en perspectiva que desplaza el foco desde el objeto de que se trata hasta la fuente agencial que lo interpreta con arreglo a criterios convencionalmente objetivados. En términos analíticos, la tela que fabrica Rita no es susceptible de una evaluación directa de autenticidad, lo que nos mueve inevitablemente hacia otro objeto: las pautas interpretativas que, en la práctica de cada emergencia, se constituyen como criterios de lo auténticamente auténtico (cf. Fillitz y Saaris 2013). Esos criterios han sido ya inequívocamente aclarados cuando el orden de inteligibilidad se ha construido a base de elaboraciones weberianas, y tanto más cuanto más autorizados están los agentes etnistas y los <expertos> en identidades para hacer valer sus categorías definitorias; pero están esencialmente incorporados a las dinámicas tácticas del juicio sobre la marcha en cualquier otro caso. Umberto Eco comentó magistralmente ese paso atrás analítico o puesta en perspectiva en el siguiente pasaje.

Una aproximación ingenua a las imitaciones y las falsificaciones nos hace creer que el problema con las imitaciones consiste en dar por sentado o impugnar el hecho de si algo es lo mismo que un objeto supuestamente auténtico. Sin embargo, después un escrutinio más detallado, parece que el problema real consiste en decidir qué quiere decir uno con "objeto auténtico". Irónicamente, el problema con las falsificaciones no radica en si  $O_b$  [la supuesta copia] es o no es falso, sino más bien en si  $O_a$  [el supuesto original] es o no auténtico, y en determinar sobre qué fundamento puede llevarse a cabo tal decisión (Eco 1992:290).

## El ethnos como incoado

James Fernandez ofrece la siguiente definición de lo incoado:

Por lo incoado entendemos el sentido de la entidad (abarcamiento del ser o totalidad) subyacente (psicofisiológico) y superyacente (sociocultural), al que recurrimos para expresar (por predicación) y representar (por actuación —*performance*—), pero que nunca podemos asir. De ahí que la frustración es constante y la predicación recurrente. La totalidad de lo incoado se ve complicada y oscurecida por dilemas, paradojas y ambigüedades tales como (a) la duplicidad del lenguaje, (b) el conflicto de papeles en la vida social, (c) las idiosincrasias de la experiencia y su interpretación, etc. (Fernandez 2006b:311).

Predicación y *performance* son las acciones propias de la incoación, entendida como actividad humana. Esas acciones tratan con las ambigüedades y las incertidumbres de la experiencia humana, en un movimiento direccional — de *sentido*— con el que pretendemos alcanzar una totalidad que es, en realidad, inalcanzable e inabarcable. En esa búsqueda del ser como totalidad, al incoar hacemos —en el sentido literal de la palabra— un movimiento de inicio, una apertura, movilizándolo los recursos expresivos a nuestro alcance para dar forma a las ambigüedades e incertidumbres que, no obstante, permanecen como tales. Tal movimiento de apertura no tiene cierre posible, por lo que lo incoado se encuentra siempre en un horizonte de sentido que nunca llegamos a alcanzar<sup>174</sup>. Ese trabajo expresivo, esa discursividad de palabras, imágenes, acciones, es básicamente un trabajo que consiste en operar con tropos, es decir figuraciones. A través de esas operaciones producimos desplazamientos entre órdenes de experiencia y entre los significados que

---

<sup>174</sup> El espacio de reflexión en el que se mueve James Fernandez en relación con el concepto de *lo incoado* presenta un indiscutible aire de familia con otras tematizaciones de procesos y problemas análogos en ciencias sociales. Entre muchas otras, he de destacar, en primer lugar, las ideas que Sigmund Freud formuló sobre el objeto de deseo de las neurosis, ese objeto hacia el que se mueve el sujeto buscando una completud impracticable. Las primeras elaboraciones sistemáticas de estas ideas en la obra de Freud se encuentran en dos trabajos sucesivos (Freud 1972a, 1972b). En segundo lugar, la elaboración que hizo Dan Sperber del concepto de *símbolo* como un proceso que no consiste en significar a la manera del signo lingüístico —o mejor, verbal—, sino en buscar un significado que nunca llega a cerrarse (Sperber 1978). En mi opinión, la ventaja del enfoque de Fernandez sobre estos enfoques y otros análogos es que centra el problema de la incompletud y de la búsqueda de la completud en el ámbito de la condición de lo humano, en la acepción más general de esta expresión (cf. Díaz Viana 2017a). Opera así como un enfoque en el que —no sin fricciones, claro— pueden subsumirse todos los demás; y en el que los deslizamientos hacia una consideración *marginal* de la incoación en rela-

atribuimos a los signos que —según creemos— la interpretan. Se trata, por tanto, de un trabajo expresivo en el que —debido a la imposibilidad de cerrar un último significado— los signos nunca alcanzan estabilidad. El movimiento expresivo hacia lo incoado permite entender del mejor modo posible por qué las clausuras de significado —cabría decir mejor, *la* paradigmática clausura de significado— que vehicula la noción de *identidad del ser* es inapropiada para concebir la experiencia del ser humano considerada de forma general.

Como comunidad imaginada, el ethnos es un incoado, una figuración compleja, un tropo hecho de tropos, formado por acciones o movimientos de identificación que están abocados a no alcanzar identidades estabilizadas. De manera que, ahí donde el ejercicio weberiano categoriza, forzando la experiencia hacia un sentido concluido, estabilizado, hacia la enunciación de una identidad aclarada, la incoación produce figuraciones, conectando órdenes de experiencia de incierta categorización —resistiéndose de hecho a la categorización y transformando tácticamente los significados, llevándolos de un tiempo a otro tiempo, de una parte a otra del espacio de los signos. Y tanto como el ejercicio weberiano pretende determinar la unidad de relación entre el signo y el objeto —o la univocidad entre categoría y categorizado—, la incoación opera a través de una "organización dinámica y ambigua de la diversidad" (Fernandez 1982:10). Así, la categorización colapsa ante el desbordamiento de los límites o fronteras categoriales (cf. *Ibid.*:466) y se vuelve inoperante ante la multivocidad, el desplazamiento y la transmutación de los signos. Al incoar, las tácticas tropológicas del ser humano revelan la condición transformista de su modo de estar en el mundo, su *expertise* como ilusionista, como *tramposo* (cf. De Certeau 1988:24ss.)

[...] La conocida figura del Tramposo (*Trickster*) —el conmutador de formas *par excellence*—, cuyas extravagantes e irrefrenables acciones difícilmente pueden constituirse en modelo de algún comportamiento cotidiano aceptable, pero cuyas portentosas cualidades estimulan nuestra imaginación para la captación de algo existencial en la condición humana. Algo, a lo que nos enfrentamos continuamente y que está en nosotros, extendiéndose por detrás y por debajo de las florituras de una vida social bien estructurada. El Tramposo es el 'modelo' de figura simbólica;

---

ción con la racionalidad tenida por unitaria son imposibles, debido a la condición universal de la experiencia de la incertidumbre radical de la existencia que afecta a la condición de lo humano así concebida.

Punto de  
retorno a:

En el nombre  
del pueblo  
174  
Mención de  
la incoación  
en Los  
compromisos  
de la  
*verddevuolta*  
851

encarna las contradicciones que residen en lo incoado [...] (Fernandez 2006b:295).

Al formarse como argumento de origen, y al ser a su vez el origen un objeto que impone, paradigmáticamente, un trabajo de incoación (Díaz de Rada, en preparación 1), el ethnos se encuentra a la sombra del tiempo: el tiempo literal, genealógico, estipulado y medido en la historia positiva, o el tiempo orgánico de la *εποχή*<sup>586</sup>: uno y otro carentes, en realidad, de cualquier referencia externa que no sea el instrumento de medida que lo mide (en el primer caso) o la propia experiencia de un presente continuo, en relación con la cual cobra sentido toda posible temporalidad extendida (en el segundo). El ethnos es, como el origen o el tiempo mismo, un símbolo plenamente autorreferencial, un símbolo que se representa a sí mismo (Wagner 1986); o, expresado sin necesidad de recurrir a esa problemática noción de *referente* (Eco 1981:117ss.), un signo cuyo objeto representado sólo puede encontrarse en el régimen de realidad propio del discurso humano, es decir *en el acto de expresar o en lo expresado* —y así relativamente objetivado— por el ser humano. En cuanto al trabajo de figuración que los seres humanos practicamos en torno al ethnos, éste emerge como un operador de temporalidades, especialmente en el sentido señalado por James Fernandez en las siguientes palabras:

[...] Los hombres se ven enmarcados entre el pasado recordado y el futuro imaginado, con la necesidad no sólo de predicar una identidad sobre sus 'yoes' incoados, sino también de llenar el presente con actividad. Somos, en efecto 'anudadores del tiempo' concernidos con encontrar la clase de identidad y actividad que habrá de concretar lo incoado, con llenar el marco en que nos encontramos y con anudar conjuntamente el pasado y el futuro (Fernandez 2006a:69).

Ese anudamiento de tiempos se muestra virtuosamente en [el diálogo que mantuvieron Anton Hoëm y Edel Hætta Eriksen](#)<sup>133</sup> en la cafetería de la *Állaskuvla* durante la celebración del Día del Pueblo Sami en 2004. A propósito de su experiencia en el proceso de incorporación del idioma Sami a la escuela normal del estado, ese relato a dos anuda la memoria de lo que fue con el presente y la proyección de un activismo en movimiento. En el curso del diálogo, las diversas claves de la temporalidad del ethnos se combinan y se desplazan



recíprocamente: la temporalidad orgánica de la biografía personal se anuda a la temporalidad histórica; lo que permite reconstruir la secuencia de los documentos dejados como huellas del trabajo de las burocracias. A lo largo de ese anudamiento transitan las imágenes de un ethnos en transformación, que es evocado por Anton entre los velos de la rememoración de su primera infancia, allí donde es imposible distinguir los perfiles de la categorización <sami>/<noruego>, pues entonces todas sus primeras experiencias "sucedieron en Sami". Sólo más adelante, al ingresar en la escuela, comenzó a sentir que la institución monolingüe se imponía a esos niños "como una realidad dominante". Pero —en lo que se refiere a los anudamientos temporales— sería un error tomar en consideración solamente el plano de lo dicho sin tener también en cuenta el plano del decir, en el que la imagen fundamental en construcción se conforma como una deixis (cf. López García 1990:112ss.): <aquí estamos hoy nosotros> conmemorando el Día del Pueblo Sami a través de una expresión bilingüe, en cuyo nombre se construye el sentido de lo dicho y de cómo llega a ser dicho. La deixis trae al ethnos a la posición y al momento del relatar, y anuda la temporalidad del ethnos incoado sobre el que no se alcanza una justificación explícita o una demarcación cronológica —pues conforma ese entorno de enunciación en su conjunto, como una realidad continuamente presente—, a las demás formas de temporalidad a través de las que el ethnos es encarnado en experiencia —también en experiencia de las burocracias.

El ethnos incoado se elabora también en sus múltiples figuraciones espaciales, que sólo por el momento separo aquí de sus múltiples temporalidades. Es preciso hacerlo así en este caso, pues me limitaré a ilustrar brevemente algunas territorializaciones de forma más o menos aislada, sólo con la intención de despertar la intuición sobre el problema<sup>175</sup>. Decir múltiples figuraciones espaciales es ya reducir considerablemente la cuestión, puesto que en realidad no se trata de figuraciones diversas en un número finito; se trata más bien de figuraciones en un proceso de constante generación e —incluso

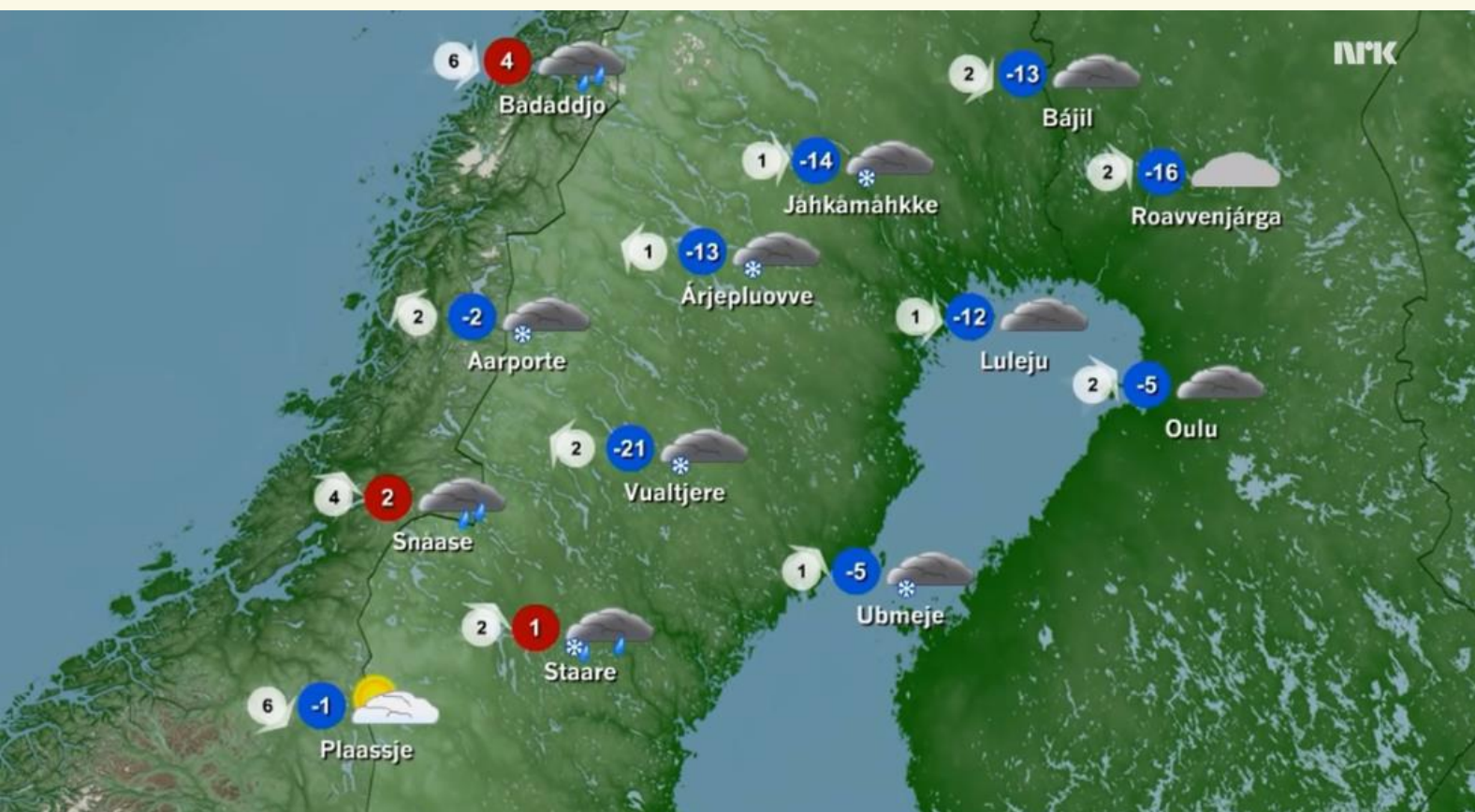
---

<sup>175</sup> Por tanto, dejaré por el momento a un lado la complejidad cronotópica del ethnos incoado, que precisa de la clase de encarnación agencial que sólo puede aportar un etnografía centrada en los cursos vitales; pues un cronotopo no es una mera relación entre temporalidad y espacio, sino una relación —por fuerza más compleja— que un *agente concreto* produce con una configuración tempoespacial que le es constitutiva: el cronotopo sólo alcanza realidad a través de la construcción de un personaje (Bakhtin 1990).

cuando nos referimos a las territorializaciones objetivadas burocráticamente— constante e inacabada transformación. Como indico en diversos pasajes de esta monografía, [Sápmi] —el espacio del ethnos <sámi>— no tiene fronteras, y además es irreductible a una sola representación espacial. El mapa de [Sápmi] cobra tantas formas como hayan de ser trazadas según los criterios de cada figuración concreta, porque no puede haber una única forma espacial de [Sápmi]. El espacio representado no es, en este caso, un marco delimitado que se rellena con los indicadores de un criterio —carreteras, regiones políticamente conformadas, accidentes geográficos...—, sino, en cada instancia, un criterio que se proyecta sobre el espacio o el territorio confiriéndole la forma. Aquí es de crucial importancia el hecho de que [Sápmi] no puede ser representado como un estado territorial ni como una zonificación dominante dentro de un estado territorial, ni como la proyección a futuro de un estado territorial; lo que revela casi de inmediato que un espacio cartografiado bajo la premisa de contener a una comunidad política es, ante todo, un acto político de enunciación: todo mapa construido bajo esa premisa fundamental es un mapa político, aunque en él se representen aparentes accidentes <naturales>: valles, montes, ríos (cf. Laxton 2005).

\* \* \* \* \*

Pregunté a Rasmus por qué el mapa del tiempo del programa meteorológico de la televisión en Sami estaba incompleto. Con alguna extrañeza, me comentó: "para la tele, donde hay renos está *Sápmi*". Le aclaré que ese mapa no mostraba las zonas más meridionales, hasta donde, sin embargo, sí se extiende el mapa de distritos del Censo Electoral Sami para la elección de los representantes en el Parlamento Sami. Se encogió de hombros con un gesto de <es lo que hay>. La tele es la tele; al fin y al cabo, en alguna parte algo precisa ha de colocar sus signos meteorológicos.







*Estos son los dos planos que ofrece habitualmente el programa meteorológico, al final del espacio de noticias de la TV Sápmi (NRK). Tenuemente se aprecian las fronteras estatales, y la información se distribuye en puntos locales. En la imagen de arriba: [Ráisa] se encuentra en [Noruega], [Murmánska] en [Rusia]; en la imagen de abajo: [Roavvenjárga] en [Finlandia], [Ubmeje] en [Suecia]. Estas imágenes no cubren la zona más meridional de la Península Escandinava. Imágenes de 2016.*

*Puesto que esa representación del tiempo meteorológico (dálki) informa de algunos lugares puntuales, es posible ofrecerla verbalmente —sin dar una lista interminable—, como en esta pieza del periódico Ávvir (en 2017) que sigue la misma lógica transestatal que las imágenes de la televisión de la página anterior. La mención de la localidad ([Kárášjohka], [Áltá], etc.) orienta sobre el tiempo en la zona en la que esa localidad se encuentra.*



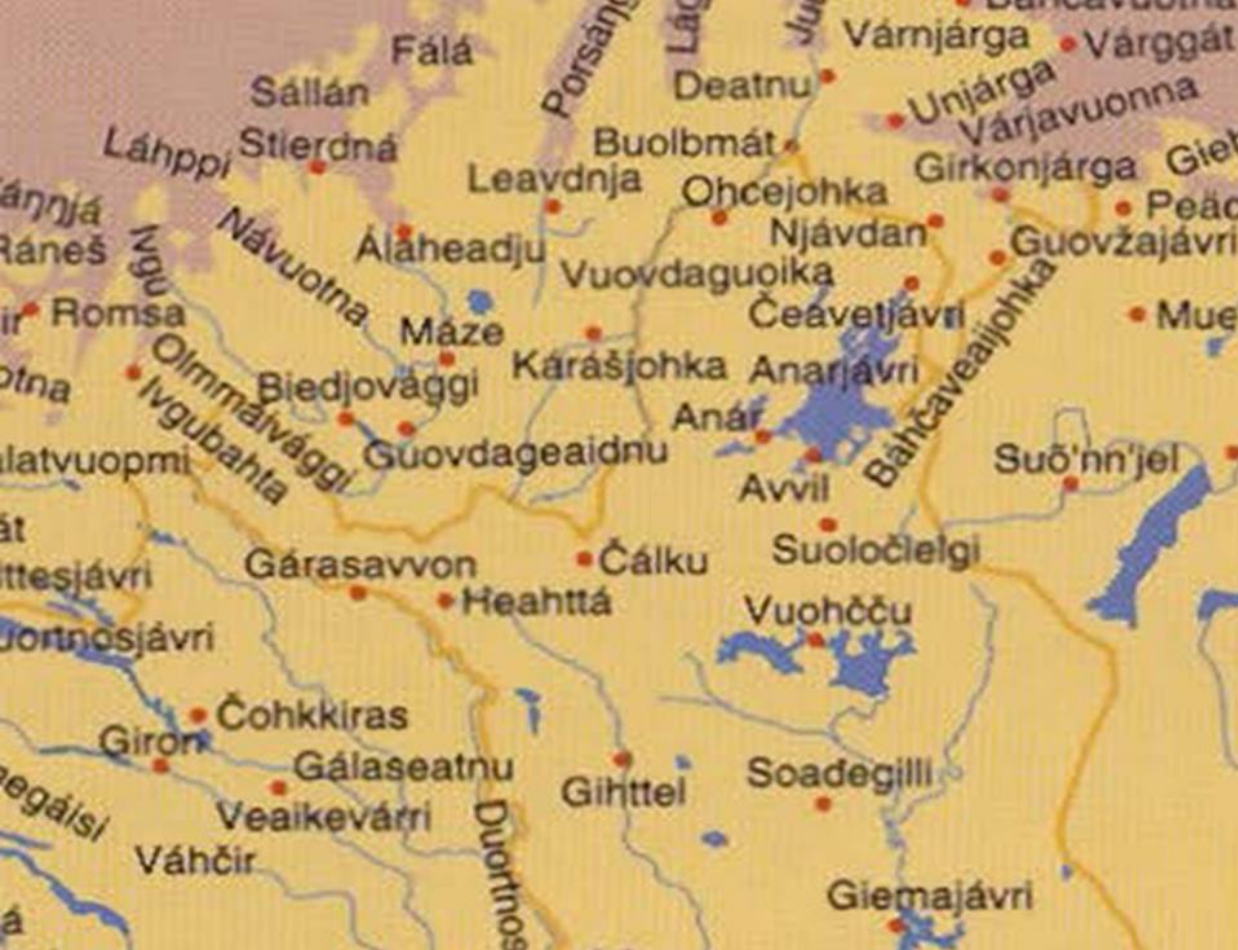
KÁRÁŠJOHKA	ÁLTÁ	AVVIL	DIVTASVUODNA
Bearjadat 16.11.....0  	Bearjadat 16.11.....1  	Bearjadat 16.11.....0  	Bearjadat 16.11.....0  
Lávvardat 17.12.....-3  	Lávvardat 17.12.....-2  	Lávvardat 17.12.....-3  	Lávvardat 17.12.....-3  
GUOVDAGEAIDNU	DEATNU/OHCEJOHKA	HEAHTTÁ	JÁHKMÁHKKE
Bearjadat 16.11.....-1  	Bearjadat 16.11.....-2  	Bearjadat 16.11.....-2  	Bearjadat 16.11.....-3  
Lávvardat 17.12.....-4  	Lávvardat 17.12.....-2  	Lávvardat 17.12.....-3  	Lávvardat 17.12.....-3  
PORSÁNGU	ČÁHCESUOLU	ROMSA	GÁRESAVVON
Bearjadat 16.11.....0  	Bearjadat 16.11.....0  	Bearjadat 16.11.....3  	Bearjadat 16.11.....-2  
Lávvardat 17.12.....-1  	Lávvardat 17.12.....0  	Lávvardat 17.12.....0  	Lávvardat 17.12.....-3  

18.12  24.12   
 1.1  9.12 



*Esa lógica de representación a base de localidades es muy evidente en este mapa de la izquierda —quizás la imagen hoy más famosa y difundida de [Sábmí]. Una obra del artista © Hans Ragnar Mathisen (1975). En ella, las fronteras estatales se representan en un color ocre algo más oscuro que el del fondo, de nuevo tenuemente.*

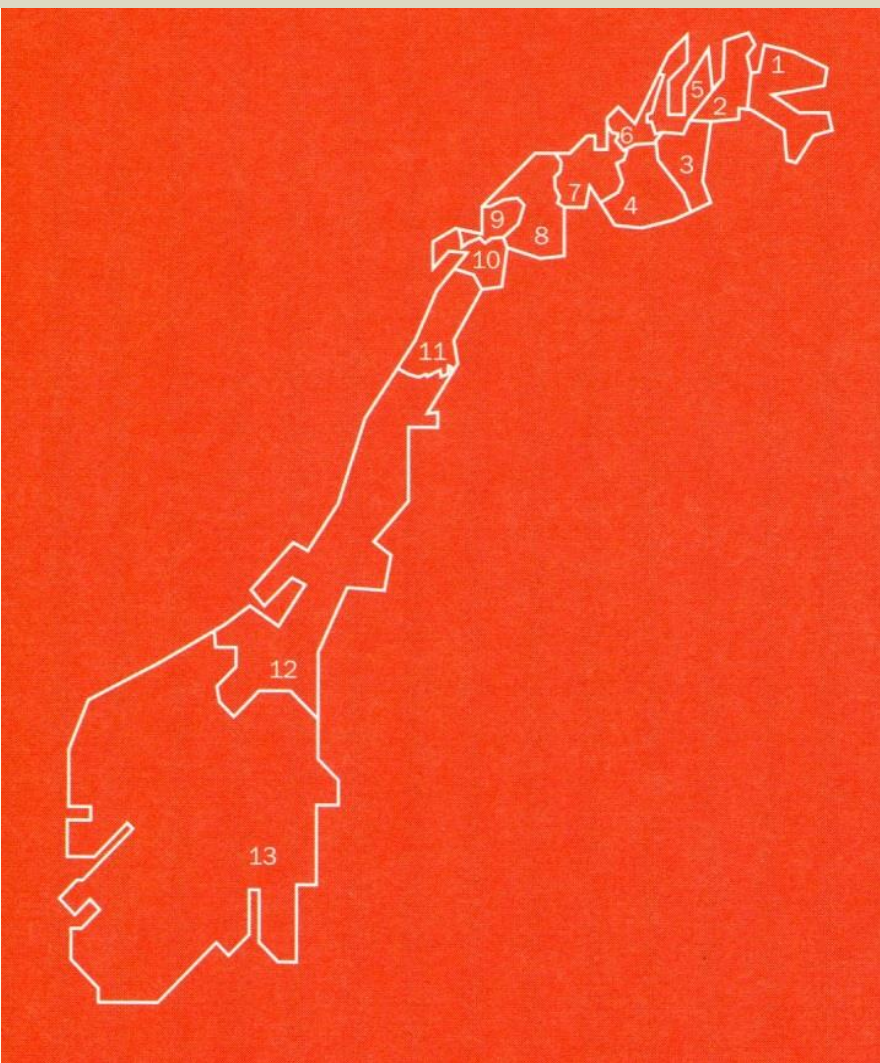
[Punto de retorno a ¿Dónde está la frontera?](#)



**Detalle** del mapa anterior, en la zona más septentrional.

© Hans Ragnar Mathisen (1975)

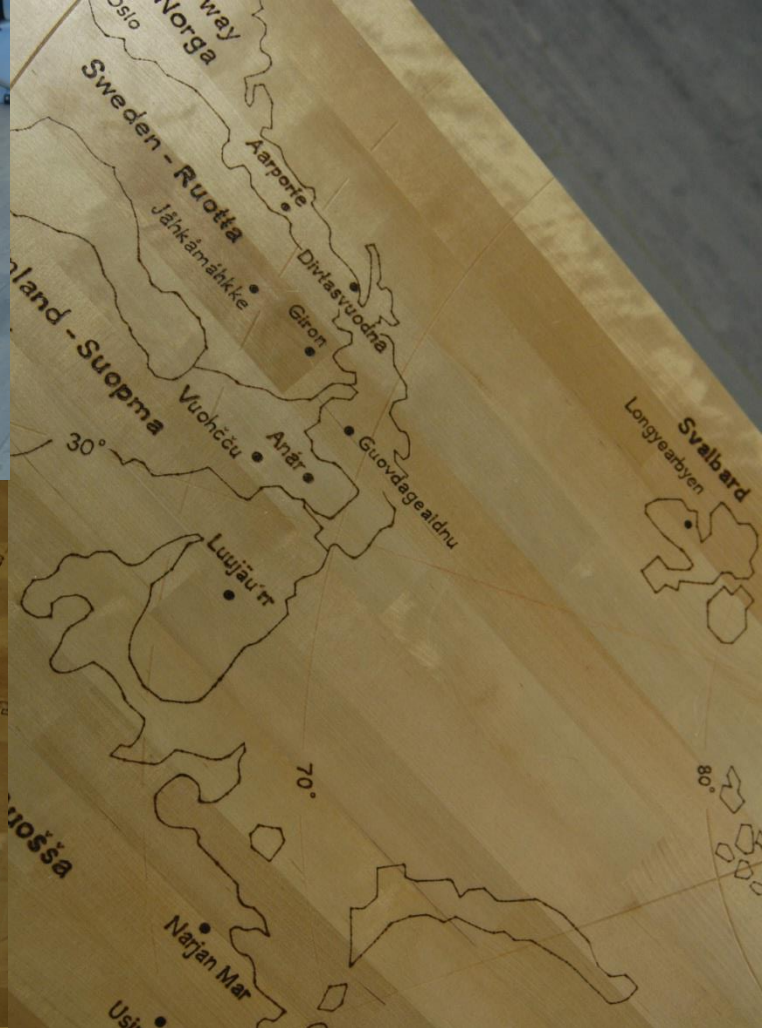
**Bajo estas líneas**, imagen de los 13 Distritos Electorales para las Elecciones al Parlamento Sami, tal como fueron instituidos en la [Ley Sami \(1987\)](#). A diferencia de todas las representaciones anteriores, el trazado está realizado a tiralíneas<sup>287</sup>, en el ámbito de un solo estado nacional [Noruega], y el contenido de la representación incluye la totalidad del territorio de norte a sur.



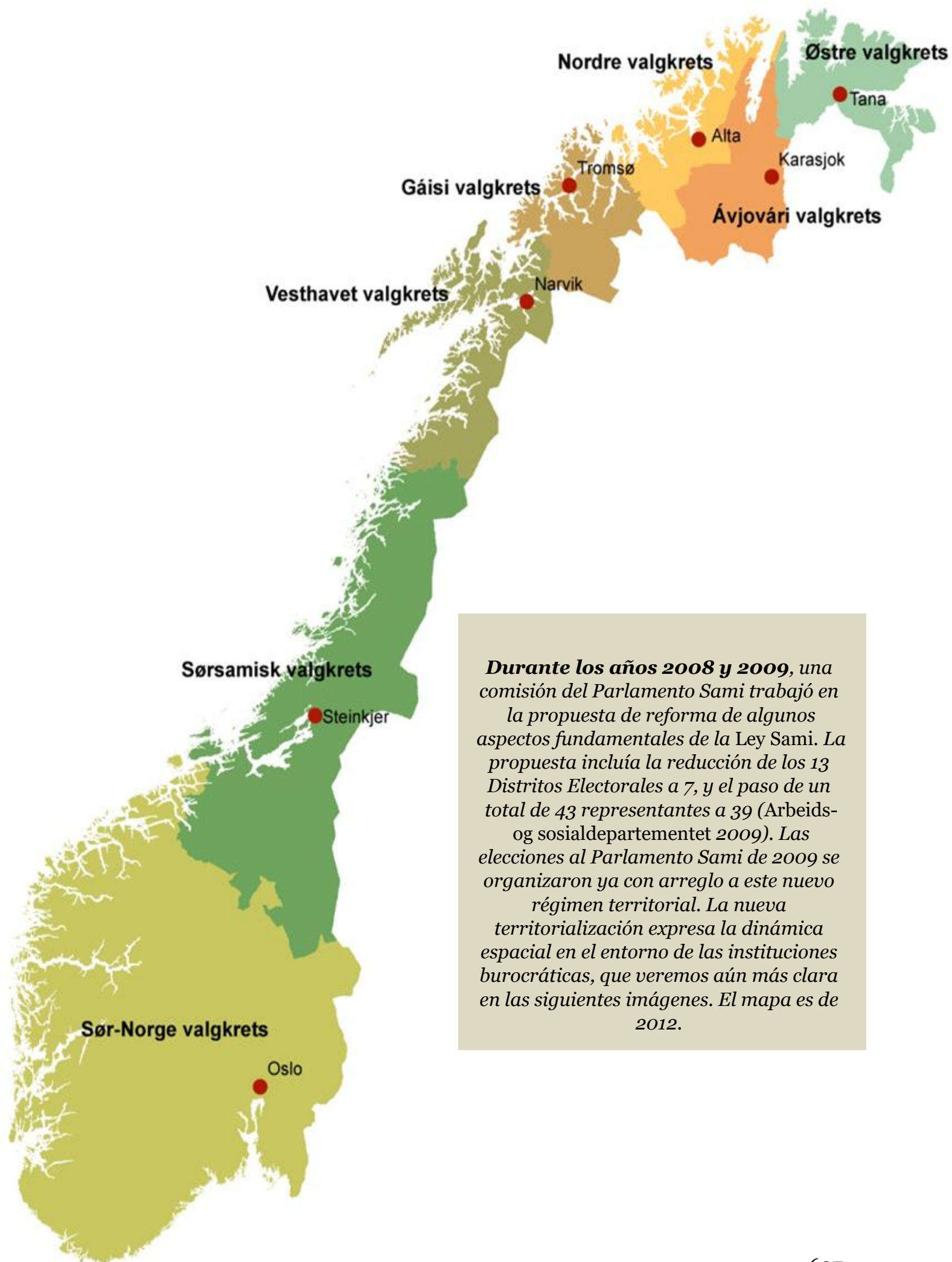
Distritos electorales para el Parlamento Sami. Imagen extraída de un folleto informativo de la institución, 2004.

- 1 Várjjat
- 2 Deatnu
- 3 Kárášjohka
- 4 Guovdageaidnu
- 5 Porsáŋgu
- 6 Álaheadju/Fálesnuorri
- 7 Davvi-Romsa
- 8 Gaska-Romsa
- 9 Lulli-Romsa
- 10 Davvi-Norlánda
- 11 Gaska-Norlánda
- 12 Lullisámeguovllut
- 13 Lulli-Norga

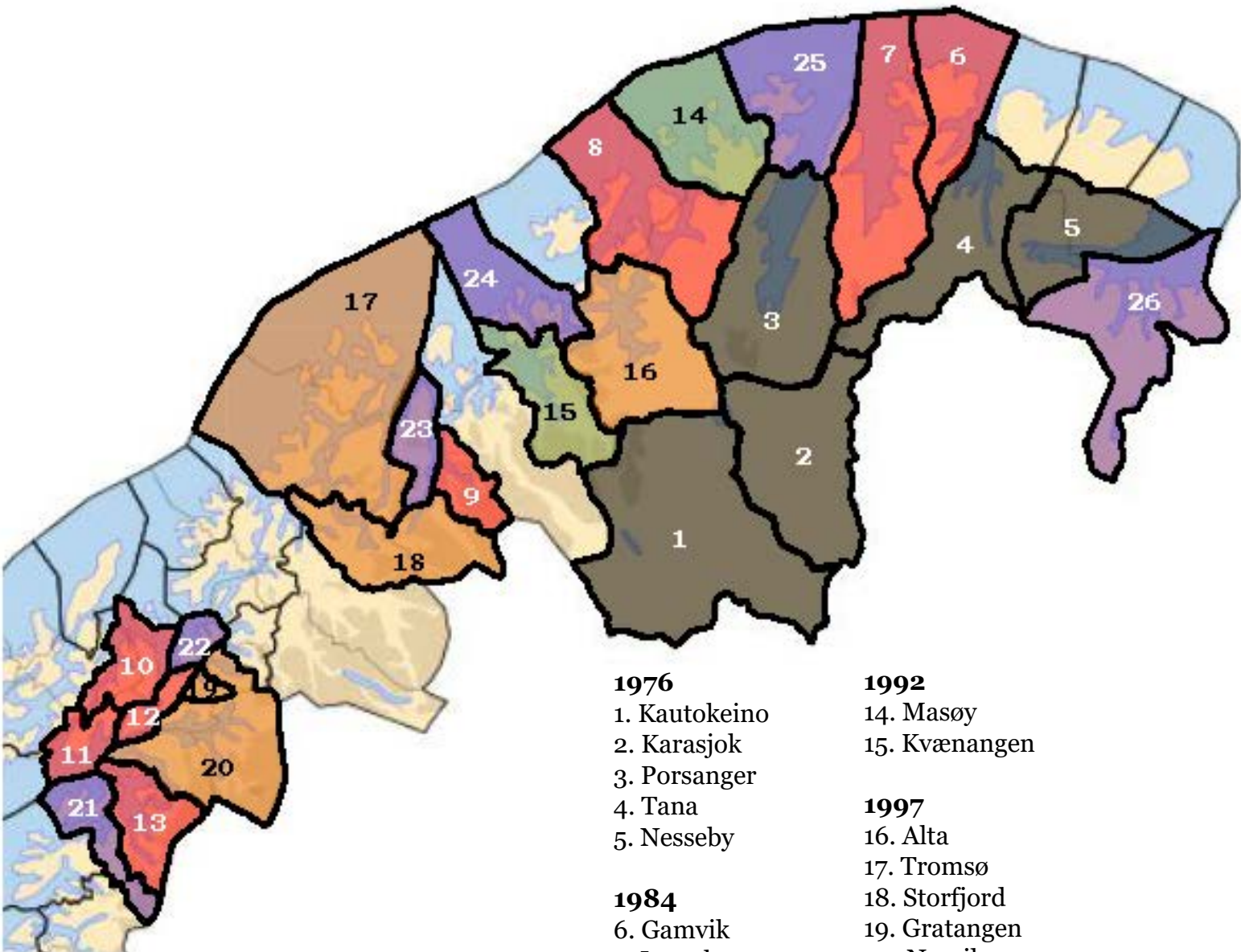
Punto de retorno a  
¿Dónde está la  
frontera?



*En una de las zonas de paso del edificio Diehto Siida que alberga a la Állaskuvla hay dos bancos de madera, arriba a la izquierda. En su cara superior, ofrecen un grabado con la representación de la zona circumpolar, de la que presento aquí tres detalles. Esa territorialización es una referencia del indigenismo del Ártico, de la que en esta selección yo he destacado el área de [Europa], arriba a la derecha, y zonas de [Groenlandia] y del noreste norteamericano. Nuevamente se trata de áreas transestatales con algunas localizaciones puntuales. La representación juega con el característico efecto de dislocación perceptiva que puede producir la imagen del mundo vista desde el Polo Norte a los ojos acostumbrados a verlo desde el Ecuador.*



*Durante los años 2008 y 2009, una comisión del Parlamento Sami trabajó en la propuesta de reforma de algunos aspectos fundamentales de la Ley Sami. La propuesta incluía la reducción de los 13 Distritos Electorales a 7, y el paso de un total de 43 representantes a 39 (Arbeids- og sosialdepartementet 2009). Las elecciones al Parlamento Sami de 2009 se organizaron ya con arreglo a este nuevo régimen territorial. La nueva territorialización expresa la dinámica espacial en el entorno de las instituciones burocráticas, que veremos aún más clara en las siguientes imágenes. El mapa es de 2012.*



**1976**

- 1. Kautokeino
- 2. Karasjok
- 3. Porsanger
- 4. Tana
- 5. Nesseby

**1984**

- 6. Gamvik
- 7. Levesby
- 8. Kvalsund
- 9. Kåfjord
- 10. Lavangen
- 11. Evenes
- 12. Skånland
- 13. Tysfjord

**1992**

- 14. Masøy
- 15. Kvænangen

**1997**

- 16. Alta
- 17. Tromsø
- 18. Storfjord
- 19. Gratangen
- 20. Narvik

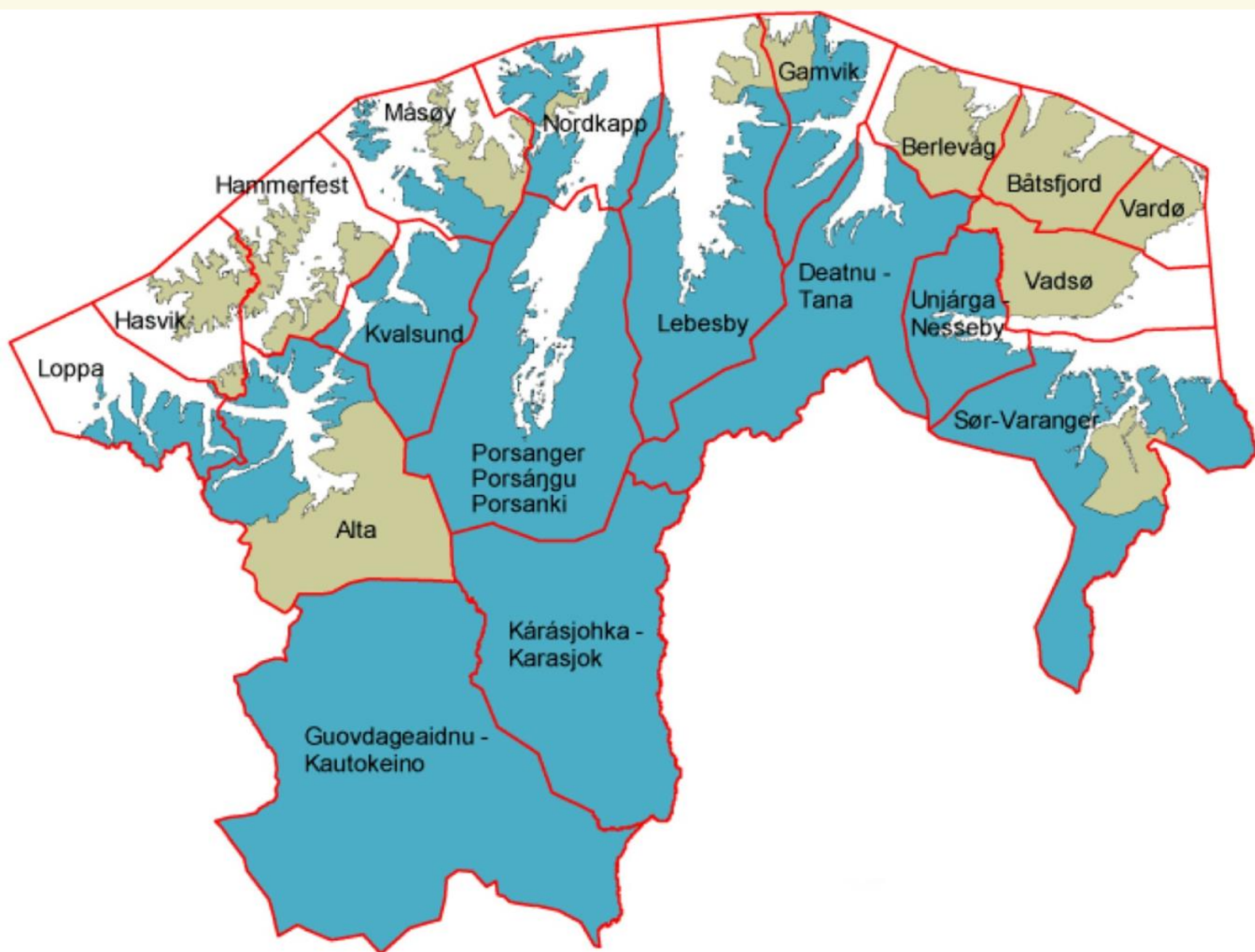
**2005**

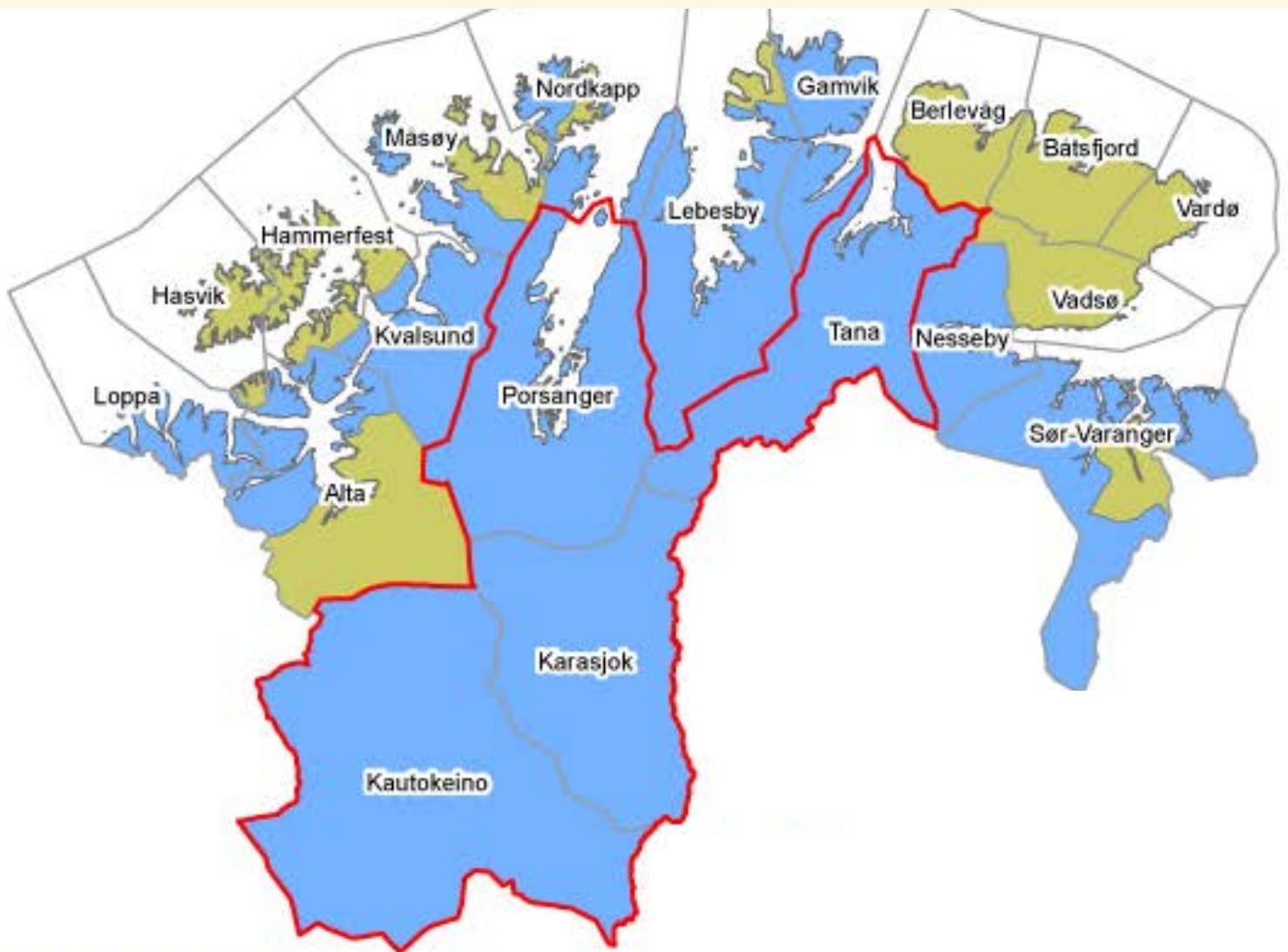
- 21. Hamarøy
- 22. Sørreisa
- 23. Lyngen
- 24. Loppa
- 25. Nordkapp
- 26. Sør-Varanger

*En 1975, el estado de [Noruega] creó el Samisk Utvikling Fond (SUF) [Fondo para el Desarrollo Sami]. Esta territorialización, la **distribución de los distritos de pastos** para la actividad del reno, y el mapa de los distritos electorales para el Parlamento Sami, constituyen las principales objetivaciones espaciales de [Sápmi] desde la perspectiva de la administración estatal. En el año 1976 se habían adherido 5 municipios que conforman el núcleo del prototipo territorial de [Sápmi], fundamentalmente en las tierras del interior de la región de [Finnmark]. Tal como se muestra en la imagen, la dinámica de nuevas adhesiones no cesó, de manera que para el año 2005, eran 26 los municipios adheridos en las tres regiones: [Finnmark], [Troms] y [Nordland], ésta última abajo a la izquierda. Elaboración propia a partir de Pettersen 2005.*



**Pero la imagen territorial del Fondo para el Desarrollo Sami (SUF) que he mostrado en la página anterior es, en realidad, una simplificación, al recoger las adhesiones de los municipios considerados como unidades políticas, es decir, cada uno formando una totalidad. Bajo estas líneas, la imagen muestra un proceso más complejo. Si bien es el Ayuntamiento el que solicita la adhesión, lo hace en realidad sobre un plan territorial propio, que negocia con la administración del estado, por lo que puede darse el caso de que sólo algunas partes del territorio municipal se vean finalmente adheridas, mientras otras permanecen fuera del SUF. En azul, las zonas adheridas al SUF. Esta imagen es coetánea de la anterior y recoge sólo la región de [Finnmark]. En ella vemos que, por ejemplo, en el municipio de [Alta] (número 16 en la imagen de la página anterior), sólo ha adherido al SUF su parte más septentrional. También [Gamvik] (número 6 en la imagen anterior) había adherido en 2005 solamente a una porción de su territorio. Imagen del Statistisk Sentralbyrå [Oficina Central de Estadística].**





*En enero de 2009, las funciones del SUF, hasta entonces gestionadas por el estado, pasaron bajo el control directo del Parlamento Sami. La institución se red denominó Sametingets Tilskuddsordninger til Næringsutvikling (STN) [Régimen de Subvenciones del Parlamento Sami para el Desarrollo Económico]. La zona enmarcada en la línea roja es la considerada en esta imagen de la Oficina Central de Estadística como [Interior de Finnmark]. En azul, las zonas de [Finnmark] adheridas al STN. En esta imagen, tomada en 2010, hay un pequeño detalle que ilustra la dinámica de crecimiento de los territorios también en estos años. El municipio de [Gamvik], al norte, tiene ya en 2010 una mayor extensión adherida al STN que la que tenía en 2005 a la SUF. Imagen del Statistisk Sentralbyrå [Oficina Central de Estadística].*

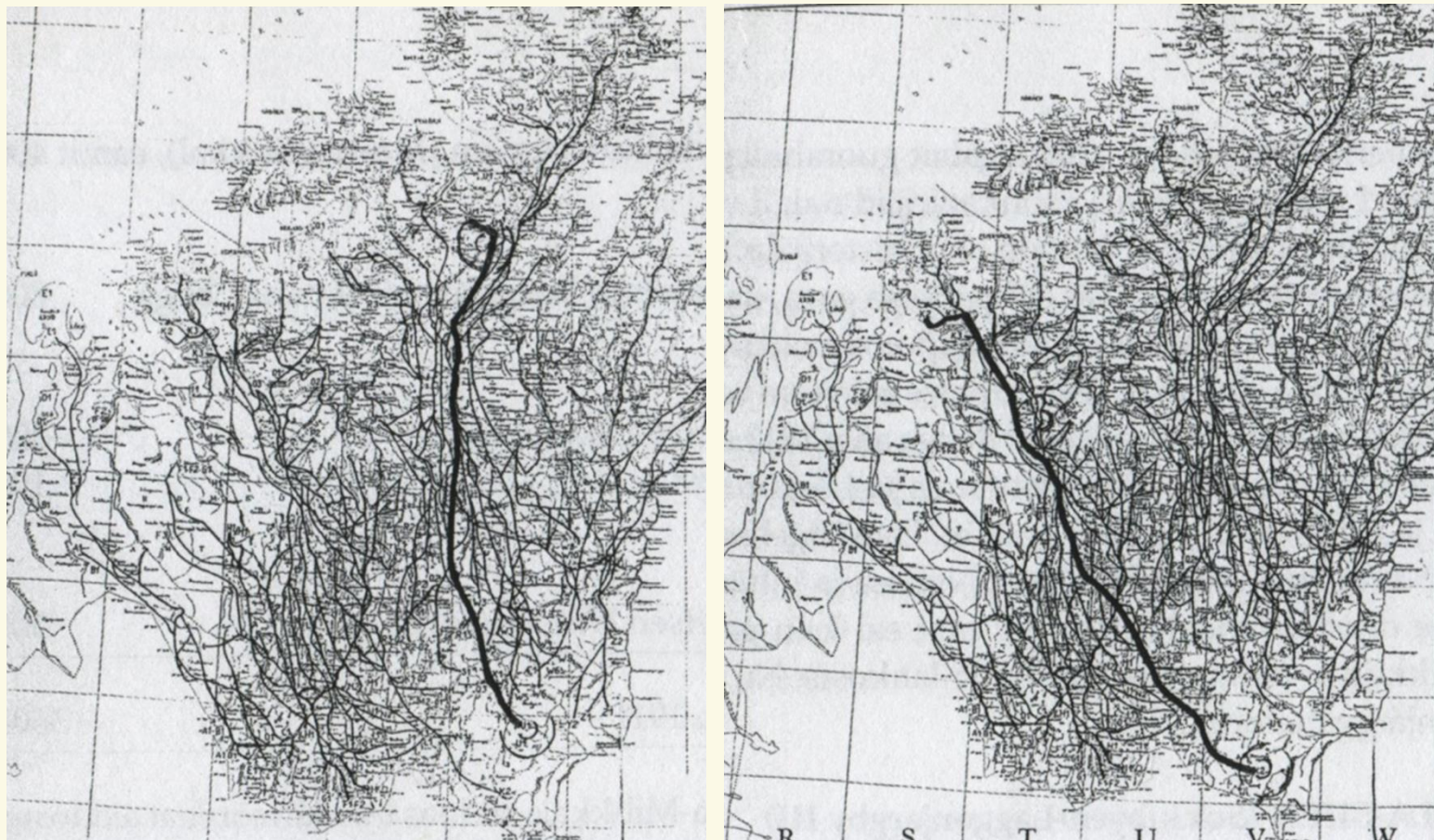


**Vista parcial** del mapa del municipio de [Alta], donde se aprecia el nivel del detalle de las adscripciones a la zona STN, aquí designadas como barrios, según el plan de ordenación territorial del municipio. Imagen de 2010. En azul, los barrios del municipio adscritos al área STN. Imagen del Statistisk Sentralbyrå [Oficina Central de Estadística].

Esta pequeña muestra de territorializaciones traídas aquí a título ilustrativo nos hace ver una dinámica histórica que impide atribuir, para cada criterio, una imagen fijada de una vez por todas. No tenemos *un* cierre categorial del territorio, sino puntos, municipios identificados como [Sábmi] en la figuración estetizada —y sentimental— de Mathisen; o bien, en el caso de las proyecciones administrativas de los Distritos Electorales o de las zonas adheridas al *SUF* o a la *STN*, un *proceso* de cierres categoriales siempre inacabado y en curso, que depende de procesos de deliberación y negociación política. El ethnos es, en estos discursos, necesariamente incoado, y no sólo en relación con una poiesis subjetivamente encarnada; también lo es, porque a esa condición incoada obliga el propio proceso tecnoinstrumental mediado por las elaboraciones weberianas. Realmente nadie puede predecir, para cualquier clase de criterio imaginable, cuál será *el* territorio de [Sápmi] en el futuro; porque nadie nunca ha podido delimitar bajo una sola imagen unitaria, deli-

mitada y plenamente normalizada, un espacio para [Sápmi]. Y, lo que es más importante, nadie ha pretendido ni pretende hacerlo.

Queda aún por mencionar la forma de territorialización que, modélicamente, sólo puede objetivarse como *movilidad en permanente negociación*, si es que hemos de representarla en estado práctico. Contemplada



**Dos rutas de pastoreo** [johtolagat] en el interior de [Finnmark]. A la izquierda, la correspondiente a la siida Mihkkala-Mihkkala (*Keskitalo 1998:439*); a la derecha, la de la siida Juhán-Juhán Somby (*Ibid.:435*). Ambas trazadas sobre el registro realizado por el inspector Kristian Nissen en el año 1911.

desde la perspectiva de quien la construye en la práctica, la territorialización consistente en rutas de pastoreo trashumante del reno no forma una zona delimitada por un borde exterior: es un *pasar* con la manada cumpliendo un trayecto previsto en el derecho consuetudinario. La agregación de estas rutas con sus respectivos derechos configura **un tejido de líneas**, cuya regla elemental de coexistencia consiste en mantener unida a la propia manada en la medida de lo posible, sin invadir de forma ilegítima las rutas adyacentes. Ese espacio negociado a cada paso ha sido también traducido a la lógica de las elaboraciones weberianas, en múltiples cartografías con las que se ha pretendido y se pretende

formalizar derechos nítidamente predecibles y determinados. La experiencia viene mostrando que esos intentos están abocados al fracaso, y que tal pretensión de fijación —en lo que respecta al menos a los estilos de pastoreo de los trashumantes de [Finnmark]— sólo puede ser relativamente eficaz a título orientativo para las autoridades que tienen a su cargo administrar la actividad.

La palabra ruta puede despistar, así como las líneas trazadas en esas dos últimas imágenes son engañosas. En Sami *johtolat* es un sustantivo activo que deriva del verbo *johttit* —marchar—: *johtolat* (Pl.: *johtolagat*) es el camino que se hace al marchar, y, aunque previsto en las pautas tradicionales del marchar, es inadecuado imaginarlo como una senda que, ya trazada, ordena el paso. Especialmente cuando está cubierta de nieve y hielo, la tundra no tiene otros caminos que los que puede reconocer y realizar el agente de la experiencia práctica; en eso se parece al espacio aéreo o al marítimo. Y aún estos modelos son insuficientes. Aunque sin duda los dispositivos electrónicos de posición se están introduciendo con éxito en la actividad, todavía hoy prima la orientación incorporada en las prácticas; de manera que la marcha no se ordena generalmente desde referencias que le son exteriores, sino que cursa por medio de las referencias que los agentes incorporan, y que, en caso de urgencia o improvisación, se ven forzados a modificar. El mejor modo de intuir cómo es ese espacio es verlo en el ejemplo que nos da este vídeo de la serie *Reinlykke (Boazolihkku)*, producida por la televisión pública NRK en 2006 y emitida durante el año 2008:

<https://tv.nrk.no/serie/reinlykke/PRTR62000406/24-02-2008#t=49s>

Al activar el vídeo, bajo la imagen hay una barra de minutaje. Pulsar sobre el último punto de esa barra (a la derecha): *Korridoren – Passasje* [El corredor]. El vídeo empezará en el pasaje indicado. El problema que encuentra en su *johtolat* la familia Eira —en la que se centra la serie— es que en esa zona van al lado de un *johtolat* vecino, por lo que deben evitar que su manada pase al lado, se disperse y se mezcle con los animales de la otra *siida*. Han pactado el levantamiento de un vallado, pero la manada de miles de cabezas de los Eira dispone de un estrecho corredor de paso que amedrenta al ganado ante la posibilidad de caer por una pendiente (a su derecha). En palabras del líder, es un pasaje "endiablado". Los renos de la avanzada se detienen, asustados, y todos retroceden. Vuelven a intentarlo pero, estresados, los renos hacen lo habitual en esas situaciones, que es girar en redondo formando un inmensa masa circular. Sólo rompiendo esa masa es posible volver a hacerlos moverse en fila... Cuando ya lo consiguen, observa la inmensidad abierta de la tundra, sobre la que la manada dibuja su línea de trashumancia.

Esa inmensidad puede apreciarse con mayor detenimiento en el siguiente vídeo de la serie de la NRK *Reinflytting minutt for minutt* [La trashumancia del reno minuto a minuto] que narra en largos episodios la migración de primavera, siguiendo a una familia en 2017. Este es un pasaje del 30 de abril, de 14,00 a 18,00 horas. Arriba a la derecha, bajo el logo NRK, la designación del lugar en el que está rodando la cámara en cuestión, de entre las dispuestas a lo largo del *johtolat*: <https://tv.nrk.no/serie/reinflytting-minutt-for-minutt/SAPR63807717/30-04-2017>

## **La difícil posición en el mundo de los agentes etnopolíticos, los etnistas y los <expertos> en identidades**

La formación incoada del ethnos se hace especialmente patente en el trabajo de la etnopolítica, precisamente porque ese trabajo pone de manifiesto del modo más explícito las dificultades que conlleva figurar un sujeto social que ha de ganar existencia como una ansiada totalidad, por encima o por delante de los intereses siempre parciales de los agentes concretos en su vida ordinaria. Este incoado es común a todas las formas de etnopolítica, también las que se producen con la mediación de los estados nacionales. La solidez ontológica del ethnos incoado con ese tipo de mediación —un ethnos reificado hasta el extremo de su naturalización— no emerge, sin embargo, de la nada. Es resultado de una prolongada y trabajosa construcción de supuestos espaciotemporales y censales por parte de la administración burocrática, a base de constantes y precisas elaboraciones weberianas. Esas elaboraciones se vienen aplicando para lograr la territorialización unitaria y claramente demarcada por fronteras; la temporalización selectiva de una historia escolarizable —y por tanto universalizable— y de un espacio jurídico de derechos ya constituidos y objetivados; y la objetivación de una población de pertenecientes a los que atribuir de forma inequívoca esas configuraciones espaciotemporales. Estos supuestos, y los procesos empíricos que se asocian a su construcción, no cursan en el caso que me ocupa en esta monografía de un modo tan evidente ni tan dominante, en la medida en que las elaboraciones específicamente weberianas del ethnos —omnipresentes y llevadas al extremo cuando el ethnos es incoado con la mediación de un estado nacional— ocupan en este caso sólo una parte del conjunto de los procesos constructivos; y es precisamente la parte que se ha de poner en marcha para alcanzar el reconocimiento por parte de unos <otros> que, como hemos visto, ni siquiera alcanzan una pura condición de tales en las dinámicas empíricas de representación del <nosotros>.

El examen aislado de la etnicidad producida a través del modelo de los estados nacionales constituidos —o constituibles como tales estados— puede conducir a una visión unitariamente genealógica del ethnos, y a un enfoque selectivo sobre las prácticas normalizadoras y unificadoras de los agentes etnistas y los <expertos> en identidades. El examen de la etnicidad que emerge

de entornos como el que aquí me ocupa —para los que tal modelo no es pertinente de forma dominante ni inmediata— debe llevarnos a reconsiderar la generalidad de ese modelo mediado por la noción del estado nacional.

Hacer relevante el ethnos "*sápmi*" con su espaciotiempo "*sámi*" en los sentidos comunes de la experiencia ordinaria (Geertz 1983b) reviste dificultades prácticas evidentes para los agentes especializados de esa etnopolítica. Esas dificultades son crecientes cuanto más esos agentes operan como representantes o gestores en instituciones que, debido a su propia institucionalización estatal, están abocadas al predominio de las elaboraciones weberianas de la comunidad imaginada. El entorno en el que más visibles se hacen esas dificultades es el Parlamento Sami. Más eficaz resulta para esos agentes especializados poner en juego una pragmática que transcurre fundamentalmente en el orden jurídico de la vindicación de derechos concretos; ése es, sin duda, para ellos, el modo más eficaz de construir —a través de tal vindicación— objetivaciones del ethnos relevantes para concretos constituyentes parciales del espacio social. En esos casos, la apelación a las territorializaciones consuetudinarias empíricamente ya formadas y a las temporalizaciones de un pasado, y con él, un presente y un futuro, que se conciben como enajenados a través de la dominación estatal, es un camino frecuentemente transitado. El espacio de los derechos en el discurso social de estos agentes etnopolíticos tiene entonces una importancia crucial, porque ese espacio permite conectar la escala orgánica de las subjetividades concretas movidas por el interés, en sus mundos de la vida, con las elaboraciones weberianas en la escala de las burocracias de estado.

Pero, a pesar de haber mostrado una clara viabilidad y eficacia, ese camino ha de confrontar igualmente dos escenarios de dificultad cuando se trata de conformar un ethnos que se quiere compacto y universalista, es decir incoado como totalidad. El primer escenario se genera en la parcialidad de los intereses prácticos cotidianos alentada por la vindicación de derechos. En ese escenario, las dinámicas de oposición entre partes no sólo —y ni siquiera de forma predominante— quedan expresas en el eje básico del etnismo vindicativo <*sámi*>– <*dáčča*>. Esas dinámicas se producen de forma predominante en el seno mismo del imaginado constituyente compacto <*sámi*>, en una acelerada fragmentación de modalidades del interés.

El segundo escenario de dificultades emerge de la propia lógica de la acción que se impone a través de las elaboraciones weberianas. Orientadas a la consecución de fines bien concretos y precisados en cuanto al logro de derechos, tales elaboraciones pueden llevar a un segundo plano de realidad la necesidad misma de una vindicación basada en una tematización étnica, que deviene —por comparación con esa concreción y precisión— excesivamente abstracta, confusa y etérea. Al fin y al cabo, para una asociación de artesanos que buscan la implicación del estado nacional de [Noruega] en la promoción de sus derechos de jubilación en igualdad de condiciones con otros trabajadores de otros sectores de actividad, la apelación a la condición <sámi> de sus prácticas — con ser importante en ciertos aspectos e incluso ocasionalmente fundamental desde el punto de vista táctico o estratégico (cf. Spivak 1987)— es subsidiaria en relación con la tematización meramente civilista de su propósito.

La sociedad sami se encuentra enormemente integrada —me indicó Kristian, un representante del Partido de Centro [*Guovvdáš Bellodat*] en el ayuntamiento de [Guovdageaidnu]<sup>176</sup>. Ha devenido crecientemente parte del conjunto de Noruega y casi [se ha transformado] en una sociedad europea, de un modo completamente diferente al de otras sociedades de pueblos indígenas. Y esto tiene un precio... esto significa también que la solidaridad interna no es tan fuerte. Éste es el mayor desafío del Parlamento Sami y siempre ha sido el mayor desafío de la política sami... reforzar esa solidaridad interna. [...] De ello deriva que veamos... en relación con el trabajo del Parlamento Sami incluido el trabajo sobre el idioma, y en general sobre la samicidad [*sámivuohhta*], que hemos experimentado y todavía experimentamos como muy trabajoso conducir a la gente hacia un interés auténtico en la samicidad.[...] Muchas personas asumen directamente que eso no es en absoluto tan importante; no les interesa ni han aprendido a interesarse en ello. Como tampoco hemos tenido esas campañas como las que ha habido en Noruega... una campaña muy nacionalista a través de todo el sistema de enseñanza, con [la idea] 'nuestra cultura es importante'.

<sup>176</sup> Su pertenencia al Partido de Centro es especialmente importante en este contexto, puesto que una de sus aspiraciones programáticas fundamentales en [Noruega] es la ampliación y el fortalecimiento de la gestión *local* de los recursos administrables.



\* \* \* \* \*

Es posible, entonces, ofrecer una interpretación alternativa —a mi juicio más válida y ponderada— que la de la *invención* propuesta por Eidheim, para comprender los procesos de construcción intencionada de los emblemas del ethnos <sami> por parte de los agentes de etnistas y los <expertos> en identidades, así como el constante énfasis en una samicidad declarativa que puebla hoy los documentos institucionales y los discursos mediáticos. No se trata de una intencionada creación *ex nihilo* asociada a la previa existencia unitaria de un grupo étnico, sino de un conjunto de prácticas de incoación que —encastradas por fuerza en la lógica de las elaboraciones weberianas, y radicalmente modificadas por esas elaboraciones— fueron ejercidas, especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, para hacer burocráticamente viable una vindicación de derechos concretos emergentes de múltiples fuentes agenciales de larga duración histórica. Es éste un proceso de unificación o normalización defectiva del ethnos —como reconoce Kristian y los propios agentes etnopolíticos que, en el Ártico Europeo, la persiguen; en cuyo curso las aspiraciones civilistas orientadas por el principio de igualdad, con todas sus correcciones compensatorias, han de convivir —necesaria y conflictivamente— con la predicación de las diversidades que cualifican, de hecho, a la comunidad imaginada.

Dar expresión a un ethnos unitario es el propósito central de tal trabajo etnopolítico, pero ese trabajo expresivo, que ha conducido a un impresionante dispositivo de visibilización histórica, es —en su mismo curso pretendidamente unificador— fuente de constantes divergencias, en clara continuidad con lo que siempre ha venido sucediendo. El ethnos pretendidamente unitario así expresado no concurre en este caso con la neta pretensión de construir un interpretante unitario o al menos convergente para el ethnos, porque la construcción efectiva de su realidad social como objeto convergente (cf. Kockelman 2007) es inviable empíricamente, en los términos fuertemente reificados y frecuentemente naturalizados en los que se manifiesta cuando el ethnos deviene nación configurada para un estado ya constituido o del que se busca su constitución.

Ése es el entorno tensional que diferencia crucialmente la posición en el mundo de los agentes etnopolíticos, los etnistas y los <expertos> en identidades en entornos como el que aquí presento, de la posición en el mundo de sus análogos en el marco de una etnicidad mediada por la noción de *estado*. En la experiencia cotidiana de éstos últimos es perfectamente posible mantener la *ilusión* de que la comunidad política a la que representan o a la que gestionan es un componente administrativo más, tecnoinstrumentalmente justificado, es decir un simple supuesto incuestionado de su mundo de la vida —al menos mientras tal ilusión no se ve amenazada por la emergencia de discursos que buscan romper la pretendida unidad del ethnos, o modificar radicalmente sus condiciones de interpretación. Ese supuesto y la ilusión a la que tal supuesto sirve son impracticables para los agentes de la etnopolítica caracterizada como <*sámi*>. En sus prácticas late con vigor lo incoado, de manera que lo incoado debe ahormarse, por fuerza, a las exigencias de *explicitud, determinación y definición* que establecen unas agencialidades estatales —muy frecuentemente encarnadas por ellos mismos— que obligan a permanecer sordos ante sus modos específicos de experimentar sus identificaciones étnicas. Si es que no sucumben finalmente a la lógica estatal —poniendo en cuestión así su legitimidad para representar y gestionar los asuntos de aquéllos a quienes dicen representar y gestionar—, los agentes de la etnopolítica <*sámi*> intentan por todos los medios a su alcance poner en juego formas de representación y gestión de una multiplicidad de variantes de la comunidad imaginada, que operan —en cuanto a la definición de sus pertenecientes— en un entorno empírico de prototipos y de grados, de cualidades intensivas en permanente negociación. En ese entorno empírico no caben los procedimientos de formación de una <identidad> del tipo todo-o-nada. Y, sin embargo, si es que pretenden alcanzar alguna eficacia en la movilización de sus fines concretos, han de trabajar con los medios categoriales, incluyentes y excluyentes, de la política estatalmente mediada.

### **El enfoque agencial de Fredrik Barth**

La condición paradójica de estas experiencias de representación y gestión pública permite entender muy bien —desde una nueva perspectiva— el énfasis

que magistralmente Fredrik Barth puso en el análisis de las posiciones agenciales emergentes en un mundo de diferenciales étnicos en procesos de cambio <modernizador> (Barth 1976b:41ss.). En este contexto de interpretación, una parte del mensaje de Barth frecuentemente ignorada brilla con toda su fuerza analítica.

No es casual que Fredrik Barth aconsejase "examinar los agentes del cambio" (*Ibid.*:41) precisamente al tomar conciencia de lo siguiente:

Lo que importa es reconocer que una gran reducción de las diferencias culturales entre los grupos étnicos no está correlacionada de forma sencilla con la reducción organizacional de las identidades étnicas o con el derrumbe de los procesos conservadores de límites (Barth 1976b:41).

En mi opinión, su consejo y este reconocimiento —del que ese consejo se deriva argumentalmente— implica una ruptura, ciertamente parcial y aún en ciernes, con la falaz consideración de los componentes de la tríada {*cultura, identidad, etnicidad*} en el mismo plano definicional. Esa consideración, completamente inoperante, ha permanecido activada durante décadas, y constituye todavía hoy la garantía de todos los enfoques grupistas de los procesos étnicos (Brubaker 2006). Así, por ejemplo, en esta lamentable reflexión de John y Jean Comaroff, escrita en 2009, en el capítulo 3 de su *Ethnicity, Inc.* titulado "*Questions of Theory*":

Nos ocupamos en primer lugar [de la naturaleza de la cultura] porque, arquetípicamente, se considera como el soporte del núcleo existencial de la conciencia étnica: etnicidad = identidad + *cultural*, nombre y adjetivo indisolublemente unidos (Comaroff y Comaroff 2009:22).

Ese reconocimiento de Barth plantea claramente que no existe base empírica para la formulación de tal "ecuación": la diferencia cultural es una cosa, la diferencia étnica es otra cosa, y ni la una ni la otra tienen por qué corresponderse con la tematización de una identidad reificada hasta el extremo de su naturalización (cf. Díaz de Rada 2011c:266-277); salvo, precisamente, cuando consideramos a esos tres componentes relacionados bajo el paradigma con el que operan los agentes etnopolíticos, los etnistas y los <expertos> en identidades en su más pura versión estatal.

La recomendación de Barth —centrarse en el examen de los agentes— es concurrente con la idea de descentrarse de la noción *grupo étnico*. El motivo es que una visión de las prácticas de agentes bien precisados traslada la producción de diferenciales étnicos al ámbito transaccional o interaccional de los entornos concretos de la vida, en los que los diferenciales emergen en toda su complejidad, y permite entender que —a pesar de la estereotipia con la que solemos interpretar el enfoque de Barth— lo fundamental en los procesos constructivos que caracterizan a la etnicidad no es la formación de fronteras entre grupos reificadamente portadores de una cultura o una identidad, sino las emergencias de diferenciales en situaciones concretas de la vida. En sus emergencias concretas, esos diferenciales presentan una forma fragmentaria, ocasional y parcial, porque no operan sobre relaciones entre totalidades grupales preconstituidas, sino sobre relaciones en proceso de constitución entre agentes que sólo pueden ser concebidos analíticamente como *partes-en-una-relación orgánicamente situada* (cf. Wagner 1986, 2013). El resultado de esa operatoria de diferenciales es una forma del campo social caracterizada por las propiedades de la interrupción y la irregularidad, es decir, las que Benoît Mandelbrot usó como definitorias en su acuñación del concepto *objeto fractal* (cf. Wagner 2013<sup>177</sup>).

Nada de esto impide incorporar al análisis un enfoque en el que ese carácter trasaccional de las prácticas concretas de formación de diferenciales sea plenamente compatible con el carácter estructurado de los dispositivos objetivados de formación de diferenciales. No se trata aquí de una ingenua y adicional dualización entre la escala de las trasacciones <interpersonales> y la escala de las fronteras creadas a través de estructuras <de clase> o

---

<sup>177</sup> Para evitar la tendencia de Roy Wagner a identificar el fractal con la condición de fraccionario, conviene recordar las palabras del propio Mandelbrot, que previene contra esa identificación (Mandelbrot 1987:14): "El concepto que hace el papel de hilo conductor [del libro en cuya Introducción escribe el autor] será designado por uno de los dos neologismos sinónimos, 'objeto fractal' y 'fractal'. Términos que he inventado, para las necesidades de este libro, a partir del adjetivo latino *fractus*, que significa "interrumpido" o "irregular" (*Ibid.*:13). *Fractus* se encuentra también en la etimología de *fractura*; y, en el mismo campo, *anfractuoso*, una palabra del Español que podría también servir para caracterizar a los espacios de relaciones étnicas. Ello nos ahorraría la necesidad de incorporar fastidiosos neologismos tomados de campos del saber en los que tales nociones han alcanzado una considerable precisión y formalización, de las que somos incapaces —al menos por el momento— quienes incorporamos una visión interpretativa de los objetos de las ciencias sociales.

de cualquier otro tipo. Primero, porque las transacciones entre agentes concretos no implican de ninguna manera que esos agentes hayan de ser concebidos como <personas>; y segundo, porque ambas clases de sujeto —por ejemplo, la <persona> y la <clase>— son analíticamente inseparables, si queremos comprender adecuadamente cómo es que esas escalas de lo real operan de un modo sintéticamente —aunque parcialmente— articulado en la vida concreta (cf. Williams 1989).

El objeto *boundary-making*, fabricado explícita o implícitamente sobre una inconsistente crítica a un enfoque transaccional supuestamente "interpersonal" o "excesivamente constructivista" (Wimmer 2013) que habría que corregir con un enfoque "estructural", retorna una y otra vez a nuestro espacio de teorización (cf. Schilar y Keskitalo 2018). Pero es que la ciencia social no puede ser, en ningún caso, "excesivamente constructivista", a menos que entendamos la noción de constructivismo, erróneamente, como una aproximación a los fenómenos que presupone una vacua libertad de los agentes en relación con las empíricas constricciones y restricciones a su acción. La ciencia social es constructivista, a secas, porque se ocupa de hacer inteligibles los procesos de construcción de lo real mediado por las prácticas socioculturales; y si no es constructivista, entonces sencillamente no es ciencia social, sino dogma esencializador. No sólo la transacción situada se construye; también se construyen y se mantienen en permanente construcción las constricciones y restricciones estructuradas u objetivadas que el analista tematiza como estructuras.

Proponer un enfoque desde el que, al menos, podamos llegar a percibir que el ethnos es construido como emergente de relaciones entre múltiples fuentes agenciales parcial y fragmentariamente articuladas en la práctica es, en mi opinión, el primer paso para descentrarnos de una vez por todas del grupismo; y, en un plano más profundo, de la cadena de obturaciones de la sensibilidad empírica y de supuestos dualizadores en los que el grupismo encuentra su genuino caldo de cultivo.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)



# Discursive Elaborations of <Saami> Ethnos: A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration (2015)\*

To Harald Eidheim and Gerd Baumann, *in memoriam*.

## Ethnicity and the shaping of ethnic signs

Ethnicity is a sociocultural process in which agents and practices are interpreted in terms of differential social origins (cf. Levine 1999). Seen in historical perspective, ethnicity is nested in the continuous structuring of social difference within complex and variable frames, which in each moment may be interpreted as structures (Giddens 1984). These structures represent the differential appropriation and distribution of valuable resources and social power through the instrumental classification of subjects (Rex 1970, Cohen 1978, Williams 1989, Kalb and Halmai 2011). With an emphasis on transactional aspects of the ethnic process, Fredrik Barth clearly demonstrated that objectified classifications emerging from an ethnic field are relational, so that no ethnic sign can be taken as a substantial isolated unit: ethnicity is a process of social configuration through attributive relationships (Barth 1966, 1969). If this is true for every ethnic sign, it is especially true for signs that label and designate a bounded unit as an ethnos (Moerman 1965).

My concern in this piece is with the designation of an ethnos, that of the <Saami>. I focus on the process of configuration and structuring, paying attention to expressions and to historical trajectories that, in the *longue durée*, help render these situational contexts understandable. My purpose is to address two analytical tendencies that exist in tension with each other and, among others, make up the landscape of studies in ethnicity in recent decades, especially in anthropology. On one hand, a repertoire of concepts and cases has emerged in an analytical-empirical dimension that may help to dismantle essentialism in the treatment of ethnic processes (Banks 1996, Baumann 1996,

---

\* Publicado originalmente en 2015, en *Anthropological Theory*, 15, 4:472-496, y aquí reeditado con leves modificaciones. Agradezco a la profesora Nancy Konvalinka la revisión del Inglés de este texto.

Si no deseas  
leer ahora  
este texto:  
  
Punto de  
retorno a El  
ethnos en las  
formas...  
566

1999, Loury et al. 2005). On the other hand, a moral dimension has emphasized the right of human beings to express and interpret their ethnic identifications under conditions of civil equity (Taylor 1992; Modood 2007; Briggs 1996; Baumann 1999). The illustrations in this piece contribute to understanding the processes within which this moral dimension is shaped. It is important to not only note this tension, but also to reflect upon the imbalance of power between bureaucratic and media methods of constituting oppositional categorization and the subtleties of the social experience of people who live in a complex world (Kramvig 1999, 2005).

To delineate creative synergies between these two dimensions, this piece relies on ethnography. Ethnography is a way to understand ethnicity in terms of social practice. Conceived in this manner, ethnicity is mainly an expressive-interpretative process handled by social discourse, that is, in the course of concrete and situated social action. On such a concrete and situated scale, ethnic predications about agents and practices come alive through signs, or, as Harald Eidheim put it, idioms (Eidheim 1997). These signs are produced and circulate as a part of "ethnic common sense", and as such they belong "to our empirical data, not to our analytical toolkit" (Brubaker 2006:9). In this respect, ethnicity is a matter for semiotics. My concern, then, is with semiosis: the open-ended process through which agents come to produce signs as expressions, consider those expressions to stand for certain objects, and commit to interpretations linking these expressions to these objects (Kockelman 2007, cf. Peirce 1991a, 1991b). Because my focus is on configuration and structuring, I do not search for structures of stable signifiers, but for signs in open processes of expression and interpretation. These ethnic signs are actually generated in each act that produces meaning.

Building on this understanding, I will use ethnography based on fieldwork in the European Arctic, to generate a model of the processes of ethnic and ethnopolitical structuring. This model makes three arguments that I articulate around the key concepts of semiosis, ethnic identifications, and locality, and which constitute a theory of the processual production of ethnicity.

First, in deploying my model I argue that *classes* of people, practices, etc., become objectified through ethnic discourses. I show that the schematic structuring of pairs of linguistic labels that function in categorical opposition



with each other —for example, <saami>/<norwegian>— impair our ability to cope with complexities that appear in ethnographic description and historical analysis. However, in addition to the powerful images produced by bureaucratic institutions and the media, which constantly reduce the ethnic field to oppositional and, frequently, exclusive categories, there are other possibilities of classification. My model will offer four of these possibilities: (1) ethnic prototypes that eventually allow universalistic embodiments, (2) ethnopolitical categories that spring from local experiences, (3) ethnopolitical categories that subordinate personal links and experience, and (4) fully universalistic categories.

My use of the notion of prototype comes from Georges Kleiber's *La sémantique du prototype* (Kleiber 1995, Velasco 2003: 432ff.). A prototype is a lexical and cognitive device of classification that sets an ideal model in relation to which members of a class are distributed in degrees of approximation. In contrast to the oppositional categorical mode of operation, under which a member does or does not belong to a class, the prototypical mode of operation leads to gradual degrees of membership, so that the contours of a class are vague and diffuse. I propose the concept of ethnic prototype to refer to a prototypical mode of operation on ethnic signs.

The four different classes of discursive elaborations do not work jointly, as a unitary process in time. Each of them has specific sources of agency, and may develop independently from the others. This model, and the processes and interrelations it makes explicit, have important consequence for the concept of *identity*. *Identity* is not just a controversial word for designating what are actually contextual, biographical, historical and, in sum, dynamic processes of identification (Brubaker and Cooper 2000, Brubaker 2006; cf. Hall 1996).

My second argument is that, at a deeper level, the whole process of the conformation of an ethnic social field is made up of courses of social action with temporal confluences and divergences. As my model makes clear, struggles for legitimacy are not addressed constantly through the same signs; nor are these signs addressed constantly by the same agents. Agency is enacted with a complex intermeshing of subjective and objectified social practices, in which <identity> can only ephemerally operate as *sameness* (Hall, 1996). This means

that, even with a single interaction, identifications are enacted within a distributive set of semiotic competences (Kockelman 2007) in social settings of multi-scaled action (Latour 1996, 2005).

My third argument focuses on criticism of the mechanical association between the ethnic predication of <identity> and the bounded conceptualization of its locality. In this essay, criticism of this mechanical association is based on method. Ethnographic focus on situated practices makes it possible to elaborate on the local, not as a bounded enclosure including people, following what Rogers Brubaker has called "commonsense groupism" (2004:7ff.), but as a meaningful intersection of various institutional logics which, eventually and in turn, become intertwined with various logics of socialization: a kind of assemblage (Latour 2005). As happens in one of Marcus's strategies for multisited ethnography (Marcus 1995), you follow the practice and try to make sense of it, with a feeling that its context of relevance —thus, its locality— is not necessarily just there. In the intersections, dualistic extremes such as *universalistic-concrete*, *public-intimate*, *bureaucratic-unformalized*, etc., come to operate in reciprocal articulations and translations; and it is precisely in these intersections where ethnic signs gain existence as expressive and interpretative tools. Thus, this third contribution opens a path for addressing a problem that has generally been neglected: how ethnic signs, which are usually taken for granted as things of the world, become shaped in contexts of multi-scalar relationships.

### **Discursive elaborations 1: Prototypical ethnos and universalistic embodiments**

Let us take [Guovdageaidnu] as the starting point. [Guovdageaidnu (Nor.: Kautokeino)] is a town of about three thousand people located in [northern Norway]. Apparently, it is a small rural society. Almost all of its population are bilingual in Saami and Norwegian, though the spoken language is Saami (*Davvi Sámi*<sup>187</sup>*giella*) in most situations of daily life. [Guovdageaidnu] is quite special in the context of the northern European <Saami> world. It has three main characteristics that cannot be found together with the same intensity in any other place: (a) a dense kinship network, which is very significant in everyday

Un desarrollo considerablemente más extenso y matizado de los contenidos de este epígrafe, en [Los accesos al ethnos <sami> en \[Guovdageaidnu\]](#) pp. 471-489 de esta monografía.

socialization, (b) a reindeer industry, which directly gives jobs to a third of the population, and (c) a historical social continuity in the kinship and social organization of reindeer activity (Paine 1994), which, as you are frequently told there, has kept <saaminess> (<*sámivuohhta*>) alive over the years within a general process of Norwegianization.

From an essentialist perspective and with these three characteristics in mind, it is easy to adopt the simplistic assumption that [Guovdageaidnu] society is the purest emblem of <saaminess>. From the point of view of people both from [Guovdageaidnu] and from elsewhere, this portrait is as simple as it is misleading (Hovland 1996:19). [Guovdageaidnu] is also a society closely connected with state politics and with the rest of the world through a network of bureaucratic institutions, connections that have been intensely reinforced in the last four decades. If there are many ways of being <Saami> in [Norway] today, you can find examples of the entire repertoire in [Guovdageaidnu].

Bureaucratic agencies have mostly been created as part of the ethnopolitical development produced, especially since the '80s, in cooperation with the Norwegian State and international agencies. In this respect, [Guovdageaidnu] is not actually either rural or remote. The Saami language has held out as a precious heritage of the place; but while having coffee, for example, in the cantina of Saami University College (*Sámi Állaskuvla*), I heard a chorus of languages every day: English, Finnish, Swedish, Danish, Norwegian, and of course as the dominant voice, Saami. Local kinship is impressively relevant to daily life and also embedded within bureaucratic agencies, but people coming from the most diverse places in [Scandinavia] meet to study and work in [Guovdageaidnu]. Inasmuch as the institutions and the social milieus around them are also emblems of <saaminess>, we have here at least two frequently mixed sources of the making of ethnic dynamics: a prototypical image of <saaminess> anchored to inter-generational continuity and kinship, and a relatively recent and expansive set of universalistic embodiments of the <saami> ethnos.

For people who have grown up in [Guovdageaidnu], ethnic characterization is permanently mixed up with local characterizations. Every trait conceived as <*guovdageainnolaš*> [<of Guovdageaidnu>] in those who live there is, by immediate extension, conceived to be <saami>. However, in this mixture of eth-

nic and local, the local, in its most concrete and practical meanings, is dominant (Holtzman 2004). Within these local settings, expressing ethnicity is pointless. As Fredrik Barth could have predicted (Barth 1976a), for those living their ordinary experiences at the alleged core of the ethnic prototype, ethnicity is rather irrelevant.

When ethnic expression of <Saaminess> becomes present in [Guovdageaidnu], ethnic condition takes the form of a **continuous process**,<sup>229</sup> rather than a discrete, categorical grid. Speaking of people who, initially named <dáččat>, had become <sámit> through marriage or sustained socialization, Alf Isak Keskitalo explained the process in this manner: "I think that ethnicity is like the trunk of a tree ... It is like the inside of that trunk; from there out you reach the bark, and then comes the periphery." Inasmuch as the society of [Guovdageaidnu] still today is a society of families, <saaminess> is mainly understood to be a condition nucleated around kinship, an implicit condition of significant social links: the nearer to the centre of the trunk, the older in time, the more pertinent and robust the <saami> identification. In the same way kinship becomes meaningful in the intricacies of everyday practices, in a sort of continuous scale of grey. <Saaminess> is, in these contexts, very far from the overarching abstract all-or-nothing category that, in ethnopolitical terms, applies to the <saami people>.

The words *sámivuohta*, *sámi* or *sápmelaš* have different meanings when used in the contexts of ethnopolitical discourse, as representations of a pan-<saami> ethnos embracing those who identify themselves as <sámit> in [Norway], [Sweden], [Finland] and [Russia]. These ethnopolitical contexts are pertinent for evoking a community that is necessarily imagined (Anderson 1977<sup>178</sup>).

In itself, concrete kinship is not a suitable idiom for the expression of a political ethnos, a **universalistic**<sup>467</sup> subject. Yet ethnopolitics operates with the concept of the "saami family", as is expressed in the title of the official "**Anthem of the Saami Family**".<sup>118</sup> However, if you have grown up in [Guovda-

---

<sup>178</sup>This imagined community, as is the specific case of <saami>, is not restricted to a national *state* formation, or even to a *national* formation (Herzfeld 2005:225).

geaidnu], you draw a clear distinction between that figurative "saami family" and the concrete family of the home and kin network. In [Guovdageaidnu], being kin is being (more or less) a <saami>; but being a <saami> does not make you kin.

In the words of Sara, a young woman born in [Guovdageaidnu], kinship is "steadfast, whether you like it or not". On the contrary, the universalistic "saami family" is created in practice through elective friendship. In its most tangible figuration, this ethnos is a society of friends conceived, by metaphorical analogy, <as if they were family>. Registered in the Saami Electoral Roll, and casting her vote for the Saami People Party in 2003, Sara evoked the unbounded territory of the <saami people>, [Sápmi], by mentioning her friendship ties.

Sara.— [Besides kin] there are other relations. Yes, [...] we would be linked as sisters and brothers. The others are always your kin. Friends you can choose, you cannot choose your family. It is yours forever. [...] But friends who are very close ... how many of them are there? [She mumbles names] ... That's easy, there are about ten ...

Ángel.— Yes ... and where are they from?

Sara.— They are all around Sápmi ... the southern zone, Røros is the southernmost place. And also on the Finland side... Ánár (Fin.: Inari).

In its most concrete expression as it is intertwined with the local prototype, the place of the <saami> universalistic ethnos is a chronotope of criss-crossed lives (Bakhtin 1990). These friends "all around *Sápmi*" have careers in a network woven within scholastic and work institutions. At a weekend soiree in the *Alfreds Kro*, one of the places to go out for a drink in [Guovdageaidnu], sitting with two or three acquaintances gives the ethnographer the image of a constant coming and going, with some joining in conversation for a while.

A boy on his way to the disco sees his aunt and sits down with us. His aunt teaches at Saami University College. She and another teacher, who also works at one of the two newspapers written in Saami, were once fellow students at the University of Oslo. Joining the <Spanish> anthropologist today to drink a few beers, their conversation turns the meeting into a remembrance of social links. Some of the links are constructed in continuity with the old days in [Oslo], others are characterized as new and unexpected, and still others as interrupted and now renewed. In this public space, [the experience of universalism](#) comes alive. <sup>489</sup>

Universalistic institutions are normally imagined to be modern, but modernity is an old thing today. Bureaucracies have not emerged recently and suddenly in [Guovdageaidnu] or other places in [Sápmi] (Minde 1995: 14). The first [primary school](#) came to [Guovdageaidnu] in 1726, when the little town was part of the Swedish Kingdom. The school was a section of the church, which established a parish with an appointed priest in 1673 (Guovdageainnu Historjásearvi 2002a: 7). Since 1751, the municipality of [Guovdageaidnu] has been administered by the state of [Norway]. Over two and a half centuries, several state institutions have been located in the town. Some of them have stood for the <norwegian nation>, such as the Air Force Station, opened in 1955 and closed in 1995, and others for the <saami nation>, such as Saami University College, founded in 1989.

The Central Association of the Saamis (*Sámiid Guovddášlihttu*), from which local Saami Associations would arise during the 20th century, was founded in 1904. The Association of Saamis of Guovdageaidnu formed in 1963. In [Norway], local associations became federated in 1968 in the National Association of the Saamis of Norway (*NSR*). In 1949, the Guovdageaidnu Saami Transhumant Reindeer Herders' Body was founded and it, in turn, became affiliated with the National Association of the Reindeer Industry of Norway. By the time the Saami Parliament of Norway opened in 1989, a solid history of associative practices, models and structures had been created in connection with a series of bureaucratic institutions.

If we pay attention to the everyday experience of people in [Guovdageaidnu], discursive elaborations of <saami> ethnos rest on the intertwining of two basic networks. On the one hand, the network of significant translocal friendship relationships is anchored, in part, in the most intimate relationships of kinship. On the other, the network of universalistic bureaucracies is anchored, in part, in biographic trajectories.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
las  
elaboraciones  
de tipo 1 en  
El ethnos en  
las formas...

570

## Discursive elaborations 2: Ethnopolitical incarnations in local experience

To express an ethnopolitical argument is more than to express ethnic difference. An ethnopolitical argument is not only the thematization of an ethnic difference between agents in the scale of concrete communication. In this kind of argument, political themes or strategies, which have been normally constructed in other institutional settings, are included. Thus, any agent producing discursive elaborations on <saami> ethnos *with an ethnopolitical argument* works with a basic problem: to articulate different scales of institutions in the unitary flow of his communicative action. In this matter, the relevance of ethnopolitical utterance or expression rests on competence in playing with contexts of reference and scales of institutions (Eriksen, 1991).

Early in the morning of 6 February 2004, as part of the activities programmed for the Day of the Saami People, the mayor of [Guovdageaidnu] had to give the traditional official speech at the primary school playground to the children and some parents. [In front of this audience](#), he linked the universalistic image of the ethnos —the <saami<sup>123</sup> people>— with more concrete affairs concerning the school. One of these affairs, mobbing, had received some attention from the media based on several instances with children of various origins. Addressing the children in the audience, the mayor appealed to one of the recognized virtues in the Anthem of the Saami Family: tolerance of "other people, though they hold other opinions or are not Saamis as we are". This is an example of the incarnation of the universalistic ethnos <saami> in local experience. Through this incarnation, an experience of social relationship among the children gives life to the [ethnonym](#) <saamis> and the pronominalization of an embracing "we".<sup>169</sup>

A local incarnation of the universalistic ethnos is an expression in which the agent takes as a theme the subject "we", which is anchored to a significant relationship, and characterizes that "we" as a historical or founding ethnos (Levine 1999:168, Kockelman 2007), nation or imagined community (Anderson 1997). This ethnos is a category that includes subjects, generally many subjects, with whom the agent has never had significant interpersonal communication.

Punto de  
retorno a  
Immersed in  
the Flow...  
1105

Atención: Este  
vínculo conduce  
a la pieza En el  
nombre del  
pueblo..., y su  
punto de retorno  
está al final de la  
pieza

When we compare Class 1 elaborations (prototypical ethnos and universalistic embodiments) with these Class 2 elaborations on the <saami> ethnos, we find an important difference. With Class 1 elaborations, agents tend to construct a *prototype* of gradual identification: you may be more or less <saami>, as you may be more or less kin (closer or less close), or more or less of a friend (closer or less close). Using ethnopolitical incarnations in local experience, agents employ a *category* that entails an ethnic predication about an abstract population.

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
diferencia  
gradual en Los  
compromisos  
de la *Verdde-  
vuohta...*  
835

### ***Contesting the state through reasoning with ethnopolitical incarnations in local experiences***

By reasoning with Class 2 elaborations, agents make the abstract ethnos flesh and blood. These elaborations may be produced in a wide variety of contexts, whenever the experience is interpreted as relevant for ethnopolitical characterization. Within this empirical diversity, two modes of reasoning are crucial for the everyday legitimation of ethnopolitical motives, inasmuch as they refer to historical subordination to the state.

With all the warnings pertinent to a sociocentric concept such as *periphery* (Holtzman, 2004), *Sápmi* is a periphery, as are other colonized territories, existing at the margin and borderlands of several states. Today, the effects of historical inequality continue to exist in Arctic Norway (Díaz de Rada, *en preparación 2*). This situation grounds interpretation of current <saami> subordination empirically. The first mode of reasoning that legitimates ethnopolitics consists of interpreting the risks of the periphery in terms of ethnic disadvantage.

On 13 November 2002, I attended a meeting of the Board of Culture and Education of the Municipality of Guovdageaidnu. At this time, municipalities in [Norway] were suffering an extreme liquidity crisis. The mayor announced to the Board that the state was about to cut eight teaching posts in Saami language. "This is absolutely against our municipal politics dealing with bilingualism", he said, troubled. A veteran representative standing for the party of the small village of [Máze] addressed the Board, reminding them of the historical obliteration of "Saami municipalities" in the past:



The state technical report arguing for this cut is full of organizational reasons, but it does not say a single word about the special condition of this town as a Saami town, which has to look after bilingualism.

With this pronouncement, he urged the mayor to question the [constitutionality](#) of the state's decision.  
131

During my fieldwork sojourns, these kinds of incidents happened with the post office, the financing of kindergartens and nursery schools, and other service institutions. In most cases, the problems were finally resolved satisfactorily. But due to the frequency of these incidents, a new genre has emerged in the news media that provides ethnic interpretations of reductions in state services based on experiences of the risks associated with them.

A second mode of reasoning that contributes to everyday legitimation of ethnopolitical motives consists of evoking the <saami> ethnos to contest state interference perceived as defective. On 20 July 2003, Saami Radio issued a bit of news about salmon fishing rights. The salmon [river Káráš] runs through the municipality of [Kárášjohka] and enters the neighbouring municipality of [Guovdageaidnu] for a stretch of three kilometres. Following a bill signed by the governments of [Norway] and [Finland] to regulate fishing rights in regional waters, the municipality of [Kárášjohka] was charged with administering licences in that area. Under the licensing regulations, a [Guovdageaidnu] inhabitant wanting to fish in the [Káráš River] had to pay tax as a foreigner, "the same amount as a tourist", in the words of the broadcaster, even in the three-kilometre stretch within the [Guovdageaidnu] municipality.

A resident of [Guovdageaidnu] interviewed by Saami Radio complained bitterly about the situation:

First of all, these waters belong to our municipality. Who are they [the inhabitants of [Kárášjohka]] to command our municipality? Why should we be forced to pay for this? If it was the case of a [dáčča](#) coming from Oslo it would be understandable, but *we* ...  
116

[Kárášjohka] and [Guovdageaidnu] are the two municipalities in [inner Finnmark] where the majority of the representative and scholastic institutions considered <saami> are concentrated. They are also the towns in which the majority of the Saami-speaking population comes together. If you consider

yourself to be <norwegian> in [Oslo], you do not hesitate to assume that those around you are mostly <norwegians>; similarly, if you —like this irate fellow— consider yourself to be <saami> in [Kárášjohka] or [Guovdageaidnu], you do not hesitate to assume that those around you are mostly <saamis>. Thus, the <saami> ethnos was automatically evoked in the remark: <We must not be treated as if we were *dáččat*...>

Such contestation of state interference is performed frequently in the media, in a kind of *ritornello* that structures and maintains the consciousness of historical subordination through ethnopolitical incarnations of the ethnos in local experience.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
las  
elaboraciones  
2 en El ethnos  
en las  
formas...  
578

### **Discursive elaborations 3: In ethnopolitical contexts, agents subordinate personal links and experience to a universalistic ethnos**

I use the expression *ethnopolitical context of communication* for the context in which the speaking agent intends to promote political consequences on behalf of a universalistic ethnos. This kind of context can be understood in the manner of a Weberian ideal type (Weber 1984 [1922]:7ff.). The more formalized the contextual conditions —agents, times, places, schedules, etc.—, the more typically **ethnopolitical** the context. The agent introduces, in this manner, valiative and cognitive standards which, coming from a universalistic program of action, move personal links and experience in the enunciation act to a second order of reality.

Class 1 elaborations produce a prototypical ethnos that, understood as a matter of degree and intertwined with universalistic embodiments, takes root in kinship and significant others. Class 2 elaborations present <saami> ethnos as a category embodied in the situations of everyday life. Bureaucratic standards are always present in this second class, but conventions that make personal links in the enunciation act understandable tend to constitute the fundamental order of reality.

When talking in ethnopolitical contexts, agents frequently produce Class 2 elaborations. The more formalized the situation becomes, the more they tend to

produce Class 3 elaborations. In these elaborations, the imagined category of the ethnos goes first, subordinating situated practices, sensibilities and relationships that should be changed, affected or reformed by the *perspective* of the ethnic category and its conceptual consequences.

The degree of formalization of these universalistic programs of action corresponds to the degree of their written expression. This expressive condition concurs, in turn, because universalistic ethnic categories are produced mostly by agents socialized in environments where writing is feasible, and where it is possible for them to switch between oral and written codes. This point is important, especially in historically colonized social milieus where writing did not exist as a verbal mode of expression before colonization. Written textuality may, thus, be an indicator of the past penetration of <colonizers>' expressive codes or of the social distribution of school training in more recent times. Formalization in writing is also a road to the objectivation of universalistic ethnic categories: a method for making them permanent in time and extensible in space by means of documents and media. The prototypical ethnos of Class 1 elaborations —oral in essence— cannot compete in public discourses with the strength of written devices, and remain ephemeral, mute, and invisible.

In the autumn of 2001, I attended an international conference organized at Saami University College for assessing the progress of the officially implanted 10-year <Saami> School Program in [Norway]. On the last day of the conference, Ragnhild Nystad, representative of the National Association of the Saamis of Norway in the Saami Parliament, Vice-President of the Saami Parliament, and President of its educational board, addressed the audience, reading her talk titled "How should parents' responsibility concerning the education and use of the Saami language at home be reinforced?" This is a pattern of elaboration by means of which practices in the domestic sphere are understood to be a matter of ethnopolitical management. It is important to remark that this is not a case of trivial artificialism. In putting "saami" identification through language in first place, as an objective to be encouraged in linguistically <norwegianized> parents, Ragnhild Nystad was seeking to change their sensibilities. Her objective was to produce a re-attachment to the historically stigmatized Saami language in

the parents, a re-attachment operated by displacing the aims of the ethnopolitical institution to the sphere of intimate subjectivity.

#### **Discursive elaborations 4: Fully universalistic ethnos**

A fully universalistic <sup>618</sup>category is elaborated whenever <saami> ethnos characterizes a social subject (here, not necessarily a <we>) which is thematized with reference to a universalistic image of a people, and without concrete links to agents participating in the enunciation act.

In producing Class 3 elaborations, the agent addressing an audience to be reformed intends to promote the subordination of personal links and experience to a universalistic ethnos. In Class 4 elaborations, this subordination is taken for granted. Personal links and experiences in the communicative context are overlooked. Basically, discourse centres on reinforcing the ethnos as a categorical sign, interpretations of which project images of a wholly abstract population. These Class 4 elaborations are straightforwardly recognizable because they are constantly present in the media. In clear contrast with the <saami> prototype in Class 1 elaborations, Class 4 elaborations work on a crystal-clear categorical use of the ethnonym. Though fully universalistic categories are disembodied in semantic terms, they are also produced as a result of concrete socialization. An agent must have been socialized in embodied universalistic contexts to appreciate them, particularly in bureaucracies with their social milieus.

#### ***Media discourses and public documents***

A frequent format is the media reasoning constructed using the clause <for the saamis>. If you read newspapers such as *Sáogat* or *Ávvir*, watch the brief Saami language news on TV, or hear Saami Radio, you get information about events in the <saami> institutions of the four countries, in the municipalities, and so on. If the event occurred in the more general sphere of national states or international settings, then this bit of news on health, leisure, employment, or whatever, frequently mentions its special impact <for the saamis>. This is actually a format used by national media all around the world: if an air-

craft crashes in Egypt, newscasters in Spain report that "there were no spanish people on board".

The fully universalistic <saami> is also particularly developed in public documents produced by state bureaucracies and ethnopolitical institutions and constituencies. To some extent, the media and these bureaucracies feed each other statements and information couched in the universalistic ethnic category, though the power to construct reality, the founding power, is more relevant in the case of the state. For example, this decisive paragraph was added to the *Constitution of the Norwegian Kingdom* on 17 May 1988:

§110a

It is a mandate that the state governments create the conditions for the saami population group to assure and develop its language, culture and social life (Lovdata.no 2016b).

**<Indigenous>**

Beyond, but intrinsically connected to the universalistic <saami> ethnos, is the even more embracing category of <indigenous>. As Eidheim put it in 1985, the construction of the <saami> ethnos in [Norway] (and, more broadly, in [Scandinavia]) would be impossible to understand without the establishment of an indigenous ethnopolitics, especially over the last 50 years (Eidheim 1985: 156). Applied to the <saami> people, the word *indigenous* is present in expert forums and documents. However, it is very seldom used in everyday oral speech outside of academic and ethnopolitical settings; when it does occur, it is normally used by an agent who has been intensely socialized in these institutional settings.

In [Sápmi], *indigenous* evokes a history of intellectual work and affirmative politics with an explicit expert dimension. The word is employed in the context of national and —especially— international recognition. *Indigenous* is first associated with a pan-<saami> international image of the ethnos spanning the borders of [Norway], [Sweden], [Finland] and [Russia]; then within a global concept which has been labelled the "Fourth World" (see, for example, Roland 1993).

Historian Henry Minde has reconstructed the path toward "Saami indigenous" ethnopolitics in [Scandinavia], which appeared in the 1960s in the "ideological atmosphere of youth culture in the Western world" (Minde 2003:99). In examining the initial formation of indigenous movements and constituencies in [Canada], the [USA] and [Scandinavia] since the last decades of the 19th century, Minde has also pointed out the specific academic training of those engaged in indigenous ethnopolitics and the problems of legitimacy of leadership vulnerable to charges of [inauthentic representation](#) (Minde 1995: 10).

Arguing that "The Saami issue becomes the indigenous issue", Minde has reconstructed the history of this recoding after the late 1960s, the problems with recognizing the <saamis> as <indigenous> in the first preparatory meeting of the World Council of Indigenous Peoples (WCIP) held in Guyana in 1974, and the leading role of their representatives in international movements in later years (Minde 2003:98ff., 1995:20ff.).

Whatever the semantic extension of the word *indigenous*, its social construction has depended on a complex web of bureaucratic agencies, constituencies, governments, commissions and expert institutions. But *indigenous* is used in order to vindicate very tangible rights in specific places, underlining the practical aspects of traditions. Thus, this category rests on a somewhat paradoxical articulation between universalistic reasoning and local problems concerning well-defined resources.

Another paradox can be found in the fully universalistic elaborations of *indigenous*. *Indigenous* refers to more or less distant origins through radically current discourse. An agent talking as an <indigenous> person is [allochronic](#) (Fabian, 1991: 226) in relation to the subject he or she represents. This makes accusations of inauthenticity easy. We should emphasize, nevertheless, that such allochrony is general to every relationship of an agent to his or her represented past. To my understanding, what is at stake in these easy accusations is the expectation of an <indigenous> person to exist without time or, more precisely, outside of time. Exoticization is the clue in this frozen image of an <indigenous> person, who should not be so eager to show her or his full current vitality (Díaz de Rada 2015b).

Against these exotic motives and images, the actual history of work carried out in expert settings on that which is <indigenous> finds historically subordinated populations increasingly becoming agents. These populations have become actively contemporary in the eyes of bureaucracies due to the emergence of an elite group of scholars and activists, mainly trained at universities and within political constituencies, who have worked more or less as legitimate representatives. In [Scandinavia], university training along with formulation of an active ethnopolitical motivation have been virtually the only two traits distinguishing such an elite. There is no empirical basis for assuming income inequality or social encapsulation. Ethnopolitical representatives live, like anyone else, within ordinary networks of friends and relatives.

Within such a complex context of stratified representation, people manage to construct multivalent differences through vindications of rights traceable to concrete traditions, which in [Sápmi] range from the linguistic sphere to economic activity (NOU 1984:18, 2007; Justisdepartementet 1987). The recent history of universalistic elaborations of the <indigenous> should not prevent us from considering the historical struggles of those who have been intentionally left on the margins of state politics for centuries (Kenrick 2011). The intimate connection of universalistic representations developed in recent decades to embodied, biographic, and intergenerational experiences of subordination and affirmation makes communication, as well as conflicts between elite representatives and the people they aspire to represent, understandable. This connection also makes the fully universalistic category of the <indigenous> relatively relevant to the experiential order of interest, desire and identification.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
un ethnos  
plenamente  
universalista  
en El ethnos  
en las  
formas...  
573

### **A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration**

The discursive elaborations I have presented are conventionalized forms of action (Díaz de Rada 2011). Agents' lines of reasoning with Class 2, 3 and 4 elaborations may be studied structurally by paying attention to the nature of the relational scheme between ethnic categories, as grammars of identity and alterity (Baumann and Gingrich 2004a). My emphasis here is not on structural grammars based on the assumption of a constituted categorical ethnos. To reduce ethnicity to a fixed categorical identity is to leave out of analytic reflec-

tion the experience of agents who, committed to the interests of significant others in their concrete world, must give up the subtleties and embodiments of everyday life to adopt categorical, normally oppositional and exclusive idioms of social classification (Handelman 1981, Herzfeld 1992:22ff.).

This renunciation does not slip past people who live in [Guovdageaidnu] and the other little towns in [Sápmi]. As a matter of fact, it constitutes one of the main paradoxes that goes with modernity for those who are most ethnopolitically involved. They aspire to preserve a world ordered through degrees of identification and belonging—one in which total exclusion and total inclusion are hardly possible—but must brandish expressive resources of oppositional categorical reification. That this paradox arises among the locally socialized can be illustrated by Gerd Baumann's <southalians> in his *Contesting Culture*: "To be a socially competent Southalian is to know when best to reify and when best to relativize difference" (Baumann 1996:132).

Discursive elaborations on <saami> ethnos are not rigidly bound to any specific type of agent, but always expressed in contexts of communication (Okamura 1981, Eriksen 1991) and relational ethnic spaces (Barth 1976a). Diverse agents produce them in a flexible but patterned way. I have organized my argument along a conceptual dimension that I consider essential to understanding this patterning: universalistic categorization in contexts of communication. In a context where it is pertinent to express significant relationships with his or her interlocutors, an agent will tend to produce Class 1 elaborations on the <saami> ethnos by means of a *prototypical* ordering of ethnic space. When context makes ignoring these relationships appropriate, the agent will tend to use his or her baggage of bureaucratic valuation and cognitive standards to produce a *categorical* ordering of ethnic space by means of Class 2, 3 and 4 elaborations. As this agent moves into Class 4 elaborations, ethnic categorization tends to be more universalistic, dichotomization between ethnic categories more feasible, and the relevance of ethnopolitical bureaucratic organizing more decisive to making discourse understandable.

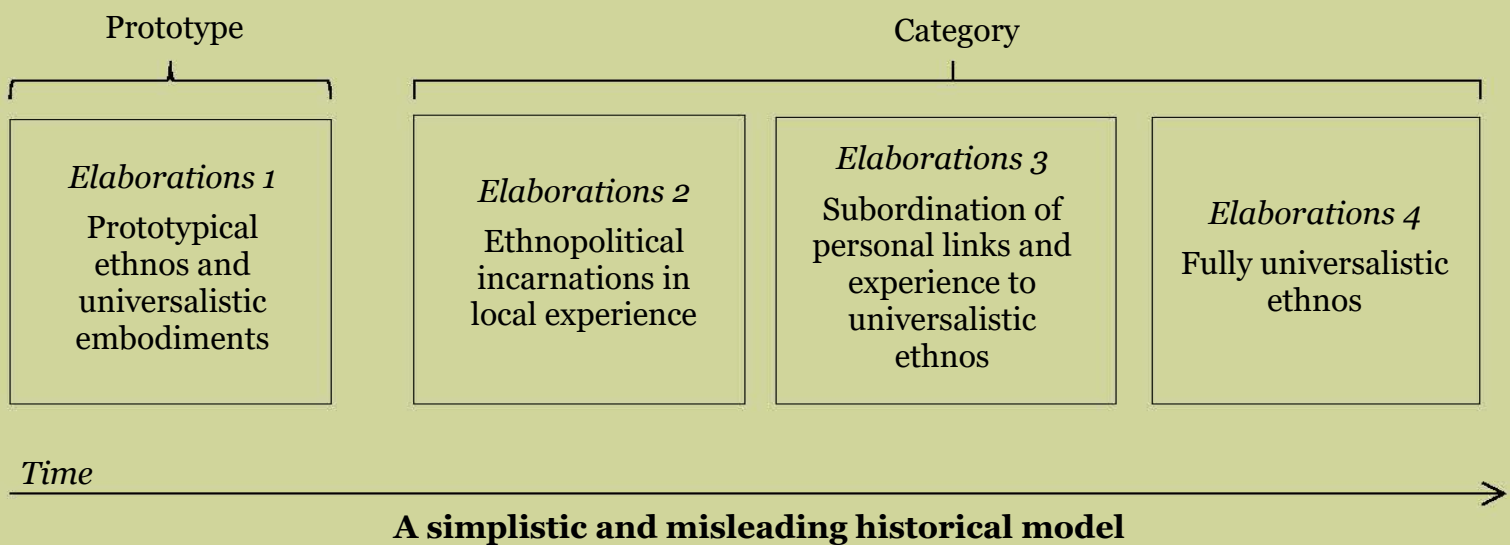
All these discursive elaborations coexist today, as a repertoire of expressive resources of identification, so that an agent can use them, more or less pertinent-



ly, in diverse contexts of communication. This cultural repertoire (Carrithers 2009b) may not be exhaustive. Further analysis of empirical data should provide more elements. Specifically, this repertoire emerges from an ethnography of a <saami> ethnos. Of course, the same elaborations may not be valid in other ethnic fields. Nevertheless, I argue that the patterning and shifting from prototypical to different modes of categorical ordering of ethnic space can be useful for further comparative analysis.

### ***Historical hints***

With this set of elaborations, it is possible to offer some historical perspectives on the development of these forms, which certainly cannot be understood as a simple linear sequence from Class 1 to Class 4 elaborations.



This means that the process of discursive elaborations of ethnos is not a unitary sequence coming from a unique source in local experience, which becomes universalistic in time. Rather, it is a complex path of articulations among different elaborations on local and universalistic ethnopolitical scales. The ethnos is a construction coming from multiple, more or less continuous sources of agency. This is easy to understand once we realize that neither the social agent producing the discursive ethnos as a representation nor the empirical social objects which it represents have ever been a unitary and perfectly integrated population. On the contrary, both have always been com-

plex constituencies composed of segmented and normally conflictive relationships.

Cultural contact —contact between agents embodying different sets of conventions in action— is the basis for Class 1 elaborations. In these contexts of communication, ethnicity, if it exists at all in the form of <we>-<other> thematizations, is a matter of sociocentric or ethnocentric typification (cf. Le Vine and Campbell 1972:81-113).

Class 2, 3 and 4 categorical elaborations are nested in relations of colonization or domination by state bureaucracies and, remarkably, in the processes of socialization of people colonized or dominated within these state bureaucracies (cf. Heyman 1995:266). It is through this process that a pan-<saami> universalistic ethnos emerges as a mirror image of that first produced by the state authorities. But it also happens when linguistic, economic and political subordination are experienced even as ethnopolitical agents gain bureaucratic competences, making the emergence of genuine ethnopolitical constituencies possible.

In [Sápmi], a written record of prototypical ethnos (Class 1 elaborations) can be traced back to Ottar's narrative in the year 890, describing what is arguably a direct contact between <saami> populations and populations subject to the princes of <scandinavian>, <karelian> and <finnish> territories (Aarseth 1989:43). The process of first contact with state bureaucracies is obscure. Though the laird and voyager Ottar was arguably himself collecting taxes from <saami> populations, there are firm grounds to believe that crown taxing of "Saami populations" developed progressively, especially during the late Middle Ages (Aarseth 1989:47ff.).

The first documented ethnopolitical elaboration of a universalistic <saami> ethnos (Class 4 elaborations), in the linguistic form *lappish*, was expressed in the *Lappish Codicil* of 1751<sup>179</sup>. Described by Samuli Aikio as "the

<sup>179</sup>The *Lappish Codicil* of 1751 is an approximate reference in historical terms. There are many indicators that the linguistic and perhaps also ethnopolitical acknowledgement of <the saamis> or <the lappish> was planted before, especially in church developments. The first Christianization manual in the Saami language was published in Sweden in 1619 (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:13); in 1632, a school for the "Saamis who would wanted to become priests" was established in [Lycksele], [Sweden] (Kirke- og Undervisningsdepartementet, 1959). In

Puntos de  
retorno a:

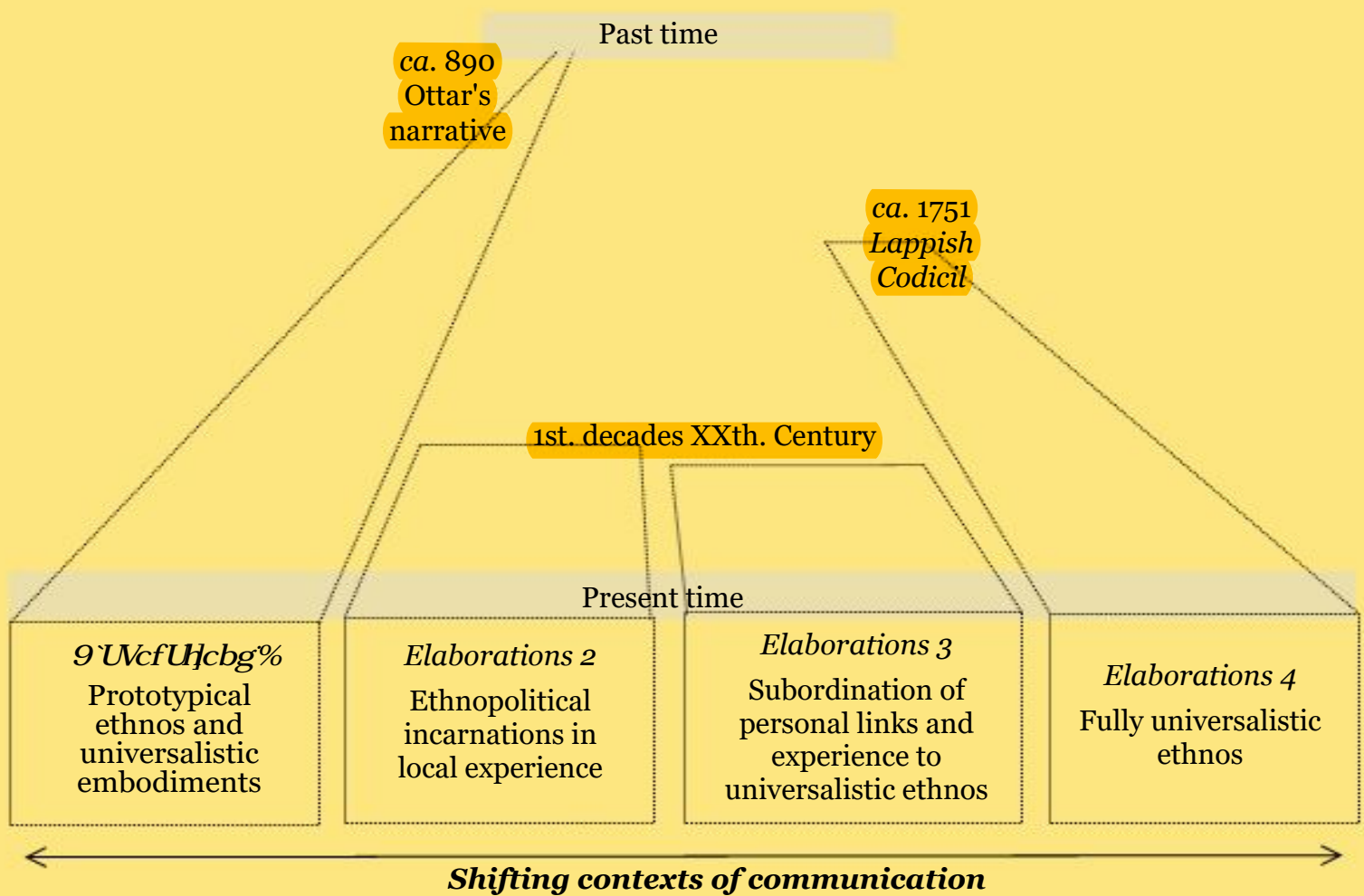
Los  
compromisos  
de la  
*verddevuohta...*  
816

En el nombre  
del pueblo  
175

Atención: Este  
vínculo conduce  
a la pieza El  
Codicilo Lapón,  
y su punto de  
retorno está al  
final de la pieza

foundational text for the rights of the saamis" (Aikio 1993:29), this document was produced by the <swedish> and the <danish-norwegian> crowns at the time the border between the two states was fixed. The *Lappish Codicil* was intended to regulate the formal belonging of "lappish" transhumant reindeer herders to each of the states; in doing so, it formalized recognition of a "lappish" population that existed as a transnational entity. Following paragraph 30, the *Codicil* was necessary "for the lappish of both sides to subsist and maintain themselves in politics, in adequate order and constitution" (Lovdata.no 2016a).

### A more appropriate historical model



Punto de  
retorno a la  
figura análoga  
en El ethnos  
en las  
formas...  
575

1752 the Seminarium Lapponicum, which promoted the translation of books into Saami, was founded, which worked for the implementation of Saami as the vehicular language in church (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:14). An antecedent was the Seminarium Scholasticum, founded in 1717 and closed in 1728 (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959). For similar processes of ethnic identification and unified designation produced by states and colonial authorities, see the classic Moerman (1965:1219) or the recent Mamdani (2012). See also Bhabha (1994).

Puntos de  
retorno a:  
La dimensión  
comparativa  
en El ethnos  
en las formas...  
600  
School  
Bureaucracy...  
1101

The "lappish" ethnos stated in the *Lappish Codicil* with a universalistic, transnational accent, was ready to engender potential Class 2 and 3 elaborations. However, this process was not visible during the century and a half between 1751 and the first clearly documented elaborations of these classes occurring in the first decades of the 20th century<sup>180</sup>.

The prototypical ethnos based upon sociocentric and ethnocentric typification and the ethnos based upon state categorization likely remained unarticulated until <Saami> access to state higher educational institutions was well-enough established to make Class 2 and, especially, Class 3 elaborations possible. This happened in the second half of the 19th century. At the same time, intense politics of Norwegianization, which lasted some decades into the 20th century, produced experiences of political subordination and humiliation (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:52ff., Eidheim 1990c, Pedersen 1999, Regnor 1993). <Saami> subordination coincided with the process of affirming the <Norwegian> nation against [Denmark] and [Sweden].

As we see in this account, Class 2 and 3 elaborations may operate as a bridge between prototypical and fully categorical ethnos. Class 2 elaborations promote flesh-and-blood anchorage to universalistic categories, and Class 3 elaborations promote the subordination of the minutiae of intimate experience to the universalistic representations of the ethnos. Both are produced as ethnopolitical constituencies are established that confront the mononational state through various reflective modes of discourse (political, juridical, historical, philosophical...). In this confrontation, they use universalistic expressive and interpretative resources originally provided by state bureaucracies.

---

<sup>180</sup> For example, it is said that these emblematic words were pronounced by Elsa Laula Renberg at the First Saami National Meeting, held in [Trondheim] on 6 February 1917: "We the Saamis don't have a common state and we haven't learned working as a united nation. Today for the first time we try to put together the Saamis from Sweden and Norway" (Solbakk 1993b:190). The Day of the Saami People takes place on 6 February as a [commemoration](#) of this first meeting.

***The coexistence of prototypical and categorical ethnos***

Enactment of the categorical ethnos by ethnopolitical agents and constituencies does not necessarily mean that the prototypical ethnos is spoiled. Both forms of ethnic voicing coexist in parallel, in different and sometimes in the same contexts of communication. Furthermore, agents with an ethnopolitical intention admit that, whether such a construction is cogent or not, an appeal to experiences of political subordination and humiliation, which are most evident under a universalistic <saami> ethnos, is indispensable in order to be understood by state agents. Thus, even when the most intimate motives remain within the prototypical ethnos, they must be strategically expressed in oppositional categorical form in order to achieve recognition (Taylor 1992) and subsequent formalized rights.

To illustrate this last point, let us briefly go to the cantina of Saami University College during the celebration of the Day of the Saami People in 2004. After the rector's introductory words, an autobiographical dialogue took place between Dr. Anton Hoëm, at that time research advisor of the institution, and Edel Hætta Eriksen, an honorary student. These two elders held a detailed dialogue in the cantina narrating how the Saami language had been introduced in the state school system, after the revocation of its official prohibition in 1955 (NOU 1995:18:333). Anton and Edel had been the emblematic shapers of that process.

Un desarrollo extenso de este diálogo autobiográfico a partir del epígrafe [La memoria del idioma](#), en esta monografía, pp. 133-158.

Anton, a pedagogue and Norwegian speaker who had grown up in the far north, had devoted his life to developing the <saami school> in [Norway] while holding academic posts at Oslo University. Edel, a primary school teacher and Saami speaker, had struggled hand-in-hand with Anton for the same aim, working fundamentally (but not only) in [Guovdageaidnu].

Anton and Edel expressed their shared overarching political aim of the past years in practical experience. Edel wondered: "What were these children in my classroom supposed to do, when they were forced to learn in a language of which they didn't understand a word?" Anton noted: "It was so natural for me that these children, with whom I had grown up, should be allowed to use their language in school." Ethnopolitics, however, needs bigger words and bigger

subjects. Anton had to legitimize his assumptions in the eyes of state authorities, through research on linguistic competences in a population with Saami-speaking people (Hoëm 1976). As a postgraduate student in [Oslo], he had to translate these practical trifles into an encoding filled with categorical reifications.

In any event —said Anton— we saw it was important that a Saami School exist for the Saamis, and that the Saami School had to be founded on the idea of a Saami society and a Saami way of being ... if we wanted to be heard in some way at the university, by our colleagues, in a feasible way ... also by the Department... this would be at least as appropriate as a theoretical focus [...]. Besides, if the aim was to achieve a mobilization in the university world for this to be recognized as a real theme, that these were real research topics, and research topics in which it was legitimate to invest time to get a praxis out of them, an international discussion should be also carried out.

### ***Continuity and discontinuity***

With these complex dynamics in mind, we can compare the situation at present of people who have grown up in [Inner Finnmark], especially in [Guovdageaidnu], with those who have grown up in intensely [norwegianized coastal zones].

As different classes of discursive elaborations come from different sources, they are not entirely mutually interdependent. We have seen this in the coexistence of Class 1 and 4 elaborations, without any relevant existence of Class 2 and 3 elaborations. The same possibility can be illustrated in relation to cultural discontinuity.

In an ethnic field where Class 4 elaborations have given way to a fully universalistic categorization, and where categorical ethnos is set in relation to experiences of subordination (Class 2 elaborations) *or* underlined through ethnopolitics as a primary and fundamental mode of discourse (Class 3 elaborations), a fully universalistic ethnos survives the virtual fading of the prototypical and relatively embodied one. Furthermore, ethnic categorization may re-enter the local sphere by means of active revitalization. When this happens, the prototypical form of continuous <saaminess> will be unlikely to

gain a foothold in a discourse impregnated by dichotomous categorization. This is the ground for the specific subjective conflict of people who have grown up in intensely [norwegianized zones], a subjective conflict which I have elsewhere called the *affliction of identification* (Díaz de Rada 2008, cf. Hovland 1996). This affliction consists, first, of a nostalgic appraisal of the <saami> self, understood as imperfect and inauthentic in relation to [Inner Finnmark] models, which, in this case, are usually taken as categories. And second, this affliction is created from resistance to explicit or subtle coercions to assume [Inner Finnmark] models as the only authentically recognized <saami> ones (Gaski, 2000).

The situation in [Inner Finnmark] is quite different, especially for those who lived through modernization in the last decades without experiencing an intense break in cultural continuity, and for those who continue to live within a dense network of relatives and old friends. For them, <saami> affirmation is not a matter of revitalization but of continuous vitality. Their accustomed daily way of being elicits a critique from the most active ethnopolitical leaders: "They don't appreciate the importance of political action and the vindication of rights as Saamis, because they have never experienced a loss." Occasionally, their security on the unquestionable identification as <saamis> may even make irksome the omnipresent barrage of categorical <saami> elaborations in the media; they feel that their own innermost identifications, often taken for granted, are currently being estranged. In the words of a woman born in [Guovdageaidnu]:

Our identity is so strong ... We don't hesitate ... We don't need to repeat it again and again: 'We are Saamis, we are Saamis' [...]. And, in the old times, this quite exaggerated need to say that you are Saami [...] did not exist at all. As a matter of fact, we almost never used those words. So, we didn't need to say 'We are Saamis, we are Saamis', as happens now when you switch on the radio. On Saami Radio you can hear it constantly... 'Saami, Saami'. That word is repeated all the time.

For such people, their experiential orders, which are both <saami> in themselves and main sources of their feelings of belonging, make verbose expression of the universalistic category unnecessary.

Punto de  
retorno a:

El ethnos en  
las formas...

475

## Concluding remarks

People using words or other signs interpreted as <ethnic> in educational conferences, public dialogues, radio broadcasts, municipal addresses and ethnographic interviews, among other situations, are making ethnic substances, properties and relationships come alive (cf. Kockelman 2007). As I have shown, the four classes of discursive elaborations form a complex repertoire in which every agent in [Sápmi] is relatively competent today. The complexity of ethnic dynamics lies in the fact that people who identify themselves –more or less– as <saamis> may shift competently, according to situation and moment, from prototypes (Class 1 elaborations) to categories (Classes 2, 3 or 4); and, within these, from universalistic ethnopolitical categories incarnated in local experience (Class 2) or categories subordinating personal links (Class 3), to fully universalistic ones (Class 4), and the other way around.

Although clearly defective as tools for complex interpretation (Kramvig 1999, 2005; Gaski 2000, Olsen 2010), fully universalistic categories that find their historical sources in state politics and law, media and expert global forums are not today *outside* of the rest of the agents. This is so because such fully universalistic categories have become widely articulated through incarnations in local experience (Class 2) and also have become a matter of sentimental education from ethnopolitical agencies for the people who seek <saami> identification (Class 3). In this respect, even the most universalistic <indigenous> sign may be made relevant to personal interests through its utility for the vindication of concrete rights in everyday life. These diverse universalistic signs have thus become embodied in biographical experience and concrete agency (Class 1).

The model I have proposed as emerging from this particular case in [northern Norway] and my theoretical treatment of semiosis, ethnic identifications and locality as a multi-scaled intersection of socialization and institutional logics are now open to generalization and comparative analysis. Many points deserve broader attention, but I would like to particularly emphasize two of them. The first is the imperative of the historical appraisal of ethnic processes. The turn toward history in anthropology, based on criticism of structural-functionalism's atemporal constructions (Ohnuki-Tierney 1990), is,



of course, a classic source of inspiration. My contention is that, especially when exploring the structuring of ethnic fields, time constructions based on transactional materials coming from situated fieldwork become unintelligible when isolated from broader scales of temporality. Semiosis is, in these fields, particularly sensitive to objectifications of meaning with longer temporal trajectories, as John Ogbu argued regarding his concept of *subordinated minority* (Ogbu 1974).

A further and, perhaps, deeper reason has to do with the projection of intersectional epistemology, which I have proposed in relation to local onto temporal constructions. This has important consequences in terms of the practical morality of our research and, thus, in terms of the relevance our own constructions may gain among concrete agents within "our" fields (Fabian 1983, Bourdieu 1991). To reduce "their" time and processes to reflect the short periods of "our" presence among them is an implacable form of sociocentrism. Appearing methodological at first sight, it incorporates a whole episteme of subordination of "their" historical struggles for legitimacy.

The second and last point I want to emphasize has to do with the analytic and moral criticism of categorical universalism objectified in bureaucratic and media constructions of ethnicity. We may insist, of course, that such constructions are misleading and inadequate; but, as I have mentioned before, an agency inside a bounded society that is impacted by external universalistic forces is today, and perhaps always has been, an essentialist fiction. It is not advisable to minimize the relevance of categorical universalism, discarding it as an external imposition, artificial device, or mere misleading conceptualization. This could lead us to ignore the paradoxical, and very often ironic, experience (Brown 1999) of those who, although conscious of the discontents of oppositional categories, have grown up in a world where surviving without them becomes quite impossible. How can ethnic discourses be articulated in ways that *evade* the black-and-white, all-or-nothing, fully inclusive and fully exclusive operations of universalistic categorization and explore more-or-less reasoning and, hence, openness to negotiation, of ethnic meanings operated through prototypes? This practical question is, in turn, open to state, media, experts and ethnopolitical agents.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Punto de  
retorno a las  
dimensiones  
de contraste  
<costa>  
<interior>,  
en El ethnos  
en las  
formas...  
477



## El Codicilo lapón (1751)

Los dos siglos previos a la redacción de este Codicilo, en los que se aceleró la colonización de las zonas árticas de los reinos de [Dinamarca-Noruega] y [Suecia] (Hansen y Olsen 2004:234), fueron turbulentos. Durante el reinado de Christian IV (1588-1648), que fundó y dio nombre a la ciudad de [Christiania] —rebautizada como [Oslo] en 1925—, se produjo una rivalidad creciente entre ambos reinos por el control del [mar Báltico], que terminó en la Guerra de Calmar (1611-1613). Al término de esta guerra el conflicto continuó latente, lo que dio lugar a una nueva guerra entre 1643 y 1645 (Langer 1980:617). En 1660 se firmó el *Tratado de Copenhague*, que supuso la cesión por parte de [Dinamarca] de los territorios del sur de la península escandinava y estableció la paz entre los dos reinos. Durante el reinado de Federico IV (1699-1730), la monarquía absoluta de [Dinamarca-Noruega] participó en la Gran Guerra del Norte (1700-1721), cuando [Rusia], [Polonia] y [Dinamarca-Noruega] pactaron en secreto atacar [Suecia] para acabar con su dominio sobre la región báltica (Langer 1980:708-710).

Esta lectura de la historia (Langer 1980), en clave de descripción de procesos de apropiación territorial emprendidos por los grandes reinos de la época, y centrada en las regiones más meridionales de [Escandinavia], puede hacerse en paralelo a la lectura de una historia más acotada de los efectos de estos conflictos sobre las poblaciones del Ártico europeo, herederas de quienes habitaban allí antes de las colonizaciones o en sus inicios. El más evidente de esos efectos: la pugna por el intercambio comercial con esas poblaciones y por su dominación fiscal, cuyo inicio histórico permanece confuso (Aarseth 1989:50-53). Durante el siglo XVII pagaban impuestos a dos y hasta tres reyes (Aikio 1993:28). Esa pugna entre las monarquías por el control del norte, que sólo aparece de forma confusa en la letra pequeña de una historiografía atenta casi en exclusiva a los procesos de la Gran Europa —la que sale normalmente en los mapas—, afectó también a los vaivenes de las divisiones territoriales en una zona que siempre había sido de libre tránsito, aunque no por ello de tránsito o asentamiento desregulado (Vorren 1989).

**Por ejemplo**, al describir estos efectos sobre las relaciones entre las *siiddat* en la zona oriental, dedicadas a la pesca, la caza y la recolección con asentamientos itinerantes pautados, Ørnulv Vorren explica:

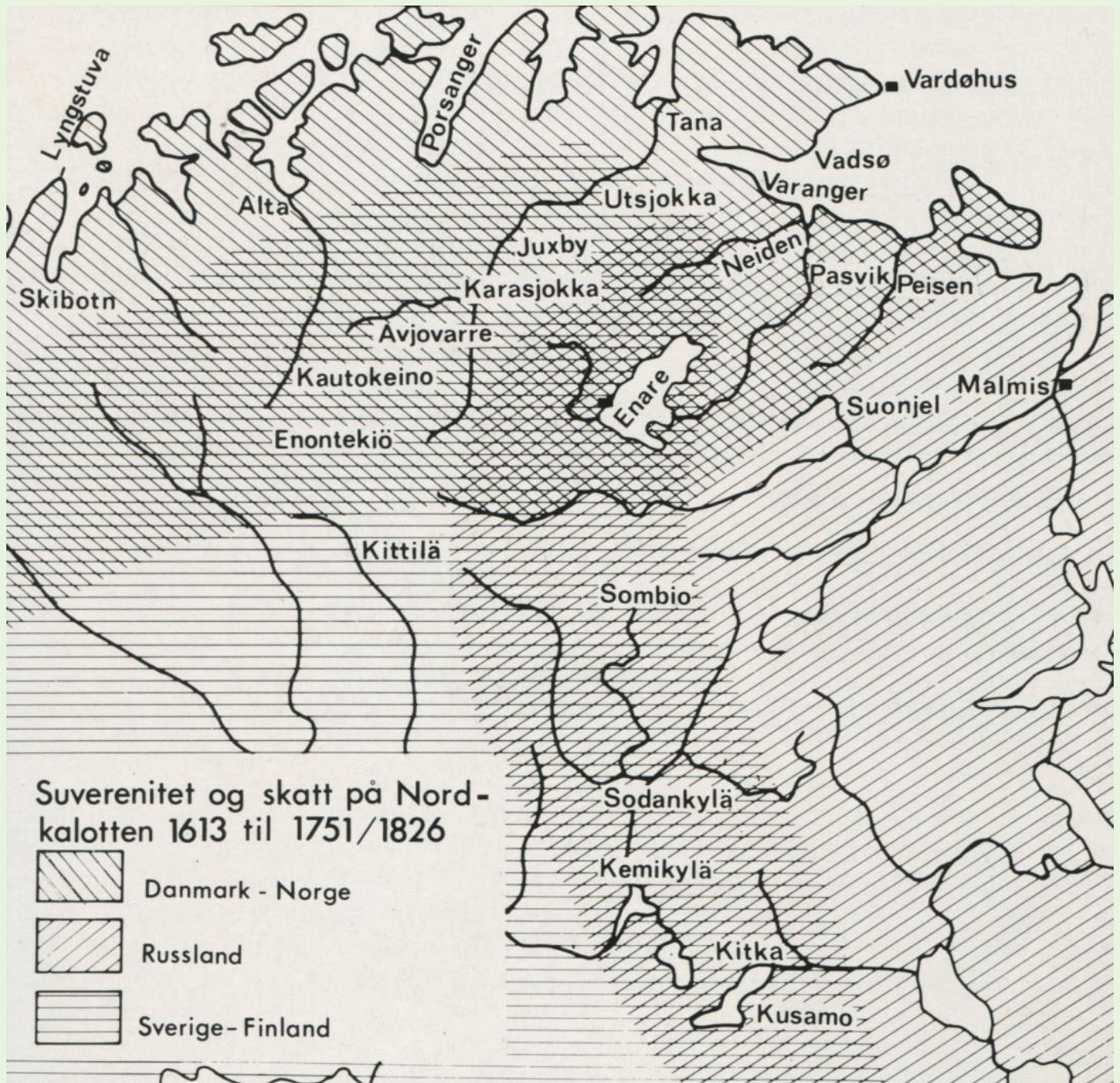
Cuando el gobierno sueco empezó a interesarse por las fronteras con Noruega aquí, en el norte, se interrogó a los samis en los juzgados de Inari y Utsjoki sobre [las circunstancias de uso de los territorios].

En el juzgado de Inari en 1671, se informó de que los samis de Neiden [la zona más occidental de esta región oriental] utilizaban para pagar sus impuestos la explotación de "los lagos Ijä, Sammod, Joch, Poudi y Kuollis". En el juzgado de Utsjoki en 1732 se ordenó a los samis de Inari que no permitieran pescar a [sus vecinos orientales] los samis de Neiden en la parte sueca de la 'linde natural'; y los samis de Neiden, que también estaban representados ante este juzgado, fueron obligados a derribar sus cabañas en determinados lagos (Vorren 1989:25).

La lenta estabilización de las relaciones negociadas entre los reinos de [Dinamarca-Noruega] y [Suecia] en la primera mitad del siglo XVIII concluyó con la fijación de las actuales fronteras entre ambos reinos en el *Tratado de Strömstad* de 1751, en el que también participó [Rusia]. En ese tratado, que fijaba toda la frontera de norte a sur, y que en el Ártico dividía las aguas del [río Deatnu (Nor.: Tana)] y partía en dos los territorios integrados en las tradicionales "siiddat samis" (Aikio 1993:29, Vorren 1989:21), tuvo que hacerse explícito el régimen jurídico territorial de esa región septentrional, debido especialmente al tránsito de una pujante industria trashumante del reno que atravesaba la frontera interestatal. Ello obligó a añadir un anexo al tratado de Strömstad. Ese anexo se conoce como *Codicilo lapón*.

Antes de la entrada en vigor de este *Codicilo*, un informe del mayor Schnitler, que fue tomado como base para la elaboración del documento, indicaba que, "de las 226 familias dedicadas al reno que usaban los pastos de Finnmark en los Distritos comunes, 64 sólo pagaban impuestos a Noruega ("lapones privativos noruegos" ("*privative norske fjellfinner*")), 72 "lapones de Distritos comunes" ("*fellesfinner*") pagaban impuestos tanto a Suecia como a Noruega, 36 (en Ánar –Inari) a Noruega, Suecia y Rusia; y 44 (en Sør-Varanger-Petsamo) a Noruega y Rusia" (Aarseth 1989:55).

**El futuro aún depararía dramáticas transformaciones** en la territorialización de la actividad del reno como consecuencia de las políticas interestatales. [Suecia] entregó el [territorio finlandés] a [Rusia] en 1809. [Noruega] se separó de [Dinamarca] y se unió a [Suecia] en 1814. En 1852, el estado de <sup>712</sup> [Rusia] cerraba la frontera en [Noruega] y [Finlandia], bloqueando el tránsito de los pastores trashumantes en la zona este de la región de [Finnmark] (Paine 1994:157, 220).



*Soberanía y tributación en Nord-Kalotten, de 1613 a 1751/1826. Dinamarca-Noruega, Rusia, Suecia-Finlandia. Mapa de Aarseth/Kvalheim (Aarseth 1989:51).*

Este documento, que traduciré a continuación íntegramente, reconocía por primera vez en términos formalizados, la existencia de poblaciones trashumantes a las que se debía conceder derechos especiales de paso interfronterizo. Es probable que el *Codicilo Lapón* sea el documento en el que los estados colonizadores han expresado con mayor vigor un concreto reconocimiento político y jurídico de las poblaciones que usaban esos territorios

antes de la colonización, una circunstancia que lo señala como referencia inexcusable de la etnopolítica moderna y contemporánea en la región. El historiador Steinar Pedersen, con una intensa biografía política como líder del Partido Laborista en el Parlamento Sami, publicó su tesis doctoral sobre este documento con un subtítulo significativo: *Del pacto de fronteras y el aseguramiento de los derechos de los samis al bloqueo de las fronteras y la desventura sami* (Pedersen 2008). Y es que es fácil reconocer que el estatuto jurídico de <los samis> fijado en el *Codicilo Lapón* era mucho más nítido en cuanto a su reconocimiento como <nación> que lo que llegó a ser a partir de 1852, cuando Rusia se retiró del *Tratado de Strömstad* produciendo el bloqueo de las fronteras y la suspensión de los efectos jurídicos del *Codicilo*. La importancia del *Codicilo* para los intelectuales que se reconocen <samis> y, en general, para los agentes etnopolíticos, se refleja también en los apelativos con los que es designado —según Samuli Aikio: "el texto fundacional de los derechos de los samis", o "la *Carta Magna*" (Aikio 1993:29, Aarseth 1989:56), denominación utilizada en una resolución de la Conferencia Nórdica Sami en 1968 (Aarseth 1989:57). En 1959, la [Propuesta del Comité para analizar la cuestión sami](#) se refería del siguiente modo al *Codicilo Lapón*, bajo el epígrafe "Actividad del reno":

El Codicilo lapón es importante, al reconocer a los samis una posición ciertamente especial en relación con los habitantes de los dos países. Un punto de vista similar caracteriza a los ordenamientos jurídicos posteriores relativos a los samis en Noruega y Suecia (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:11).

Y en palabras de Bjørn Aarseth,

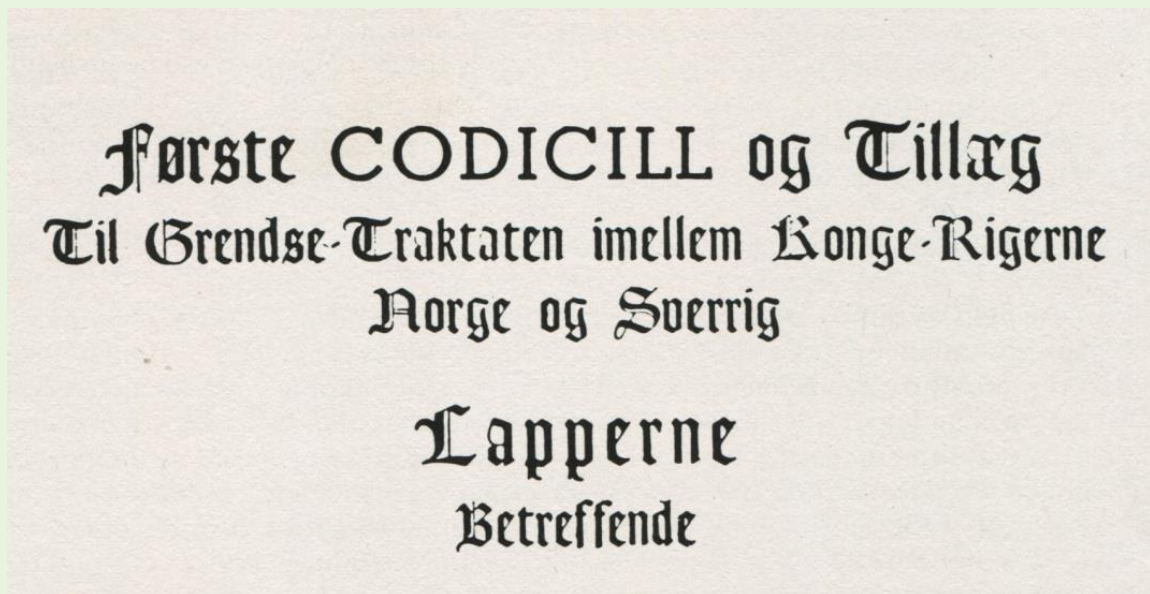
Con un fuerte énfasis en las antiguas costumbres en la actividad del reno [Véase más abajo, el §10], el Codicilo puede ser considerado un reconocimiento del derecho sami de usufructo (Aarseth 1989:56).

Estas valoraciones implican, por otra parte, una abusiva identificación entre <los samis> y quienes se dedican a la trashumancia del reno que, sin duda, fue también alentada —casi podríamos decir, inaugurada— por este documento estatal. El *Codicilo Lapón* fue decisivo para la intensificación de la actividad trashumante y el crecimiento del sector, especialmente en [Finnmark],

pero también para las presiones crecientes que tuvieron que soportar quienes, en los "pueblos samis" ("samebygdene"), practicaban una explotación estanca del ganado y actividades agrícolas (Aarseth 1989:61).

El *Codicilo Lapón* fue derogado en 1883, y reemplazado en [Noruega] por la *Felleslappeloven* [*Ley común para los lapones*]. En 1919, la parte internacional del ordenamiento dio paso a la *Reinbeitekonvensjonen* [*Convención sobre los pastos destinados al reno*] (Kirke- og Undervisningsdepartementet 1959:12).

### Texto del *Codicilo Lapón*



En el anexo de su tesis doctoral, Steinar Pedersen introduce un "Compendio" del *Tratado de Strömstad* antes de la copia literal del *Codicilo*. Debido a su valor contextual lo traduzco también tomando como referencia su presentación (Pedersen 2008:532)

#### **Compendio del tratado de frontera entre Noruega y Suecia, de 2 de octubre de 1751**

*Art.3.* Ninguna de las dos coronas se apropiará, ahora o en adelante, de impuestos, pago u otro derecho, cuya propiedad esté al otro lado de la frontera,

ya sea con arreglo a lo pactado en la Conferencia de Stettin o a cualquier acuerdo previo.

Pero, puesto que los lapones de ambos lados ["*begge Siders Lapper*"] necesitan las tierras de ambos reinos para el

Si no quieres leer ahora el texto del *Codicilo*, puntos de retorno a:

En el nombre del pueblo  
176

La sangre de los hermanos  
352

La Declaración estatal número 21  
362

El ethnos en las formas...  
600

Una cronología del espacio jurídico del reno  
698

mantenimiento de sus renos, se ha acordado en relación con esto las siguientes disposiciones, que se incluyen en el primer Codicilo o Anexo de este Tratado de Frontera.

**Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones [Codicilo lapón, *Lappekodisillen*]<sup>181</sup>**

Sobre los movimientos consuetudinarios entre fronteras de los lapones, y sobre la ley impositiva y la jurisdicción sobre los lapones foráneos en época de los susodichos movimientos, a partir de ahora no se dará ocasión alguna a la querrela o el malentendido, y se podrá constatar claramente si se los considera lapones noruegos o suecos, y cómo se los tratará recíprocamente en todas las situaciones; tal como se ha mencionado en el *Tratado de Frontera* anejo y como han acordado los comisarios signatarios sobre los puntos correspondientes, que son éstos:

§ 1. Desde el año 1742 y durante el tiempo de los trabajos de esta Comisión, a los lapones suecos, en sentido privativo<sup>182</sup>, y

<sup>181</sup> El documento de referencia de esta traducción realizada desde el Danés es Lovdata.no 2016a.

<sup>182</sup> Según Bjørn Aarseth, durante la primera mitad del siglo XVIII está documentado en los textos oficiales el uso de los conceptos *áreas privativas* (*privative områder*) y *distritos comunes* (*fellesdistrikter*). En las primeras "cada estado tenía una completa soberanía sobre sus lapones (*finner*) privativos" (Aarseth 1989:52); es decir, sólo un esta-

en determinados lugares de la región de Nordland, les fue obligado pagar nuevos impuestos como lapones noruegos; y de este modo accedieron a los pastos de verano; y las cargas sobre los mencionados lapones suecos por el impuesto anual deben ser abrogadas y cesadas, si no hacerlo incurre en contradicción con cualquiera de los artículos que se mencionan a continuación, o crea nuevas inconveniencias en la marca tributaria Lapona, lo que, como se indicará en los debidos lugares de este documento, debe ponerse en ejecución contra tal ordenamiento.

§ 2. A partir de ahora, ningún lapón debe tener impuesto o país de tributación en más de un reino, puesto que, en adelante, **debe evitarse toda ocasión de comunidad entre súbditos, y de unión de tierras.**<sup>207</sup>

§ 3. Se notifica que hoy se acuerda que desde el Monte *Børge* hasta el Monte *Bonnæs*, en el comienzo del condado de *Nordland* y para el distrito de *Helgeland* en la parte Noruega, aunque para las marcas laponas de *Angermanland* y *Uma* en la parte sueca, la cresta de los montes se ha fijado como frontera; y por tanto en ambas partes se pierden las antiguas demarcaciones tributarias y los súbditos,

do —[Noruega], [Suecia] o [Rusia]— tenía derecho de exención de impuestos sobre ellos. En las áreas comunes seguirían pagando a dos o a tres estados.



que lo han sido hasta la cresta de los montes; y los lapones con sus familias tendrán ahora su zona tributaria en un mismo y único lugar, en la parte sueca de la frontera se los considerará súbditos suecos y se unirán a la misma parte, sin tener en cuenta a qué parte hayan tenido su país de tributación, y a qué parte, por ello, hayan pagado impuestos; e, igualmente, los lapones con sus familias que hoy en día tienen el país de tributación en los lugares de la parte noruega de la frontera, pertenecerán a Noruega.

§ 4. Y si hoy en día se encuentra algún lapón que ha tenido ubicadas en ambas partes de la frontera tierras estivales de pasto por las que tributó anteriormente en Suecia o en Noruega, será sólo un país, de entre Suecia o Noruega, a los que pagó tributo antes de 1742, el que tendrá libertad de elegir para ser su súbdito, supuesto que que no tenga tierras de pasto de invierno en ninguna de las dos partes.

Pero si tiene las tierras de pasto de invierno en alguna de las partes, noruega o sueca, entonces pertenece a esa parte, en cuyo *territorio*<sup>183</sup> tiene por tanto el país de tributación de invierno<sup>184</sup>.

§ 5. Un lapón en la franja entre el Monte *Bonnæs* y *Halde*, donde comienzan las marcas de *Koutokeino* [*sic.*], se encuentra en la parte noruega si está en los distritos de *Salt*, *Senj*, y una parte del distrito de *Troms*, en el condado de *Nordland*, aunque se encuentra en la parte sueca si está en *Pita* y *Lula*, así como en una parte de la marca lapona de *Torne*. Y, si tiene las tierras estivales de tributación en la parte noruega de la frontera, y por ello ha pagado a Noruega antes de 1742, pero posee las tierras invernales de tributación en la parte sueca de la frontera, entonces tiene libertad de elegir si quiere ser súbdito noruego o súbdito sueco; y a partir de entonces conservará sus tierras tributarias en una misma y única parte de la frontera; pero perderá las tierras tributarias que ha tenido en la otra parte de la frontera.

§ 6. Con arreglo a los antedichos párrafos cuarto y quinto en relación con la libre elección de los lapones, para dar a conocer si se hacen súbditos noruegos o suecos deberán hacerlo efectivo en presencia del Comité emplazado en Røsz lo antes posible, sin impedimento, atracción, o estímulo<sup>185</sup>; de ninguna manera se hará dación de gracias o favores a cambio de un impuesto asequible, en

<sup>183</sup>En Latín en el original.

<sup>184</sup> Esta expresión del documento original debe entenderse apropiadamente de la siguiente manera: el país en el que se ubica el territorio de invierno de

la unidad trashumante es el que determina la sujeción tributaria.

<sup>185</sup> Es decir, *motu proprio*.

cualquier grado que fuera, también en el caso los poseedores de tierras privativas o quienquiera que lo intentase en cualquiera de las partes; sino que la elección debe ser completamente voluntaria y no forzada.

§ 7. Los lapones de los que, a partir de ahora, después de que esta Convención haya entrado en vigor, se sepa que tienen tierras tributarias tanto de verano como de invierno, o solamente en una de las partes, es decir: o bien las tierras de verano o bien las de invierno, en la parte sueca de la frontera, serán considerados súbditos suecos, junto con su familia, es decir, los hijos o los que habiten en el lugar de los hijos, así como los hijos adoptivos y parientes en la misma asociación de comensales, así como los criados y jonaleros. Y lo mismo hay que entender de los lapones con sus familias que han tenido anteriormente tierras tributarias en la parte noruega de la frontera. Y comoquiera que, en consecuencia, se parta, si es que es súbdito de una parte, por ello ningún lapón ha de tener tierra tributaria en ambas partes, y no puede de ser de ninguna otra manera, tal y como ha sido ya escrito en esta Convención.

§ 8. Si algún lapón Sueco contrae matrimonio con una esposa Lapona Noruega que tiene en Noruega su propia tierra tributaria o una cantidad mayor de renos, él será libre de hacerse lapón Noruego, sin obstáculo alguno o exacción

de su propiedad. Entonces se dirigirá al recaudador sueco para notificar y hacer atestado, y el recaudador le expedirá un permiso de traslado por escrito y lo inscribirá en el registro fiscal, al tiempo que lo borraré del registro sueco; y del mismo modo se hará viceversa con un lapón Noruego en el mismo caso; en otras circunstancias, la esposa seguirá al marido.

§ 9. Si un lapón quiere abandonar su tierra y hacerse súbdito del otro reino, se le aplicará lo que se aplica a cualquier otro súbdito noruego o sueco en las mismas circunstancias, a saber, pagará, respectivamente, la sexta o la décima parte de su propiedad a la parte de la que marcha, y traerá, a la parte donde marcha, atestado de que ha pagado su exacción y se le ha concedido permiso para marchar.

§ 10. Cuando los lapones necesiten usar las tierras de ambos países, se les permitirá — con arreglo a los viejos usos— en otoño y en primavera, desplazarse con sus manadas de renos atravesando la frontera hacia el otro reino. Y, por ello, como en los tiempos pasados, y al igual que con los demás súbditos del país, con excepción de los lugares que más abajo se mencionan, se servirán de las tierras, riberas y costas, según las circunstancias de sus ganados y de sus personas; serán recibidos amistosamente, y protegidos y auxiliados contra cualquier ataque con arreglo a derecho; y también en tiem-

pos de guerra, en los que ningún cambio se infligirá, de ningún modo, en la Esencia Lapona [*Lappe-Væsenet*]; y mucho menos deberían los lapones extranjeros ser expuestos al saqueo o a cualquier otra clase de fuerza o violencia, como suelen conllevar los tiempos de guerra, sino siempre considerados y protegidos como auténticos súbditos, en cualquiera de las partes en las que se hallen como extranjeros.

§ 11. Ningún lapón que haya de desplazarse con sus animales atravesando la frontera, debe cometer ninguna acción hostil en tiempos de guerra; y por tanto, en lo que a él concierne, no se le tratará con arreglo a los usos de la guerra, sino que se le condenará como si hubiera cometido un crimen en tiempos de paz.

§ 12. Allí donde se encuentre, en la parte noruega, lugar de caza de focas o colonias de pájaros marítimos<sup>186</sup>, para los cuales determinados súbditos pagan anualmente tributo, se hará advertencia a los lapones Suecos, bajo la misma pena que es instruida por la Ley Noruega a los súbditos noruegos, de poder cazar en el mismo lugar

o de poder hacer de algún otro modo menoscabo; Y en otros lugares se mantiene lo mismo y se permite como a los súbditos noruegos toda forma de caza y de pesca; y de la misma manera los lapones noruegos también tienen la misma libertad en la tundra lapona [*Lapmark*] en el lado sueco.

§ 13. Los lapones suecos que se mueven con sus animales a través de la frontera hacia la tierra noruega pero no llegan al mar o a los fiordos, pero en el mismo lugar usan algo de la pesca o de la caza de la foca, pagarán su tributo por cada veinte de los animales que van con ellos, adultos y jóvenes de los dos sexos, con la excepción de los terneros nacidos en la misma primavera, que no cuentan, un chelín danés o un *styver* sueco, en moneda de cobre, y no más. Y si usan de la pesca o de la caza de la foca en el mar o los fiordos del lado noruego, pagarán por cada veinte de sus animales el doble de lo susodicho, dos chelines daneses o dos *styver* suecos en moneda de cobre. Siendo igualmente que los terneros de la primavera del mismo año no cuentan: y no se tomará más de los lapones suecos, bajo cualquier nombre o apariencia, ni tampoco se les debe imponer ningún trabajo ni servicio personal.

§ 14. Los lapones noruegos que en otoño se mueven con sus animales a través de la frontera hacia la parte sueca, pagarán por

<sup>186</sup> La expresión literal, en danés del siglo XVIII, es: *Hvor Fred-Lyste Kobbe-Veider og Fugle-Vær findes paa den Norske Side...* He encontrado alguna ayuda para esta traducción en el *Store Norske Leksikon* (<https://snl.no>). La fuente que uso para esta traducción, el *Holberordborg*, especializado en el Danés de 1700 a 1750, no contiene información para esas voces (<http://holbergordbog.dk>).

cada veinte de los animales que van con ellos, adultos y jóvenes de los dos sexos, incluyendo en la cuenta los terneros nacidos en la primavera del mismo año, dos chelines daneses o dos *styver* suecos en moneda de cobre, si los susodichos lapones permanecen en el mismo lugar la mayor parte del año; y los terneros nacidos en la primavera durante ese tiempo necesitan el mismo mantenimiento que el resto de los animales. Y si quieren usar pronto de la pesca o de la caza en la tundra lapona, pagarán el doble, cuatro chelines daneses o cuatro *styver* en moneda de cobre; Más no se habrá de tomar de los lapones noruegos, bajo cualquier nombre o apariencia que se pueda decir, ni tampoco se les debe imponer ningún servicio personal o trabajo.

§ 15. En cada distrito donde se encuentran los lapones trashumantes (*overflyttende*), se instituirá un alguacil lapón y dos hombres buenos (*laug rettes mænd*), quienes no pagarán nada por sus desplazamientos.

§ 16. Los alguaciles lapones y los hombres buenos se cuidarán recíprocamente de que los lapones trashumantes obtengan sustento suficiente para su ganado. Y, en todo caso, que un lapón que paga su tributo por la tierra no sea dominado por lapones foráneos hasta verse en penuria. A tal fin, los

alguaciles lapones y los hombres buenos harán ver la naturaleza de las tierras tributarias en su parte [del territorio], conocerán el número de animales que los lapones poseen y por los que pagan el tributo de la tierra; y sabrán de los lapones foráneos, de los usos de la tierra y de las pretensiones, y de los lugares adecuados que pudieran asignarse. Y, en las dos partes [de la frontera], los lapones foráneos se conducirán con cuidadosa consideración, de modo que con su desplazamiento no causen ningún daño a los pobladores propios de esa tierra, ni en invierno ni en verano, en el bosque, la tundra o el prado, los pantanos de los venados o cualquier otro lugar, bajo pena legal; y el daño deberá ser indemnizado inmediatamente tras la acción hostil.

§ 17. Antes de desplazarse y cruzar la frontera con sus animales, el lapón, Noruego o Sueco, deberá dar el número de animales que van con él a su alguacil lapón y a sus hombres buenos; y deberá dar cuenta de sí mismo, sus hijos, sirvientes y hombres de la casa, y el grupo de los mencionados se dará al alguacil en declaración, como informe y como contrato; y del mismo modo declarará también si usará de la pesca y de la caza, a lo que el contrato será proporcionado y pagado, y quedará registrado como informe y como declaración. Con la declaración antedicha pasará sin impedi-

mento ni ulterior requerimiento, a la ida y a la vuelta.

§ 18. Antes de cruzar la frontera los alguaciles lapones con sus lapones, deberán enviar a uno de los alguaciles lapones del otro lado, y a los hombres buenos, atestado que especifica la lista de los lapones tributarios y animales de su distrito que en ese año pasarán la frontera; ese atestado del mencionado alguacil lapón foráneo se envía como declaración de la correspondiente lista y pago. En ausencia de un alguacil lapón que pueda recibir la lista y el pago del otro lado, el o los que se avienen al pacto designarán una persona autorizada, que en el lugar adecuado, en la medida de lo posible, permanecerá un tiempo; por ejemplo, en el lado sueco, en el distrito lapón más próximo a la frontera; y en el noruego, en una de las más próximas entradas de fiordo y en tierra firme.

§ 19. Se obliga a los lapones a que una vez al año, y no más frecuentemente, en el lado del territorio al que pertenecen, como declaración al alguacil lapón de su lado, o a quien el propietario del contrato dipute por escrito para ello, informen de todos los animales que van con él, y haga de esa cuenta prueba de derecho de su declaración. De negarse a hacerlo, o de hacer una manipulación de mala fe de palabra u obra, un lapón sueco debe pagar en multa

la primera vez, sólo por su desobediencia, doce dólares de plata, y un lapón noruego cuatro dólares daneses, la mitad a la persona perjudicada, y la otra mitad al rey. Cada vez que suceda la infracción, se dobla la multa; y si el lapón continua perjudicando a las mencionadas personas, se considerará estricta desobediencia, y se le condenará, además, con arreglo a la ley.

§ 20. Si se halla que algún lapón, noruego o sueco, ha declarado falsamente el número de sus animales, y que tiene más de veinte animales cuando se informa de ello, pagará por cada vigésimo hasta el total de la manada dos veces más de lo susodicho; y si se le encuentra otra vez cometiendo el delito, pagará el doble de la primera vez, y así en adelante, de manera que la pena se dobla cada vez. Y la multa irá, a partes iguales, para quien delata y para quien es perjudicado en su tierra. En ausencia de otro delator, todo irá para el segundo.

§ 21. Si se halla que algún alguacil lapón u hombre bueno se ha entendido con los lapones en ilícitas acusaciones, o que su propio registro ha sido falseado, y han tomado en su poder algo de quien está en su tierra, que han expoliado; pagará la primera vez tres veces más de lo que ha tomado o ha podido tomar, la mitad para el delator y la otra mitad para el que, o los que pertenecen al grupo. La segunda vez

se le cesa en el cargo y se le condena como ladrón.

§ 22. Cuando acaece un conflicto entre lapones de la misma parte [de la frontera], ya sea en relación con sus desplazamientos y el lugar, en el que, en el tiempo de su trashumancia, pretenden permanecer; ya sea sobre renos desaparecidos, reyertas, pequeños hurtos no mayores de doce dólares de plata o cuatro dólares daneses, asuntos de herencia u otros pequeños asuntos correspondientes a las costumbres laponas y a la esencia lapona *in specie*; pueden estos casos, cuando no se alcance conciliación, ser resueltos directamente por el alguacil lapón de la misma parte y sus dos hombres buenos; y, en tanto el interesado no apele a la Audiencia Municipal, se sentenciará en el mismo lugar, con independencia del *Territorio actum* en el que se ha producido o denunciado el caso. Pero si se trata de casos entre partes de naciones separadas, o un lapón noruego y uno sueco, entonces corresponde, sin consideración del *Jus Territorii*, al alguacil querellante y a los hombres buenos juzgar directamente, y si la sentencia no se apela, ser ejecutada; aunque en este caso han de personarse en el tribunal los dos hombres buenos de la parte acusada, y el alguacil lapón de esa parte, y su defensa ha de ser justificada, y para hacerla han de estar presentes, y todo se ha de seguir sin costes para los cargos mencionados en ambos ca-

sos. Cuando una de las partes se ve insatisfecha con este tribunal lapón, y sigue adelante con la causa, se producirá una apelación a la Audiencia Municipal o a la Audiencia del Distrito, la del *Territorio factum* del suceso, o, si se trata de un asunto de herencia, allí adonde el difunto ha pertenecido en vida.

§ 23. Cualesquiera otros casos entre Lapones, ya sean de una y la misma nación o de naciones diferentes, pertenece a la Audiencia ordinaria Municipal o del Distrito, la que condena y juzga, y por tanto no ordena comparecencia ante un tribunal superior, y en el mismo lugar ejecuta, en el Territorio donde el acto ha sucedido; solamente teniéndose en cuenta la diferencia que se ha establecido en el § inmediatamente anterior, a saber, que cuando una de las partes es un súbdito extranjero, o el *Factum* ha sido perpetrado sobre un súbdito extranjero o sus bienes, se elegirá según el derecho de paz a dos hombres buenos de la parte extranjera, los cuales tendrán en todo caso la misma consideración, derecho y poder que los hombres buenos de la otra parte; y al alguacil lapón extranjero se le dará derecho a personarse como defensa y diputado del interesado de la misma parte. Cuando puede probarse que los correspondientes dos hombres buenos extranjeros asignados han sido invitados conforme a derecho a

personarse en la causa, y sin embargo no están presentes, en su lugar pueden ocupar sus puestos otros dos lapones cabales y honrados de la misma parte; y si esto no se puede conseguir, continúese con el juicio de paz ordinario. Y entonces se hará juicio público en el lugar; y se entregará acta a los presentes correspondientes de la parte extranjera, al alguacil lapón y a los hombres buenos, en presencia de testigos o con su reconocimiento, sin pago por la escritura. Y de ello se sabrá en el mismo lugar donde se hace la justicia. Y si algún juez atenta contra esta ley en alguna de las circunstancias mentadas en esta Convención, habrá violado su cargo.

§ 24. Los de la parte extranjera, tanto las partes como los testigos, cuando han sido convocados con arreglo a derecho, están obligados a comparecer ante este tribunal combinado, a responder al caso, y a aportar su testimonio. Y si no comparece<sup>187</sup>, o actúa con impedimento o estorbo de indisposición al ser convocado, se guardará para el tribunal informe y prueba; y cuando se sepa de forma probada que ha sido convocado legalmente, se continuará igualmente con el caso como si se hubiera personado realmente. Y entonces, tras denuncia y citación y con las pruebas presentes, se juzgará y se ejecutará senten-

cia. El interesado puede ante un tribunal subsiguiente probar su indisposición, tanto si es que no le ha sido posible asistir, como si es que no ha podido informar al tribunal para el día en que debía haber comparecido ante él, y así el caso puede tomarse de nuevo y juzgarse. Pero, los testigos ausentes en el primer juicio deben comparecer en el siguiente, puesto que el caso no puede esclarecerse sin ellos, y debe pagar el testigo a la Corona un dólar danés o tresólares de plata por su ausencia, si es que es súbdito.

§ 25. Ninguna ejecución de sentencia ni embargo preventivo, excepto los derivados del § 22 en relación con el Derecho Lapón<sup>188</sup>, debe ejecutarse o tomarse de un ningún lapón residente en el extranjero, sin una sentencia escrita, y contra prueba del pago, que al lapón, en quien se practica la ejecución de la sentencia sobre su propiedad o el embargo preventivo, se dará inmediatamente en mano en el mismo lugar, de que ha perpetrado acción causante de daño y merecedora de condena.

§ 26. Si un lapón condenado a muerte huye, pasando la frontera, del país donde el hecho ha sucedido, se procederá con él como con cualquier otro súbdito noruego o sueco en la misma situación.

---

<sup>187</sup> El texto cambia aquí de plural a singular.

---

<sup>188</sup> En ese § 22 se estableció la composición del tribunal compuesto por "lapones", antes de una posible apelación a la Audiencia Municipal o a la Audiencia del Distrito.

§ 27. Todos los casos lapones deben ser tratados y registrados en papel liso y sin sello, cuando un lapón extranjero tiene parte en el caso.

§ 28. Los habitantes de *Utzioki*<sup>189</sup> que ahora, con la unificación de la frontera, son súbditos privativos suecos, deberán en todo caso, en lo que respecta al comercio y a los productos del país con los que comercian, ser tratados en igualdad con los súbditos del Reino de Noruega; e igual que ellos alcanzarán el privilegio impositivo de quienes hoy lo disfrutan, y de ahora en adelante disfrutarán del Octroy<sup>190</sup> y otras disposiciones sobre el comercio. De modo que lo que trasladen al comerciante noruego les será pagado con arreglo al Octroy, e igualmente, a lo que ellos adquieran en compra, les será fijado precio según el Octroy. Aunque la Compañía [comercial] no estará obligada a conceder a estos súbditos suecos el crédito que, en determinados casos, y con arreglo al Octroy, debe conceder a los noruegos.

§ 29. Todos los funcionarios reales de ambos lados, en especial los principales del

---

<sup>189</sup> Hoy en día, esta población perteneciente a [Finlandia] se denomina *Utsjoki* en Finlandés (Sam.: *Ohcejohka*).

<sup>190</sup> El *Octroy* era un fuero instituido por la autoridad para las transacciones comerciales (Holberordborg, <http://holbergordbog.dk>). Este parágrafo regulaba la fijación de un módulo impositivo común a todas las transacciones comerciales, para evitar abusos de doble tributación o de tributación arbitraria.

país y los funcionarios jefe de los condados, se aplicarán en averiguar cómo son tratados los lapones extranjeros, y fielmente se ocuparán de que ello se haga con rectitud, y alcance lo dictado en esta Convención. Y del mismo modo deben, cuando viajen de un país a otro y en visita oficial, permitir puntualmente a los mismos lapones extranjeros advertir, en qué tiempo y lugar, esos lapones que ahí se encuentran, en el caso de que tengan alguna queja, pueden personarse ante él y presentarle su necesidad.

§ 30. Finalmente se hace necesario declarar aquí que los susodichos desplazamientos entre fronteras en los que aquí se acuerda, con los subsiguientes ordenamientos que de ellos dependan, de ninguna manera han de entenderse como: que los reinos, Noruega o Suecia, reconocen al otro reino, en el interior de sus fronteras, jurisdicción alguna u otro derecho, cualquiera sea su nombre. Mas solamente como tolerancia y docilidad recíproca, que aquí son inescapables, si es que los lapones de ambos lados han de subsistir y mantenerse *in politicis*<sup>191</sup> en adecuada constitución y orden. Y en el Tratado de Frontera se determina y se fija la línea de frontera, y se toma en consideración a los lapones y sus distritos, como se ocupa de los demás

---

<sup>191</sup> En Latín en el original.



súbditos noruegos y suecos y sus distritos, totalmente, con todo su poder, de modo que, ni el paso del tiempo, ni las negligencias, torcimientos y ataques de funcionarios y súbditos, ni privilegio o uso acostumbrado en el interior de la frontera (sea cual sea su antigüedad, arte o naturaleza), podrán hacer o harán en esto cambio alguno. Sino que, a partir de ahora, cada reino en su lado de la susodicha frontera, solo y en su integridad, tiene el derecho de ejercicio y uso de todas las *Regalia* y del *Jura Majestatis*<sup>192</sup>, en los asuntos espirituales como en los del mundo.

Este Codicilo o anexo al Tratado de Frontera tendrá, en todos sus puntos, el mismo poder que el susodicho Tratado de Frontera mismo, completamente, tal como se ha instituido aquí palabra por palabra. Y para mayor conocimiento se dan de esto dos ejemplares escritos, que son de sus Majestades Reales; los comisarios plenipotenciarios de sus Majestades Reales han firmado y han certificado con sus sellos habituales. Lo que sucedió en Strømstad, Año después del nacimiento de Cristo, Mil y Setecientos y Cincuenta y Uno, el 21 de septiembre / 2 de octubre.

---

<sup>192</sup> En Latín en el original.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de  
retorno a:

Una  
cronología...

701

Los compromisos  
de la

*Verddevuhta*...

808

Discursive  
elaborations...

672



# Una cronología del espacio jurídico del reno (1751-2004)

La comprensión de la persona histórica, por muy diferente que sea de mí, presupone [...] una igualdad esencial en lo que se refiere a los puntos a comprender (Simmel 1986:95).

Es significativo que, entre las últimas palabras del ordenamiento legal de la actividad del reno en Noruega hasta donde he llegado, la *Ley de 15 de junio de 2007, número 40*, se encuentren las siguientes:

El ministerio puede establecer reglamentos más concretos para la realización de esta Ley, incluyendo el recuento de renos y el control del número de renos (§ 81).

El control del tamaño de las manadas, en relación con una medida técnica de la capacidad de sustentación de los pastos, viene siendo el tema que, a pesar de su aparente simplicidad aritmética, concentra los hilos más visibles de la trama del debate público sobre la actividad del reno, especialmente desde 1978. "Demasiados animales" es, en palabras de Paine, la cantinela que ha venido repitiendo un estado "irresponsable en su torpeza e insensibilidad cultural" (Paine 1994:198). Esta valoración general de Paine, por seductora que pueda resultar debido a su contundencia, no hace justicia a la complejidad de unas relaciones —entre los agentes del estado y los pastores trashumantes— cuyas formas empíricas difícilmente pueden resumirse en un confortable esquema de oposición excluyente entre un *uno* y un *otro*. Tampoco hace justicia, dicho sea de paso, al delicado tratamiento que Paine hizo de la cuestión en sus trabajos etnográficos.

Punto de  
retorno a la  
mención las  
palabras de  
Paine en El  
alegato...  
1048

Como mostró en su obra hoy clásica el mismo Robert Paine (1994), es un disparate reducir todo lo que se encierra en el control social de tal actividad a ese sencillo indicador aritmético. Los indicadores aritméticos sólo son socialmente significativos en las manos de sus intérpretes, de donde se sigue que siempre operan en un contexto de relaciones políticas (Velasco, Díaz de

Rada *et al.* 2006, Paine 2004:35-36). Ese indicador y la inmensa deliberación pública que ha venido suscitando son signos en una negociación asimétrica entre racionalidades, que, emanando de la compleja relación entre las autoridades del Estado Noruega y quienes practican el oficio de la trashumancia del reno, y de entre los múltiples agentes en cada uno de esos dos constituyentes generales, ha confluído lentamente en el reconocimiento conflictivo y paradójico, específicamente *étnico*, de la actividad; aunque no de una forma lineal.

La actividad del reno practicada por las poblaciones identificadas como <samis> siempre ha incorporado problemáticas que hoy entendemos como *étnicas* (Levine 1999). Al menos desde que los estados <escandinavos> tomaron a esa actividad como objeto de regulación pública general, es decir al menos desde la redacción del *Codicilo Lapón* en 1751, una idea de *origen*, hoy diríamos *origen cultural alterno*, ha estado siempre presente. Por ejemplo, en este pasaje del párrafo 10 del *Codicilo*:

Cuando los lapones necesiten usar las tierras de ambos países [Suecia y Noruega], se les permitirá —*con arreglo a los viejos usos*— en otoño y en primavera, desplazarse con sus manadas de renos atravesando la frontera hacia el otro reino (mi cursiva).

Esa apelación al origen —aquí en la forma de *los viejos usos*— ha experimentado múltiples procesos de resignificación a lo largo del tiempo. A diferencia de lo que sucedía en 1751, hoy tenemos una ingente tematización de motivos étnicos en las ciencias sociales y en los discursos públicos; y, particularmente en [Noruega], un desarrollo sin precedentes de instituciones etnopolíticas que empezaron a cobrar forma específica en torno al cambio de los siglos XIX al XX. Sólo en el contexto de ese desarrollo es posible comprender la relación entre la regulación estatal de la actividad del reno y el espacio de relaciones étnicas que me ocupa en esta monografía.

Al leer aisladamente el texto de la Ley de 2007 —la última en vigor—, vemos en los primeros párrafos el marcado énfasis étnico e indigenista del ordenamiento, con el establecimiento de la categoría jurídica *área sami de pastos para el reno* (§ 1), y la referencia expresa en el § 3 a la conformidad con las reglas internacionales sobre derechos de los pueblos indígenas y minorías.

Ese reconocimiento debe entenderse en el marco temporal del conjunto de las leyes. Los desarrollos legales durante el siglo XX condujeron a una progresiva acotación *gremial* o *profesional* de la actividad del reno, documentada a partir de 1904 y consumada en la Ley de 1978 con la retirada del derecho de propiedad de marcas de renos a todos aquellos que no tuvieran la "actividad del reno como profesión fundamental" (§ 3) (Paine 2004:30). Sin embargo, la especificidad *étnica* de la actividad siempre fue nombrada y más o menos reconocida. Por ejemplo, en esa misma Ley de 1978, con la apelación a la "cultura sami" (§ 1) y la fijación del sujeto de la actividad en los términos de "ciudadanos noruegos" o "personas de origen sami" (§ 3). Pero el recorte de los derechos de propiedad de marcas instaurado en 1978 quedó vigente hasta hoy en día. Si bien la Ley de 2007 plasma de forma muy explícita e intensa el reconocimiento de derechos en términos étnicos e indigenistas —un proceso que se inició formalmente con la reforma legal de 1996 (R-VF 2002:11)—, el sujeto de referencia de la ley es un grupo *profesionalmente* segmentado, y no étnicamente acotado.

La ley de 2007 es, en este sentido, menos ejemplar en cuanto al perfil específicamente étnico de su sujeto de referencia que el *Codicilo Lapón* de 1751.

**Este documento publicado por la Administración del Reno en 2002** se titula *Utredning om reinbeiterettigheter. Vinterbeiteområdene i Vest-Finnmark* [Investigación sobre los derechos de pastos. Las áreas de pasto de invierno en Finnmark Occidental]. La actividad del reno se estructura en rutas de pastoreo trashumante (*johtolagat*, Sg. *johtolat*) utilizadas según derecho de uso por los diversos grupos productivos (*siiddat*, Sg. *siida*). Esas rutas son transitadas en primavera hacia el norte —la costa— y en invierno hacia el sur. La disposición de las rutas es aproximadamente radial, de manera que, en la época de verano, los asentamientos (*orohagat*, Sg. *orohat*) de las diferentes *siiddat* se dispersan; mientras que en invierno se concentran en las tierras del interior. La relativa concentración de los *orohagat* en las zonas de invierno implica que, en esos territorios y en esa época del año, ha de prestarse una especial atención a las dinámicas de negociación de esos derechos de uso, pues los conflictos generados por el traspaso de los pastos establecidos por la costumbre son más frecuentes. Es entonces cuando la autorregulación de los derechos de uso por parte de los pastores se hace más evidente; y por tanto, cuando se hace más evidente la necesidad de contemplar un derecho consuetudinario que, con un fundamento propio y tradicional, fricciona constantemente con las normas jurídicas oficiales. El valor heurístico de este documento es inmenso. Con una inspiración eminentemente técnica trata de ofrecer, por primera vez, un panorama del problema jurídico que aquí es esencial: la articulación entre las lógicas oficiales del gobierno central y las lógicas consuetudinarias de los practicantes del reno. A propósito de este problema esencial, citaré este documento en varios momentos de este relato. En el documento encontramos también una mención de antecedentes históricos de ese reconocimiento étnico, previos a 1996; y entendemos que la condición *étnica* de ese reconocimiento es —en el ámbito del reno— una derivación de su previa condición *práctica*, en la forma de una regulación consuetudinaria de los usos de los pastos.

La actividad del reno —suelen decir quienes la practican— es un <modo de vida>. También es un complejo oficio que a lo largo de los últimos siglos se ha convertido, junto con en el idioma, en el emblema fundamental de la <cultura sami>. Se trata de un emblema fundamental porque ejemplifica del modo aparentemente más perfecto, no una abstracta e idealizada <cultura indígena> por encima de los estados nacionales, sino una concreta compenetración de los dos sujetos que, reificadamente, compondrían las partes del contacto <intercultural>: los <samis> y el Estado Noruego. Nada hay de cierto en una pretendida composición o ensamblaje de dos partes separables. Por el contrario, ambas forman un único tejido social, con ensamblajes diversos y no necesariamente centralizados, en el que se adensa una infinidad de hilos de cooperación y conflicto. Ese adensamiento —irreductible al tosco dualismo <`cg' gUa ]g'#Y YgHUXc2— conforma una parte importante del universo de la <cultura sami>, tal y como hoy llega a conocerlo el etnógrafo; y también, en gran medida, tal y como hoy llegan a vivirlo quienes se identifican con él. Como en tantos otros casos, Robert Paine supo expresar con mucha claridad esa idea en un artículo publicado en 2004, que debemos considerar como un resumen de sus ideas centrales sobre el sentido histórico de las prácticas en la actividad.

Dado el grado hasta el cual las premisas o valores "samis" y "noruegos" han devenido entrelazados en la práctica del pastoralismo, yo creo que hoy el asunto crucial es considerar cómo un modelo sami "del" pastoralismo puede estar incorporando —él mismo— algunos aspectos de un modelo noruego "para" el pastoralismo sami; al mismo tiempo que se está resistiendo a la incorporación de otros aspectos. Dicho brevemente, la distinción "de"- "para" ha dejado de ser una simple dicotomía (Paine 2004:24)<sup>19</sup>.

Hay un nervio fundamental en ese tejido o entrelazamiento: el que los agentes de la actividad del reno tensan entre sus ansias de autodeterminación para dar continuidad a su <modo de vida> y sus concesiones para mantener el oficio en condiciones de viabilidad. Esa tensión es inevitable, porque <modo de vida> y oficio son, en la actividad del reno, dos versiones de

---

<sup>19</sup> La referencia para estas nociones "modelo *de*" - "modelo *para*" es la acuñación que de ellas hizo Clifford Geertz, particularmente en Geertz 1975:93.

los mismos deseos de identificación. Sólo con carácter ilustrativo —el único que a mi modo de ver justifica en estos casos la apelación a la semántica lingüística—, puede pensarse en la palabra *ealáhus*, que en Sami es un sustantivo directamente derivado de la palabra *eallin*. La primera palabra, *ealáhus*, se vierte habitualmente al Noruego como *næring*, y ésta al Español como *profesión*, *trabajo*, *oficio*, *negocio*, *actividad* (y otras del mismo campo) (Blom-Dahl 1994:198); la segunda palabra, *eallin*, se vierte al Noruego como *liv*, y ésta al Español como *vida*. Pero en Sami —como en Español— *eallin* es algo más que *vida* en su estricta acepción biológica, o mejor, energética —en Sami, *heagga*—; *eallin* es, más bien, la vida que se vive como experiencia; y en el caso de los seres humanos, que son sus modélicos portadores, como experiencia social. Ésa es la vida que designa la palabra *boazoealáhus*, el *ealáhus* del reno, y que se traduce al Noruego habitualmente con la expresión *reindriftnæring*<sup>194</sup>, profesión del reno o industria del reno. En la semántica de la lengua Sami, *ealáhus* —derivada de *eallin*— debería traducirse como aquello en lo que consiste la vida como experiencia social, parte de lo cual consiste en trabajo orientado por el cálculo económico, cuando éste es reducido a la imagen habitual de una economía de mercado. En esta monografía designo sistemáticamente *boazoealáhus* — *reindriftnæring* con la expresión actividad del reno.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
*næring* en El  
alegato...  
1058

## Las leyes del reno

En esta monografía ofrezco los siguientes textos jurídicos, traducidos íntegramente:

El *Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones*, de 1751, conocido como [Codicilo Lapón](#);  
681

La [Ley sobre la Actividad del Reno de 12 de mayo de 1933](#);  
873

La [Ley sobre la Actividad del Reno de 9 de Junio de 1978, Número 49](#), en dos versiones: la de 1984 (que es la más próxima que he podido encontrar a la original del 78), y la de 2003;  
939

Atención: Estos  
vínculos  
conducen a las  
piezas  
mencionadas y  
sus puntos de  
retorno están al  
final de cada  
pieza

<sup>194</sup> O bien, simplemente *reindriftnæring*.

Y, finalmente, la *Ley sobre la actividad del reno de 15 de junio de 2007, Número 40*. Esta Ley de 2007 es la que está vigente cuando escribo estas líneas (2019).

Esta sucesión de textos legales cumple aquí una función orientadora. Orienta, en primer lugar, sobre la secuencia de tematizaciones que las autoridades estatales han ido produciendo a propósito de la regulación pública de la actividad. En segundo lugar, sugiere las principales líneas de conflicto en esa regulación, en la medida en que un texto legal se entienda como la objetivación verbal de intereses sociales en conflicto. La sucesión de textos ofrece también una imagen de lo que podríamos considerar un proceso: el curso, decurso o discurso de las convenciones morales más generales por medio de las cuales las autoridades estatales han afrontado el control público de unas prácticas que —debido a su configuración intrínsecamente *práctica*—han constituido y siguen constituyendo un desafío para la *expertise* y la razón teórica de juristas y científicos (Bourdieu 1991, De Certeau 1984)<sup>195</sup>.

En la base de estos textos jurídicos, y especialmente ya a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se encuentran dos ideas: en primer lugar, la idea de que la actividad del reno debe ser regulada de un modo u otro por el estado, en beneficio del interés público; en segundo lugar, la idea de que lo fundamental de esa regulación pasará tarde o temprano por el control estatal del tamaño de las manadas.

Puede que el lector encuentre en esta sucesión de textos legales muchas otras cosas apreciables. Lo que no encontrará en ellos es, tal vez, lo fundamental: una descripción de las prácticas concretas en el *boazoealáhus* en lo que concierne al trabajo *con los renos*; y una argumentación construida en torno a ellas. Para las últimas décadas hasta su muerte el 8 de julio de 2010, contamos con la obra al respecto de Robert Paine, y muy particularmente con sus dos espléndidas monografías *Herds of the Tundra. A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism* (1994) y *Camps of the Tundra. Politics through Reindeer*

---

<sup>195</sup> Véase, por ejemplo, el problema de los derechos adquiridos sobre el uso de pastos, *debidos al uso práctico de larga duración*, y su aplicación jurídica en la delimitación de los intereses de las *siiddat* y los particulares, en *R-VF* 2002, Capítulos 3 y 4.



*among Saami Pastoralists* (2009)<sup>196</sup>. El trabajo con lo renos, o —como gustan decir los pastores entregados al oficio— *bohccuid luhtte* [*junto a ellos*] (Eira 1994), es lo fundamental porque, en definitiva, es la razón de ser de todo el entorno de prácticas, incluidas las que operan en el terreno administrativo y jurídico.

Los espacios sociales que confluyen en la actividad del reno considerada en su conjunto son —desde una perspectiva aún muy superficial— abrumadoramente dispares. Para intuirlo basta situar nuestra imaginación, paralelamente, en la tundra, donde se pone en juego un conocimiento práctico cuyas reglas fundamentales incorporan los ritmos de una naturaleza cuidadosamente socializada de generación en generación; y en los despachos y las salas de reunión, donde los ritmos de la burocracia marcan la pauta, y donde priman los encuentros con políticos, administradores y toda clase de <expertos> cuya vida cotidiana nada tiene que ver con la tundra.



**En la tundra**, el pastor se aproxima en su escúter al ganado.

<sup>196</sup> Sobre las prácticas de la actividad del reno en [Suecia], contamos con la etnografía de Hugh Beach *A Year in Lapland. Guest of the Reindeer Herders* (Beach 1993); y, para [Finlandia] nororiental, con las monografías de Tim Ingold *The Skolt Lapps Today* (Ingold 1976) y *Hunters, Pastoralists and Ranchers. Reindeer Economies and Their Transformations* (Ingold 1980).



**En la sala de reuniones.** El ministro de Agricultura y Alimentación, en primer plano, en un seminario con los trabajadores del reno.

Fotografía de © Agnar Berg publicada en *Reindriftnytt* [Noticias de la actividad del reno] 2005, 39:7. El pie de foto en la publicación original dice: "Lars Sponheim, Ministro de Agricultura y Alimentación, vino a Kautokeino a escuchar la opinión de la actividad del reno sobre el programa de adaptación del número de cabezas".

Muy dispares ante la mirada externa, esos ritmos y esos espacios confluyen, sin embargo, en el discurso de experiencia de quienes practican la actividad del reno (cf. Lefebvre 2004). La confluencia es paradójica —en muchos casos conflictiva—, pero insoslayable para quien intenta comprender la actividad del reno en su más amplio sentido, y su posición fundamental en el desarrollo de los discursos de etnicidad en este campo. La tundra y las salas de reuniones conforman un espacio de acción que, considerado del modo más unitario posible, permite experimentar esa toma de conciencia que tan elocuentemente supo expresar Fernand Braudel, al referirse a los órdenes clasificatoriamente separados de "economía", "cultura", "sociedad", y "política" (cf. Díaz de Rada 2010).

Resulta difícil distinguir tales órdenes, los unos de los otros, puesto que lo visible ante el ojo desnudo —la realidad de la experiencia o lo "realmente real" como lo ha llamado François Perroux [...]— es una *totalidad* que ya hemos descrito como la sociedad por excelencia [...] (Braudel 1985b:45).

## Una cronología

El 13 de febrero de 2004 se celebró en [Guovadeaidnu] la Primera Conferencia de los Jóvenes Trabajadores del Reno. Fue organizada por un grupo de jóvenes de la *NBR*<sup>197</sup>, la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega. En el reducido marco temporal de mi trabajo de campo, esa Conferencia tenía un significado especial. La contestada *Ley sobre la Actividad del Reno de 9 de Junio de 1978* estaba en vías de ser sustituida por un nuevo ordenamiento, que se promulgaría en el año 2007.

En febrero de 2004, el porcentaje de desempleados registrados en [Noruega] era el 3,9 % en la población entre 15 y 74 años, y el 5,4 % en la población entre 15 y 29 años. En [Guovdageaidnu], esas dos cifras eran, respectivamente, el 9,5% y el 11,8% (SSB1). En un complejo contexto de limitaciones para el acceso a la actividad, del que esas cifras son sólo un pobre indicador, los jóvenes del reno, y particularmente los de [Guovdageaidnu], tenían buenas razones para escuchar a los ponentes invitados, entre ellos Aslak J. Eira, Presidente de la *NBR* y Ellen Inga O. Hætta, Jefa de la Oficina del Reno, la agencia estatal responsable de la administración de la actividad. La nueva ley del reno que justo por entonces se estaba elaborando abriría tal vez nuevas expectativas, con una reforma del régimen social de la actividad que Aslak, en representación de su asociación, esperaba impaciente. Ante la pregunta de una joven, interesada en saber cuándo aparecería la nueva ley que prometía terminar con el denostado sistema de registro y organización de la actividad basado en unidades de explotación de titularidad individual (*driftsenheter*)<sup>947</sup> (Joks 2006), Aslak respondió:

Eso depende del Parlamento Nacional [de Noruega]. Yo deseo que la nueva ley no se tome ahora varias decenas de años [...]; pero lo más arriesgado, desde mi punto de vista, es que se instalen de forma exagerada otros modos y costumbres, que, en nuestra opinión, serían inadecuados para la cultura sami [...], si es que la nueva ley tarda mucho y la situación continúa como está ahora.

---

<sup>197</sup> Las siglas corresponden al nombre de la asociación en Sami: *Norgga Boazosápmelaččaid Riikasearvi*. En Noruego, las siglas son *NRL: Norske Reindriftsamers Landsforbund*.

Naturalmente, ningún ordenamiento legal es suficiente para intervenir por completo en una cultura, es decir, en el conjunto de prácticas sociotécnicas que la conforman; sin embargo, ese comentario de Aslak, que apunta hacia la incidencia de la legislación en la actividad bajo la categoría comprensiva de <cultura>, pone de manifiesto que, para los trabajadores del reno, el espacio jurídico forma hoy parte intrínseca de la *ecología* de la actividad. "*Boazodoallu lea šaddan lágaid duohken*" ("La actividad del reno se ha vuelto dependiente de las leyes") —me comentó Aslak, mientras tomábamos café en uno de los descansos de la Conferencia. A sus ojos, ése, y no otro, era el rasgo definitorio de la situación de la actividad en el presente. Ésa es la característica dominante de la actividad del reno en condiciones de modernidad; una característica fraguada e intensificada a lo largo de décadas de producción legislativa, como mostraré en esta cronología. Lo demás vendría siendo igual o parecido desde siempre.

Siempre ha existido la situación actual en la actividad del reno. Siempre ha estado limitado el acceso a la actividad de las nuevas generaciones. Ese acceso siempre ha dependido de los pastos y del número de cabezas. Lo que hay de especial hoy en día es que la actividad del reno se ha vuelto dependiente de las leyes.

Este espacio jurídico presenta hoy una profundidad histórica tal que la actividad del reno resulta ya impracticable sin él. A lo largo de más de 250 años, los trabajadores del reno han asistido a una regulación creciente de sus tareas por parte del estado; un proceso en el que también ha sido creciente, al menos en términos formalizados, su participación como interesados. Comprender la relevancia de ese espacio jurídico y aprender a convivir con él se ha ido convirtiendo en un conjunto de competencias decisivas; tan decisivas, al menos, como saber leer la incidencia del viento en el rumbo de los animales sueltos, mantener unida a la manada en un invierno de poca nieve, o tomar periódicamente las decisiones cruciales sobre el número y la clase de cabezas que se ha de sacrificar y el número y la clase de cabezas que se ha de preservar para controlar la tasa reproductiva y conformar la composición de la manada<sup>198</sup>.

<sup>198</sup> Documentos jurídicos, animales, humanos, condiciones climáticas, máquinas, entre otras entidades conforman —en este caso como en cualquier otro— un agenciamiento que sólo puede ser cabalmente comprendido como un *entorno sociotécnico* (o simplemente técnico, en el

### ***Un punto de partida, fronteras y ciudadanía***

Establecer un punto de partida en esta cronología es atenerse, con relativa arbitrariedad, al que hoy en día tiende a darse por sentado en la mayor parte de las fuentes: la publicación en 1751 del *Codicilo Lapón* anexo al *Tratado de Frontera* entre los reinos que por entonces agrupaban a [Dinamarca] y [Noruega], por una parte, y a [Suecia] y [Finlandia], por otra. Reconocer esta arbitrariedad es importante, porque en ella se asume un supuesto que tiene consecuencias sobre la comprensión de la idea misma de espacio jurídico. Ese supuesto es que la noción *espacio jurídico*, como cuerpo de acciones y procesos que objetivan leyes, reglamentos, propuestas y otros documentos escritos, sólo puede aplicarse genuinamente a la comprensión de los derechos y obligaciones generada en el entorno de las instituciones expertas del estado, y no —al menos no con la misma eficacia descriptiva— a la comprensión de esos asuntos generada en la práctica consuetudinaria de quienes trabajan en la actividad del reno. Si pudiéramos cartografiar un mapa dinámico de las prácticas territorializadas de la trashumancia y otras actividades productivas en [Sápmi] para cualquier período histórico —antes y después de 1751— saltaría a la vista documentalmente que esas prácticas han estado siempre organizadas siguiendo pautas bien precisas de convivencia; es decir, ahí ha habido siempre una organización política y una comprensión jurídica de los derechos y de las obligaciones, aunque no necesariamente formalizada por escrito ni producida por el estado. Eso no está a nuestro alcance, pero sí lo está el reconocer que en esta arbitrariedad conceptual e histórica se encierra el principal problema de este espacio jurídico que, concebido ya de entrada desde la premisa sociocéntrica de su naturaleza estatal, deviene ontológicamente parcial, y por tanto, en los términos de su misma restricción de lo que ha de entenderse por *jurídico*, injusto. Un indicio:

La visión de los derechos en la actividad del reno ha variado a lo largo de los tiempos. Del tiempo anterior a 1751, cuando Kautokeino, Tana y Avjovara se encontraban bajo jurisdicción sueca, tenemos ejemplos de que

---

sentido básico de un *hacer mundo*), tal como ha sido tematizado bajo la noción de una *antropología simétrica* por Callon (1986) y Latour (2007). Un amplio desarrollo de esta noción en la etnografía de Fernando González de Requena (en preparación).

1751

las disputas suscitadas entre los practicantes del reno en relación con los derechos sobre las áreas de pasto fueron expuestas ante los tribunales, y de que los propietarios de renos tenían opiniones claras sobre los derechos que les asistían. Después de que esas áreas vinieran bajo jurisdicción noruega en 1751, esas prácticas desaparecieron (*R-VF* 2002:8).

\* \* \* \* \*

El *Codicilo Lapón* de 1751 debe ser entendido, sobre todo, como una ley política pactada por los dos estados. El contenido fundamental de la regulación consistió en definir el estatuto de ciudadanía de una población en movimiento entre los límites territoriales acordados. El *Codicilo Lapón* ofrece, por ello, una doble cara. Por una parte ordena la sujeción de esas personas a cada uno de los estados, y por otra parte les reconoce un estatuto especial asociado a sus derechos de tránsito.

En el *Codicilo* aparecen ya elementos reguladores de la actividad del reno, de entre los cuales tiene especial importancia la puesta a disposición de pastos, recíprocamente, a uno y otro lado de la frontera; o, como en el §17, la obligación de que el propietario tiene de dar noticia del número de cabezas en su manada, entre otros muchos detalles. Sin embargo, el documento no toma por objeto fundamental el *cómo* de la actividad, sino el tratamiento jurídico que hay que dar a *quien* la lleva a cabo. Por tanto, en términos jurídicos, el *Codicilo* tiene un fuerte componente subjetivo que —en opinión de los analistas— lo eleva a la consideración de "texto fundacional de los derechos de los samis" (Aikio 1993:29, Aarseth 1989:56, Pedersen 2008). Hubo que esperar décadas antes de que la regulación jurídica empezase a considerar más explícitamente relevante la relación territorial y tecnoambiental entre los derechos de esos <lapones> trashumantes y los derechos de los pobladores <escandinavos> que crecientemente se fueron asentando en las tierras del norte.

### <Trashumantes> y <campesinos>

El historiador Bård A. Berg ofrece un detalle incipiente de ese proceso, al mencionar los conflictos surgidos entre "campesinos" ("*bønder*") y "samis trashumantes del reno" ("*reindriftsamer*"), cuando, tras

un nuevo ordenamiento en materia de explotaciones agrícolas en la década de 1790, tanto los "samis suecos" como los "samis noruegos" perdieron zonas de pasto al tener que ceder espacio para la construcción de cabañas de uso agrícola, especialmente en el interior de [Tromsø] y en las franjas fronterizas del sur de [Nordland] (Berg 1994:96).

### **[Noruega] y su peculiar independencia hasta 1905**

El 17 de mayo de 1814 una asamblea constituyente firmó unilateralmente la *Constitución de Noruega*, por la que [Noruega] se independizaba de [Dinamarca]. Esa acción, ejercida también contra los intereses de la Corona Sueca, desencadenó la Guerra Sueco-Noruega de 1814, que concluyó el 14 de agosto con la firma de la *Convención de Moss*. La *Convención de Moss* sancionó la existencia de una Unión entre [Suecia] y [Noruega], que se mantendría hasta la declaración definitiva de independencia de [Noruega] en 1905.

1814

La Unión convenida en 1814 contenía una estructura política algo peculiar, en la medida en que ambas partes instauraron su cooperación sobre la base de intereses muy diversos. De aquí que, en el ámbito concreto que ahora nos ocupa, [Suecia] y [Noruega] —ya dentro de la Unión— llegaron a tener posiciones diferentes acerca de qué parte había sacado mayor ventaja del pacto de reciprocidad establecido en el *Codicilo Lapón* (Berg 1994:97). La Unión convenida en Moss trajo consigo la abdicación del rey de [Noruega], con el reconocimiento de un único monarca para los dos estados, el Rey de [Suecia]. A cambio, [Suecia] respetaría la *Constitución Noruega*, promulgada unilateralmente el 17 de mayo y vigente en la actualidad (aunque frecuentemente reformada), así como la existencia de un Parlamento Noruego en un reino sin monarca <noruego>.

Punto de  
retorno a la  
Declaración  
estatal  
número 21  
387

### **El cierre de la Frontera Noruego-Finlandesa**

En 1852 las autoridades <rusas> cerraron la frontera entre [Noruega] y [Finlandia], que había sido invadida por [Rusia] en 1808, lo que constituyó *de facto* la supresión de una parte de los dere-

1852

chos de tránsito fijados desde hacía un siglo en el *Codicilo Lapón*. Según Robert Paine, unas 50.000 cabezas de [Finnmark] que se venían aprovechando de los pastos invernales en [Finlandia], y unas 15.000 del lado <finlandés> que usaban los pastos estivales de [Finnmark], vieron cerrado el acceso (Paine 1994:157). Por esa época, la ya constituida Unión Sueco-Noruega, pendiente siempre de la protección de sus fronteras septentrionales frente a los movimientos expansivos del Imperio Ruso, tuvo que reconocer que el pastoreo de renos entre la costa y las fronteras interiores prestaba un buen servicio, si no de contención, al menos de ocupación territorial (Ibid.:158). Sin embargo, ese mismo pastoreo presentaba crecientes problemas de administración pública al Estado Noruego en relación con los pobladores <escandinavos> asentados en el norte, especialmente los campesinos.

Las cifras aportadas por Robert Paine al hilo de su argumentación — tomadas de la proposición parlamentaria número 28 redactada por el Ministerio de Agricultura en 1932 (Landbruksdepartementet 1932)— no son suficientes para contextualizar la situación de los pastores trashumantes en 1852. Paine sugiere que la presión sobre los pastos fue debida fundamentalmente a la decisión de las autoridades "rusas", una decisión externa a la actividad del reno. Sin embargo, Bjørn Aarseth sugiere que tal vez el movimiento de familias de [Guovdageaidnu] con sus renos hacia los pastos de [Karesuando] en [Suecia], y, en menor medida, [Karasjok] y [Skjervøy] en [Noruega], y [Sodankylä] en [Finlandia] (Aarseth 1989:68), se habría producido de todas formas, debido al "explosivo crecimiento" de la actividad durante los últimos doscientos años (Ibid.:76). Durante esos dos siglos se había culminado la gran transformación del viejo sistema de *siiddat de caza y pesca*. En los inicios del siglo XVI, las *siiddat* incorporaban el reno como una parte relativamente poco especializada del conjunto de actividades de caza y recolección. En 1852, las *siiddat del* reno se habían especializado en la explotación intensiva de manadas de renos domesticados, es decir, sometidos a prácticas de pastoreo, apropiación de manadas, y regulación reproductiva (cf. Paine 2004:24).

Sin minimizar el impacto que el cierre de frontera de 1852 debió de haber provocado sobre las vidas de los pastores trashumantes, Aarseth aporta el siguiente comentario, poniendo el acento sobre las tácticas activas que emprendieron para afrontarlo.



Los samis de Kautokeino se adaptaron a la nueva situación tras el cierre de frontera de un modo original desde el punto de vista político. Tomaron la nacionalidad sueca [un recurso a mano tras la Unificación de 1814] y continuaron en gran medida usando los terrenos de pastos como lo venían haciendo. El cierre de la frontera sólo valía para el traslado de Noruega a Finlandia, mientras que los renos de los samis suecos podían seguir cruzando la frontera entre Suecia y Finlandia.

El agudo decrecimiento en el número de renos en Finnmark entre 1855 y 1875 [...] debe atribuirse a una gran 'migración' de los renos de Kautokeino durante los 20 años siguientes al cierre de la frontera. Entre los años 1853 y 1865, 60 propietarios de renos (202 personas) pasaron de Kautokeino a la sueca Karesuando. [...].

Para muchas familias esa migración prácticamente lo fue sólo sobre el papel. Continuaron usando los pastos de invierno en Finlandia, lo que les estaba permitido como ciudadanos suecos, y durante el verano se desplazaban con las manadas a la costa del norte de Tromsø, tal como habían hecho hasta entonces. [...] (*Ibid.*:68).



El mapa muestra la situación fronteriza de [Kautokeino]. Al sur, una estrecha franja de territorio de [Finlandia] separa el territorio de [Noruega] del territorio de [Suecia]. Para hacerse una idea de las distancias, hay aproximadamente 100 kilómetros en línea recta entre los núcleos urbanos de [Kautokeino], en [Noruega], y [Karesuando], en [Suecia]. Imagen básica y localizaciones tomadas de *Google Earth*.

En los años posteriores a 1852, la presión sobre los pastos inducida *parcialmente* por el cierre de la frontera, unida a los conflictos con los campesinos —especialmente en [Tromsø]— y a la intensificación creciente de la propia actividad durante décadas, llevaron a introducir de forma progresivamente explícita la demarcación de los pastos de invierno y verano en la agenda de la Administración de [Noruega] (Paine 1994:157).

### ***Subalternización y reconocimiento. La formación de la dependencia de la administración del estado***

Según Bård A. Berg, la regulación estatal de las relaciones entre la actividad del reno y los intereses de los campesinos —orientada desde el primer momento a la reglamentación de indemnizaciones por daños causados por la trashumancia— fue la base de la elaboración y promulgación de la *Felleslappeloven* (Ley Común para los Lapones) de 1883 (Berg 1994:97). Hay en ella una manifiesta visión asimétrica de los derechos y las obligaciones de pastores y de agricultores, que, en la forma de una subalternización de los pastores trashumantes —los *causantes* de los daños indemnizables—, permeó los desarrollos legales durante las décadas posteriores. Pero la gestión estatal a partir de 1852 presentó también otra cara. La presión sobre los pastos exigió entonces una administración de las relaciones internas entre los grupos dedicados al reno. Dos leyes especiales para [Finnmark] fueron promulgadas con ese cometido en 1854 y 1888 —según Berg— "en interés de la propia actividad del reno, para proteger las zonas de pastos y fomentar la seguridad en el sector" (Berg 1994:96).

Es posible retener ya en este punto una idea fundamental. La gestión estatal de la actividad del reno en [Noruega] es, desde su génesis aquí fijada en 1751, un complejo proceso, a menudo paradójico, en el que se combinan la subalternización y el reconocimiento de los pastores trashumantes por parte del estado; y en el que —como sugiere Berg— las condiciones de presión sobre los pastos derivadas de las relaciones territoriales entre interiores y exteriores, entre pastores y campesinos, entre los pastores mismos, y también entre estados nacionales, fueron produciendo una actividad del reno crecientemente dependiente de las agencias estatales de administración. En esas condiciones,

Puntos de  
retorno a :

La sangre  
de los  
hermanos  
352

Mención del  
cierre de la  
frontera en  
1852 en el  
*Codicilo*  
*Lapón*  
682

fue emergiendo una actividad del reno cuyos dispositivos de gestión establecidos en el orden consuetudinario de unas *siiddat* dedicadas en el pasado a las formas productivas relativamente poco intensivas de la caza y la recolección, se vieron desbordados por nuevos órdenes de complejidad nacionales e internacionales, así como por la propia dinámica de una creciente intensificación.

A mi juicio, ese desbordamiento es el sustrato práctico sobre el que los agentes del estado pudieron justificar primero y legitimar después su intervención sobre la forma social de la actividad. El desbordamiento —a la larga, una consecuencia de las presiones de poblamiento sobre el Ártico Europeo aceleradas en los últimos siglos, y de las pugnas internacionales conducentes a su dominación— puede entenderse entonces como un sustrato de la cesión agencial de los pastores trashumantes, y también de la reproducción del habitual paradigma colonial consistente en gobernar por los otros.

### ***Planificación estatal entendida como <racionalización>***

A partir de 1853, el Estado Noruego comenzó a regular formal y explícitamente la explotación de los pastos. Así, la actividad del reno empezaría a desarrollarse —en palabras de Aarseth— "de un modo más planificado" (Aarseth 1989:76). Puede decirse que entonces comenzó el largo proceso de "racionalización" que, en el contexto de vigencia de la Ley de 1978, Robert Paine sometió a crítica en *Herds of the Tundra* (Paine 1994:158ss.).

1853

En 1853 El Gobierno Noruego prohibió usar los pastos del interior de [Finnmark] durante la parte estival del año, reforzando con ello la regulación del movimiento estacional de las manadas, cuya base biológica se encuentra en las dificultades que los animales tienen para acceder al pasto durante el período invernal en las zonas húmedas de la costa sometidas a grandes nevadas.



Nieve en la ciudad costera de [Tromsø]. Enero del 2000. Tomé estas fotografías desde la ventana de la residencia de estudiantes donde me alojé durante mis estudios de Sami. Abajo, una máquina quitanieves de las que circulan constantemente por la ciudad amontona la nieve en las orillas de los pasos.



Esa prohibición también pretendía facilitar la rotación estacional en el consumo de los pastos; aunque —con las zonas de la costa aún desreguladas— produciría en ellas un desgaste relativamente descontrolado para el que sólo se tomaron medidas ya con la promulgación de la ley de 1883 (cf. Aarseth 1989:76). Además, se introdujo una obligación que ha permanecido invariable hasta hoy, y que, aunque siempre parece haber formado parte del sentido común de los pastores, fue entonces expresada legalmente en previsión de daños causados por renos sueltos a terceros: "mantener a las manadas bajo

vigilancia" (*Ibid.*). En este punto, Aarseth introduce una idea análoga a la que vimos formulada por Bård A. Berg, a propósito de las leyes especiales para Finnmark de 1854 y 1888: "Es interesante destacar que estas provisiones fueron dadas en el propio interés de la actividad del reno" (*Ibid.*).

La historia del ordenamiento jurídico de la actividad del reno desde 1854 hasta 1960 ha sido reconstruida y comentada con gran detalle técnico por la jurista Kirsti Strøm Bull en la Parte 4 de un Documento de Investigación del Gobierno Noruego publicado en 2001 con el título *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger* [*Costumbres samis y criterios jurídicos*], y elaborado como material de base para la Comisión de Derechos de los Samis en el proceso de confección de la *Ley de Finnmark* (Strøm Bull 2001<sup>199</sup>).

El 2 de junio de 1883, [Suecia] y [Noruega] renovaron las ordenanzas comunes para la regulación de la actividad en los territorios de [Finnmark]. Habían pasado 137 años desde la promulgación del *Codicilo Lapón*. La Ley relativa a los Lapones en los reinos unidos de Noruega y Suecia<sup>200</sup>, conocida como "Ley Común de los Lapones" (*Felleslappeloven*), mantenía la orientación internacional del *Codicilo*, y ha sido considerada como la segunda de la serie de convenciones internacionales sobre las tierras de pastos incluida en la revisión que hizo Lloyd Villmo para valorar la *Convención de Pastos* de 1919 (Villmo 1989).

1883

### ***Distritos, registro y responsabilidad***

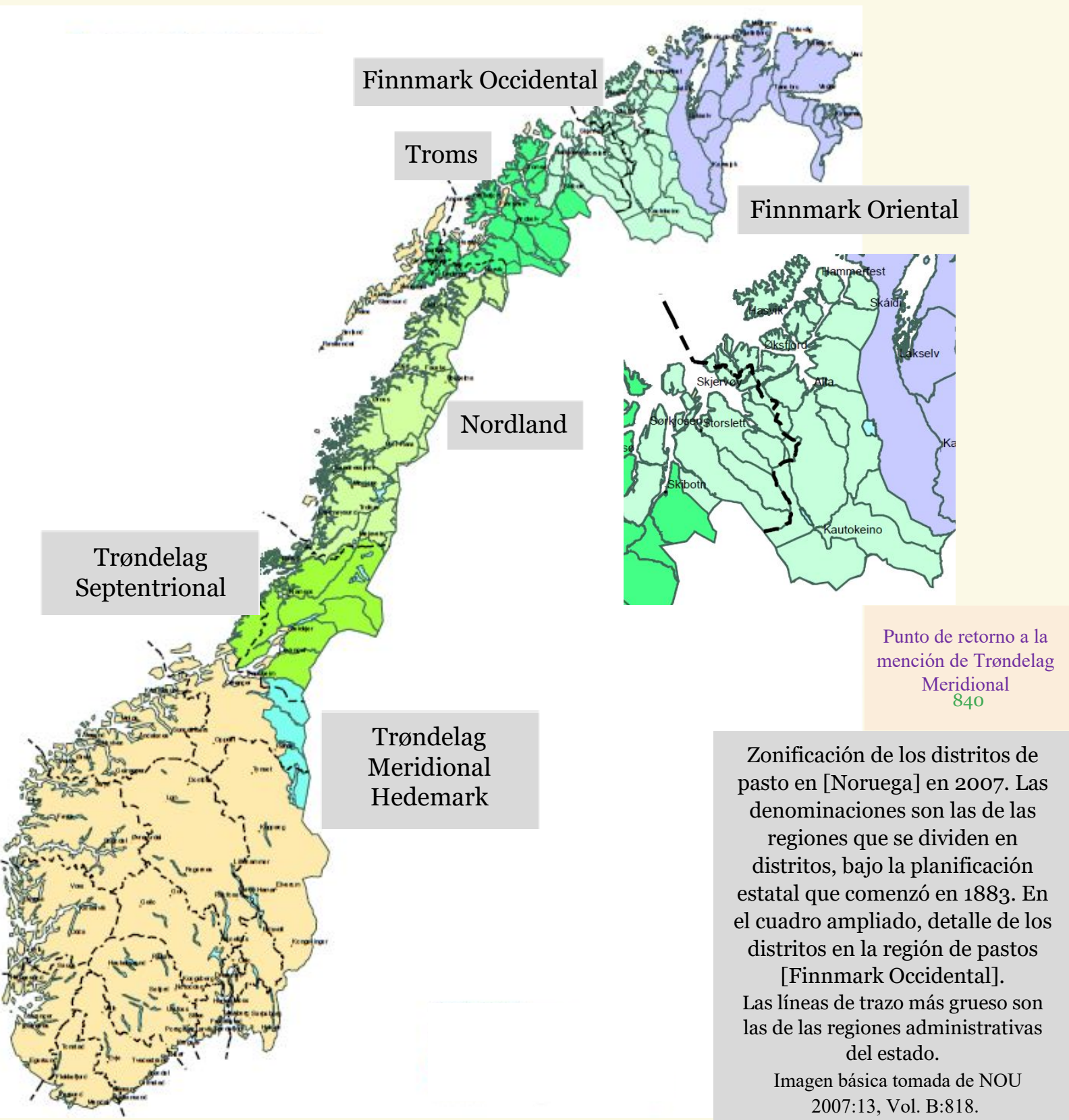
Bård A. Berg ha resumido los tres aspectos fundamentales que la ley de 1883 reguló por primera vez, y que han permanecido "en todos los ordenamientos jurídicos noruegos (y suecos) posteriores de la actividad del reno": el reparto del territorio en *distritos*, la obligación de los titulares de las manadas de *comunicar o anunciar* su intención de practicar la actividad, y la

<sup>199</sup> Ampliado y mejorado en Strøm Bull, Oskal y Sara (2001). Para una visión más completa de las contribuciones de la jurista en la materia, véase también Strøm Bull 1997, entre otros trabajos.

<sup>200</sup> *Lov angaaende Lapperne i de forenede Kongeriger Norge og Sverige av 2. juni 1883*. He accedido tardíamente a este texto, por lo que su traducción para la inclusión en esta monografía está pendiente.

*responsabilidad solidaria* de los pastores de un distrito sobre los daños provocados por los animales a terceros (Berg 1994:97).

Con el concepto territorial *distrito [de pastos]* se inició la regulación formalizada de las relaciones internas entre los pastores de las diferentes *siiddat*, hasta entonces llevada a cabo solamente a través de la práctica consuetudinaria. La división en distritos —añade Berg— "fue [fijada como] un supuesto para que el resto de la ley pudiera llevarse a efecto" (*Ibid.*). Entre el



año 1883 —cuando esa división se hizo realidad en [Tromsø]— y 1897 —cuando la Ley del 83 fue sustituida por la *Ley adicional sobre los Lapones (Tillegglappeloven)* para las zonas del sur de [Finnmark]—, la división en distritos se ejecutó para las regiones del norte y el sur de [Trondheim (Trøndelag)] y [Hedmark] (1894), y para la región de [Nordland] (1898) (Ibid.). A la entrada del nuevo siglo, casi todos los pastos en los que se practicaba la actividad en [Noruega] habían adoptado ya esa división territorial. Todavía en 2004, cuando hablé con quien hoy es doctor en filosofía y siempre ha sido pastor de renos Mikkel Nils Sara<sup>201</sup>, el sistema de distritos era concebido como una "construcción administrativa", cuyas demarcaciones nunca han coincidido de forma plena —y a veces ni siquiera de forma aproximada— con la consuetudinaria forma territorial de los *orohagat*<sup>202</sup>.

Punto de  
retorno a la  
territoria-  
lización  
SUF  
638

### <Expertos>

Junto con la división territorial, en los últimos años del cambio de siglo comenzó a ponerse de relieve un rasgo fundamental del espacio jurídico del reno, y, por lo demás, del conjunto de la gestión estatal: la formación de agencias <expertas> promovidas por el estado<sup>203</sup>. Con el paso de las décadas, estas agencias vinieron a conformar un sistema de conocimiento tecnoinstrumental y tecnocrático en constante proceso de negociación, y a menudo confrontación, con los saberes basados en la práctica de los pastores. Las agencias <expertas> comenzaron a emerger específicamente en el campo jurídico, y fueron poco a poco extendiéndose a los campos de la agronomía, la ciencia de la administración, la biología, la ecología y la economía. Es decir, se extendieron hasta conformar un complejo sistema ex-

1900

<sup>201</sup> Mikkel Nils Sara se doctoró en 2013 en la Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y Educación de la Universidad de Tromsø, con una tesis titulada *Siida ja siiddastallan. Å være en siida – om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen av siidasystemet / Being siida – on the relationship between siida tradition and continuation of the siida system* (Sara 2013).

<sup>202</sup> *Orohat* (pl. *orohagat*) designa en Sami tanto a la unidad sociopolítica que administra la actividad de una o varias *siiddat*, como a la porción de territorio que ocupa una *siida* o un conjunto de *siiddat* en los emplazamientos de verano e invierno, o durante la trashumancia (Díaz de Rada, en Joks 2006:122).

<sup>203</sup> Para un adecuado uso de esta palabra, en un entorno en el que el *conocimiento práctico* es un aspecto fundamental (Bourdieu 1991, Lave y Wenger 2011), el entrecomillado es imprescindible. Para una discusión bien relevante acerca de las ironías implicadas en esta categoría, veáse De Certeau 1988:6ss.

Puntos de  
retorno a:  
El ethnos en  
las formas...  
470  
El alegato...  
1055  
¿Dónde está  
la frontera?  
224

La mención de *orohat* en Los  
compromisos de la *verddevuohta*  
821

La primera mención de  
*orohat*, en esta pieza  
699

perto (Giddens 1994; Velasco, Díaz de Rada et al. 2006) que sólo en las últimas décadas del siglo XX pudo empezar a contar con <expertos> educados en el seno de la actividad.

Para dar cuenta de este desfase temporal entre los diversos agentes del saber acerca del reno, basta mencionar el mensaje que la Directora de la Oficina del Reno —maestra y miembro de una familia de pastores de [Guovdageaidnu] — lanzó a los asistentes a la Primera Conferencia de los Jóvenes Trabajadores del Reno en 2004: en el futuro, su participación en la actividad debería ir reorientándose del trabajo con las manadas —en el que no todos iban a caber— al trabajo como juristas "que conocieran desde dentro la actividad".

La primera figura <experta> con nombre propio que yo he visto mencionada en los textos —aunque no debió de ser la primera en un sentido empírico— es el abogado del Estado Noruego Peder Kjerschow. Entre 1897 y 1922, Kjerschow estuvo a cargo de "importantes tareas como consultor e investigador de la actividad del reno" (Berg 1994:100); y entre 1905 y 1925 "fue considerado sin duda la primera autoridad noruega en el ordenamiento jurídico de la actividad" (Ibid.).

### ***Darwinismo social y "proceso de codificación"***

Un aspecto a tener en cuenta durante esos años del cambio de siglo fue el creciente ambiente ideológico de darwinismo social, que impregnó las políticas estatales de [Noruega] en todas las dimensiones relevantes desde el punto de vista etnopolítico, y que se materializó en concretas decisiones conducentes a la norueguización (Nor.: *fornorskning*, Sam.: *dáruiduhttin*)<sup>204</sup> de las personas identificadas como <samis>. El darwinismo social fue un "instrumento del nacionalismo [Noruega]" (Paine 1994:158) precisamente durante los años en los que se estaba produciendo la independencia definitiva del estado nacional, con la separación de [Noruega] de la Unión pactada con [Suecia] en 1814. En palabras de Robert Paine, esos fueron los años en los que "la geopolítica se transformó en política geocultural" (Ibid.).

<sup>204</sup> Estas menciones en Noruego y Sami facilitarán posibles búsquedas bibliográficas. Uso sistemáticamente *norueguización* sin la marca <> para referirme al conjunto de acciones historiográficamente *documentadas* que emprendieron los agentes del estado con objeto de propiciar intencionadamente una *integración asimilatoria* de los identificados como <samis> en la identificación <noruegos y no samis>. Como ejemplo de esas acciones, ver por ejemplo las [370 correcciones y supresiones](#) en documentos legales de principios del siglo XX propuestas por el Ministerio de Iglesia y Enseñanza en 1962.



El darwinismo social de la época veía el nomadismo de la actividad del reno (una designación preferida a 'pastoralismo') como una 'supervivencia histórica', cuya desaparición 'natural' —'puesto que los débiles deben dejar su lugar a los fuertes'— sólo era cuestión de tiempo. Sería tolerado en la medida en que no se convirtiera en un obstáculo para la expansión y el desarrollo de la agricultura. El supuesto noruego es claro: el derecho a ejercer el pastoralismo con los renos en cualquier área lo concede la ley —un don del estado— y, consiguientemente, está sujeto a los cambios en la ley (Ibid., cursivas en el original).

Los pasajes entrecomillados de esas palabras de Paine pertenecen a un documento del Ministerio de Agricultura publicado en 1922, y elaborado por Kjerschow en el camino hacia la elaboración de la Ley de 1933 (Landbruksdepartementet 1922<sup>205</sup>), un largo camino que dio en denominarse "el proceso de codificación" ("*kodifiseringsprosessen*").

En ese mismo documento elaborado por Kjerschow hay un detalle mencionado por Paine que indica cómo la dimensión de reconocimiento étnico, que venía siendo tradicional en los ordenamientos de los estados de [Suecia] y [Noruega] desde el *Codicilo Lapón*, fue objeto de contestación por parte de los <expertos> estatales. El detalle se remonta a 1904, cuando Kjerschow entró a liderar una comisión para elaborar la propuesta de una nueva ley. En esa propuesta se consideraba errónea la mención del etnónimo "lapón" en los ordenamientos jurídicos de la actividad<sup>206</sup>. El argumento para evitar la mención del etnónimo fue que esos ordenamientos se ocupaban de la administración "de la actividad, y no de los derechos de los samis" (Paine 1994:158). La imagen de una [Noruega] nacionalmente homogénea, libre de la diversidad que amenazaba a la condición idealmente monocultural del estado, se encontró así en la génesis de la Ley de 1933.

1904

<sup>205</sup> El documento es citado así por Robert Paine: Landbruksdepartementet, 1922, *Utkast til Lov om Reindriften. Utarbeidet av Riksadvokat Kjerschow*. Yo no he tenido acceso al documento.

<sup>206</sup> Por ejemplo: *Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los Reinos de Noruega y Suecia concerniente a los Lapones* (1751), *Ley relativa a los Lapones en los reinos unidos de Noruega y Suecia* (1883), etcétera.

Según Bård A. Berg, la persona más influyente en la elaboración del contenido de la Ley de 1933 —Peder Kjerschow— tomó tres fuentes como base fundamental para la consolidación de la propuesta que él mismo iniciara en 1904 y que concluyó en 1922. En primer lugar, el mismo texto de la propuesta de la comisión estatal elaborado en 1904; en segundo lugar, una nueva propuesta presentada en 1910, y elaborada por una Comisión de Finnmark instituida en 1909; en tercer lugar, "diversos comunicados procedentes del entorno de los samis pastores de renos, principalmente de las zonas del sur" (Berg 1994:97).

### ***La emergencia de una nueva agencia. Las voces de los pastores***

Entre 1904 y 1918, año en el que Kjerschow recibió un nuevo mandato para elaborar la propuesta, el proceso jurídico quedó prácticamente detenido. El Estado Noruega había reiniciado las negociaciones con el Estado Sueco sobre la "cuestión de la actividad del reno" (*Ibid.*), un proceso retomado antes y después de la promulgación de la *Convención de Karlstad sobre los derechos de los Lapones trashumantes concernientes a los pastos para el reno*, que se produjo el 26 de octubre de 1905 (Villmo 1989:92). Según el relato de Berg, "el Ministerio de Agricultura juzgó que lo más apropiado era poner el asunto [de la nueva ley] en espera, hasta que concluyeran esas negociaciones [internacionales]" (Berg 1994:97).

Sin embargo, esos años fueron los decisivos cuando se trata de la emergencia de las voces de los trabajadores de la actividad, hasta entonces mudos en el registro histórico, y probablemente también ignorados llanamente por las autoridades y los <expertos> estatales. Durante esos años fue emergiendo una nueva agencia en el entorno burocrático de la actividad del reno, que se hizo oír en [Finnmark] con su oposición inmediata a la propuesta de Kjerschow de 1904 (*Ibid.*), y fue generando a lo largo del siglo XX una cada vez más significativa participación formalizada, surgida a partir de iniciativas emprendidas en primer lugar por los pastores de las zonas del sur.

En el plano internacional, un tribunal de arbitraje instituido para dirimir las relaciones <sueco-noruegas> en relación con las tierras de pastos tras la *Convención de Karlstad* solicitó un investigación general sobre los recursos en los territorios de ambos países, que se inició en 1909. El 8 de abril de 1913 se firmó una convención de regulación de las negociaciones sobre las tierras de pastos (Villmo 1989:92).

1909-1913

### **Formación etnopolítica**

Caben pocas dudas sobre el hecho de que fue el entorno jurídico de la actividad del reno en esos años marcados por la norueguización, el que concitó la acción conjunta —aunque no homogénea— de los pastores trashumantes de las zonas del sur, con el objeto de convocar la Primera Reunión Nacional Sami, que se celebró en [Trondheim] el 6 de febrero de 1917. La convocante fue Elsa Laula Renberg, una mujer educada en el entorno del reno que había cursado estudios de secundaria en [Örebro] —una ciudad al sur de [Suecia]—, y se había titulado en la Escuela de Matronas en [Estocolmo]. Se dice que en la apertura de esa reunión, cuya fecha ha quedado fijada para la celebración anual del [Día del Pueblo Sami](#),<sup>128</sup> Elsa pronunció estas emblemáticas palabras:

1917

Nosotros los samis no tenemos un estado común y no hemos aprendido a trabajar como una nación unida. Hoy por primera vez, intentamos poner juntos a los samis de Suecia y de Noruega (Solbakk 1993b:190).

Esas palabras, y el evento mismo en el que habrían sido pronunciadas, son generalmente considerados —junto con la publicación del *Codicilo Lapón*— objetivaciones históricas fundamentales del ethnos <sami> como imagen etnopolítica. Si el *Codicilo* expresa el reconocimiento de los derechos específicos de un <pueblo> por parte de los estados, en retroceso en esas primeras décadas del siglo XX; las palabras de Renberg en la reunión de 1917 expresan el autorreconocimiento como un <pueblo> sin estado, con su compleja realidad interestatal.

Ese intento de "poner juntos a los samis" reveló inmediatamente lo que entonces era —y sigue siendo hoy— una condición inequívoca: la evidente

Punto de  
retorno al  
cuadro sobre  
las  
asociaciones  
<samis>

142

heterogeneidad interna de los puntos de vista acerca de la actividad del reno; extensible, con mayor razón, a las imágenes unitarias del ethnos. Además, en relación con estas imágenes del ethnos, ese intento escenificó y contribuyó a cristalizar un modelo de identificación reificado que se remonta igualmente hasta los tiempos de la redacción del *Codicilo*: para la administración del estado, <sami> y <actividad del reno> han venido siendo, hasta la última década del siglo XX, nociones prácticamente coextensivas.

En la reunión de 1917, la heterogeneidad de posiciones sobre la actividad del reno, es decir, sobre sus sentidos sociales, cobró una encarnación bien concreta. Los relatos históricos coinciden en señalar que allí se dieron cita **"dos agrupamientos"** de los samis del sur", encabezados por Elsa Laula Renberg y Daniel Mortenson (Berg 1994:99).

**La expresión en Sami *boazodoalu málet*** (pautas de la actividad del reno) es usada por los practicantes de la actividad para aludir a diferencias mucho más precisas y sutiles, como las que se dan entre las formas del pastoreo en [Kárášjohka], [Guovdageaidnu], y las zonas de [Nordland]. Robert Paine ilustró con cuidado diferentes pautas de la actividad en los pastos de las *siiddat* de [Guovdageaidnu], teniendo en cuenta los entornos ecológicos de tránsito y permanencia de las manadas y de sus pastores (Paine 1994:99ss.). Bård A. Berg, en el texto aquí citado, tampoco se ve suficientemente representado en la simplificación de tal dualismo. Aunque lo pronuncia en este fragmento que traigo, a continuación menciona el complejo escenario de relaciones de oposición entre los pastores del sur, divididos a su vez en *tres* áreas fundamentales ([Helgeland], [Namdalen] y [Røros]) (Berg 1994:100). Para una visión más detallada de ese complejo escenario, véase Berg 1994, Cap. 4.2. *Reindriftslov-debatten på det første Samelandsmøtet* (1917), pp. 33ss.

Ambos eran representantes de diferentes formas de la actividad del reno, respectivamente, el consumo de leche (Renberg) y la producción de carne (Mortenson), y, por tanto, tenían diferentes intereses en relación con la revisión de la ley del reno. Mortenson deseaba un actividad del reno lo más racional posible<sup>207</sup>, integrada en la sociedad noruega, y una ley en correspondencia con ello. Elsa Renberg estaba profundamente anclada a la actividad del reno tradicional y nómada, y preocupada por conservar los valores y las tradiciones samis, entre otras las consagradas en las reglas internas y no escritas de la actividad. Daniel Mortenson, por otra parte, estaba poco preocupado por tales cosas. Por ejemplo, se oponía a que los

<sup>207</sup>El historiador Bård A. Berg se hace aquí partícipe de la cualificación *racional* (*rasjonell*), una palabra que, aplicada a la actividad del reno, ha sido profundamente discutida por Robert Paine (1994, Cap. 13 "*Rationalization*", pp. 145ss.). Lo mismo puede decirse de su uso de la palabra *nómada*, unas líneas más abajo.

niños samis debieran aprender la lengua Sami en la escuela, y, con anterioridad, había expresado en su periódico "*Waren Sardne*" (*La voz de la tundra*) sus opiniones en conflicto con los puntos de vista de Elsa Renberg, en relación con muchos otros asuntos (Berg 1994:99-100, subrayado en el original).

**Sobre el dualismo** {*el consumo de leche / la producción de carne*} gravita un conjunto de oposiciones en los campos ecológico, económico, histórico, etnopolítico, doméstico y de género, del tipo que Pierre Bourdieu describiera en *El sentido práctico* como expresiones de la conformación del <sup>580</sup> *habitus* generador de amplios conjuntos de prácticas, disposiciones subjetivas y esquemas perceptivos enraizados en la educación sentimental de los agentes sociales (Bourdieu 1991:137ss., cf. Lahire 2004). Por ejemplo, la actividad del reno orientada a la producción de leche evoca hoy los "tiempos en los que ordeñábamos", como mención de un pasado en el que la mujer tenía un relieve visible en la actividad (cf. Joks 2006); esos tiempos en los que la forma doméstica de la actividad se orientaba más —según se piensa— a la reproducción de los animales, y por tanto a la preservación de las hembras, que a su sacrificio para controlar la tasa reproductiva. En definitiva, los tiempos de una actividad idealmente saturada de <samicidad> y de <tradición>, por oposición a la conversión de la actividad —<moderna> y también <norueguizada>— en una industria empresarial (*bedrift*) de producción de carne, regulada por los dispositivos de subvención estatal, el control tecnocrático de la capacidad de sustentación y las lógicas del mercado.

La reunión de 1917 fue, sobre todo, un acto de institución. Lo fue no sólo por su resignificación posterior como emblema del ethnos universalista, sino por sus efectos concretos sobre la organización política asociada específicamente a la actividad del reno. Al poner de relieve la necesidad de realizar un seguimiento vigilante de las acciones jurídicas del estado sobre el campo laboral del reno, y al iniciar formalizadamente un proceso deliberativo entre los practicantes de la actividad —con énfasis en sus acuerdos, pero también en sus desacuerdos—, esa reunión puede considerarse como un incipiente anclaje bien concreto del ethnos <sami> contemporáneo, un anclaje del ethnos universalista e imaginado. La incidencia de las decisiones tomadas en esa reunión fue decisiva para el desarrollo de una nueva propuesta de ley del reno, paralizada y sólo ocasionalmente reactivada desde 1904 (Berg 1994:97). La encarnación más concreta de su carácter instituyente fue la formación de un "comité propiamente

sami" para intervenir en las negociaciones de la nueva ley [*lovkomité*], compuesto por "seis samis de los renos, procedentes de las zonas del sur" (*Ibíd.*:98).

### ***El <sur> y el <norte>***

En el curso de esta investigación, sentí una cierta perplejidad al reparar en este detalle histórico. De algún modo, ese protagonismo de los agentes de las zonas meridionales en la génesis de la organización etnopolítica concreta de las últimas décadas —empezando por la propia convocante Elsa Laula Renberg— parecía anómalo, al tener en cuenta que las imágenes contemporáneas del prototipo de la <samicidad> —también en el espacio laboral del reno— se encuentran claramente situadas en el interior de [Finnmark], es decir, en la zona septentrional. Me pareció extraño que en el *lovkomité* emanado de la reunión de 1917 no hubiera sido incluido ningún representante de [Finnmark]. Hoy pienso que mi extrañeza se debió a una errónea expectativa teórica, muy frecuente por otra parte en los estudios sobre etnicidad, creada sobre el prejuicio de que el ethnos se conforma en un proceso unitario que es emprendido, consecuentemente, por un agente unitario, un *grupo étnico*. Es decir, mi extrañeza se produjo como un caso más de la episteme que con tanto acierto ha criticado Rogers Brubaker bajo la denominación de *grupismo* (Brubaker 2006, Bourdieu 1991:274, 276).

Hoy creo que en esa ideología analítica se encierra una visión desorientada. El ethnos es resultado de procesos más complejos que emanan de múltiples fuentes agenciales (Díaz de Rada 2015a). No importa cuán nucleares resulten ser hoy los pastores del interior de [Finnmark] en el prototipo de la identificación étnica, como objeto de las prácticas discursivas sobre el ethnos; ese ethnos ha sido históricamente creado por una diversidad de agentes, en marcos de competencias prácticas bien precisas. Esas personas convocadas por Renberg en [Trondheim (Sam.: Troanddin)] sabían pastorear renos; pero no todos sabían lo que hay que saber para introducirse en un debate legal con los agentes del estado. Por eso, tal vez con alguna ligereza pero con una general razonabilidad, Bård A. Berg ha sugerido que, en contraste con sus colegas <del sur>, los ausentes en el *lovkomité* carecían en realidad de una "establecida cultura de la

reunión y de un aparato organizativo" (Berg 1994:102). Desde luego, hoy y desde hace ya varias décadas las cosas no son de este modo; pero en 1917 los activos impulsores del ethnos <sami>, en la forma concreta de una defensa de intereses laborales fueron los agentes más <norueguizados> de entre todos los presentes.

En 1918, el Ministerio de Agricultura encargó a Kjerschow la elaboración de una nueva propuesta de ley. Aunque el proceso se había paralizado casi por completo, Kjerschow contaba ya con material suficiente para realizarla, apoyándose en las propuestas de 1904 y 1910, y —como he indicado— "en diversas aportaciones procedentes del entorno de los samis del reno" (Ibid.: 98). Una vez elaborada la propuesta de la nueva ley, el tratamiento asimétrico por parte del estado en lo referido a la participación de los pastores <del sur> y <del norte> se materializó en el modo diferencial de escuchar sus opiniones y demandas. El texto de la propuesta fue enviado a los alguaciles de la actividad del reno y a otras autoridades locales.

En las tres regiones del sur —escribe Berg—, los alguaciles, a petición de Kjerschow, mantuvieron reuniones con los samis del reno, y las decisiones fueron después remitidas al Ministerio. En Troms y Finnmark, los samis del reno no fueron escuchados directamente (*Ibid.*: 98).

En esas regiones <del norte>, Kjerschow sólo recogió la expresión de las autoridades gubernamentales locales; por ejemplo, a través de la deliberación sobre los contenidos de la propuesta de ley en el Parlamento Regional de [Finnmark]. De todos modos —sin que Kjerschow lo solicitase por iniciativa propia—, los alguaciles de los distritos de [Nordland] y [Trondelag Septentrional] mantuvieron conversaciones y reuniones directas con los pastores para informarse de sus puntos de vista; así como Kristian Nissen, inspector de la actividad del reno, que viajó en el invierno de 1919 a [Finnmark] (*Ibid.*: 103).

Los trabajos desarrollados tras la firma de la convención internacional de regulación de las negociaciones sobre las tierras de pastos en 1913 dieron su fruto cuatro años después. Una comisión compuesta por representantes gubernamentales de [Finlandia], [Suecia] y [Noruega], con presidencia "finlandesa", elaboró la "Convención entre Noruega y Suecia relativa al derecho de acceso del lapón trashumante a los

1918

1919

pastos del reno"<sup>208</sup>, que fue firmada finalmente, tras ulteriores negociaciones, el 5 de febrero de 1919. Esa convención vino a sustituir a la *Ley Común de los Lapones* de 1883 (Villmo 1989:92), más imprecisa en su dimensión de regulación internacional; y, sobre todo, carente de información <experta> sobre la situación concreta de los pastos y su potencial de sustentación.

La asimetría en el tratamiento formalizado que el abogado del estado Peder Kjerschow dio a los pastores <del sur> y <del norte> continuó durante varios años. En junio de 1920, organizó una conferencia consultiva sobre su propuesta de ley a la que invitó a tres pastores. A la conferencia acudirían también Kristian Nissen, y dos alguaciles. Los tres pastores invitados procedían de los distritos meridionales de [Helgeland], [Røros] y [Namdalen] (Berg 1994:102-103), todos ellos en <el sur>.

De entre los samis de Finnmark nadie fue convocado, aunque el inspector de la actividad del reno [Kristian Nissen] lo había solicitado expresamente y había enviado a Kjerschow una propuesta concreta sobre la persona que, procedente de Finnmark, debería ser convocada<sup>209</sup> (*Ibid.*: 103).

En 1921 se celebró la quinta Reunión Nacional Sami en [Trondheim], que daba continuidad a los trabajos de institucionalización etnopolítica iniciados en la primera reunión de 1917, y proseguidos en 1918 en [Östersund (Suecia)], 1919 en [Deatnu (Noruega)], y 1920, nuevamente en [Deatnu]. A diferencia de las reuniones anteriores, y especialmente las celebradas en la localidad de [Deatnu (Nor.: Tana)],

Casi todos los presentes [en la reunión de 1921] eran samis del sur. Sólo uno de asistentes procedía de Finnmark: el pastor sami de Unjárgga *Peter Nilsen Banne*, o en Sami *Iŋggá-Biehtár*. En esa reunión también fue central el asunto de la ley del reno. La reunión fue dirigida por dáččat<sup>116</sup> foráneos: *Kristian Nissen*, que fue el líder, el Jefe Escolar *Bernt Thomassen*, y alguaciles de la actividad del reno. En esa reunión, los samis tuvieron poco

<sup>208</sup> *Konvensjon mellom Norge og Sverige angaaende flytlappenes adgang til reinbeiting.*

<sup>209</sup> A pesar de las apariencias, nada debe llevar a la conclusión de que el inspector estatal Kristian Nissen fue una voz transparente en sus acciones de representación de los puntos de vista de los pastores de [Finnmark], ni siquiera de los alguaciles de [Guovdageaidnu] y [Karášjohka]; más bien al contrario, parece que su portavocía consistió en controvertidas acciones de manipulación de sus mensajes y argumentos (Berg 1994:101).

1920

1921



tiempo para expresarse, aunque dos de los alguaciles respaldaron las demandas de los samis (Solbakk 1997:183. Cursivas en el original).

Por entonces entraron activamente en el escenario deliberativo los granjeros<sup>210</sup>, particularmente, los que en [Røros] mantuvieron "reuniones especialmente dedicadas a debatir la propuesta de ley", y promovieron debates canalizados a través de sus ayuntamientos (Berg 1994:98).

Con todo el material acumulado durante lustros, Kjerschow revisó finalmente el texto de su propuesta de ley en 1922 (*Ibid.*). Tras la presentación de este texto revisado, el Ministerio de Agricultura volvió a detener el proceso de aprobación de la ley durante diez años, hasta 1932. Según indica Berg, ese nuevo parón se debió a que la propuesta de Kjerschow iba a implicar "costes adicionales significativos para el estado" (*Ibid.*).

El 1 de enero de 1923 entró en vigor la "Convención entre Noruega y Suecia relativa al derecho de acceso del lapón trashumante a los pastos del reno", firmada en 1919 (Villmo 1989:92).

Durante la década entre 1922 y 1933, la creciente insatisfacción de los pastores de renos con el ordenamiento de 1883 —ya anacrónico también en su parte internacional—, y la interminable demora en la aprobación de la nueva ley, a sabiendas de que la propuesta de Kjerschow, ultimada, dormía en un cajón del Ministerio de Agricultura, alentaron entre los trabajadores del reno nuevos deseos de organización. Según Berg, en torno a 1930 esos deseos fueron cristalizando en el proyecto de formación de la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega (*NBR*), que sería instituida en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial (Berg 1994:96).

---

<sup>210</sup> El alcance de esta afirmación histórica se limita al material que yo he visto explícitamente documentado hasta hoy. Ulteriores búsquedas podrían situar esa entrada de los granjeros en el debate deliberativo mucho antes, y, de todos modos, nunca hay que olvidar que *el conjunto contextual* de las acciones del estado en esta materia fue orientado durante estas décadas por el Ministerio de Agricultura hacia el inequívoco sentido de proteger a la actividad agrícola de los "daños" ocasionadas por la actividad del reno.

1922

1923

1930

En 1932, el Ministerio de Agricultura concluyó la revisión de la propuesta de ley de Kjerschow y la envió al Parlamento de [Noruega], que aún tardaría un año más en concluir una revisión adicional. Considerada en perspectiva histórica, la Ley de 1933 vendría a significar una involución en el reconocimiento del espacio jurídico consuetudinario del reno; un rumbo cuya corrección sólo llegaría a abordarse, pero de ningún modo a resolverse, 70 años más tarde, con los trabajos preparatorios para la Ley de Reno de 2007 y su promulgación.

Antes de la Ley del Reno de 1933, el punto de vista dominante era que el derecho del reno era de un derecho de propiedad en usufructo, con un fundamento jurídico autónomo establecido por los antiguos usos y costumbres. La Ley de 1933 se basó en las elaboraciones jurídicas del entonces abogado del estado P. Kjerschow, que entendía la actividad del reno como una supervivencia del pasado que a larga debía ser liquidada (*R-VF* 2002:8-9; véase también pp. 22 ss.).

Con la Ley de 1933 y en los años posteriores hasta nuestros días, los derechos del reno serían concebidos más bien bajo el código del derecho mercantil; de manera que, frente a su anterior codificación bajo el derecho de propiedad, su fuerza de *derecho* pretendido por parte de los practicantes de la actividad, se vio debilitada frente a las regulaciones del estado (*Ibid.*:9). La involución en el reconocimiento del derecho consuetudinario supuso también, en consecuencia, una creciente agencialización formalizada del estado en relación con la actividad, en detrimento de las capacidades decisorias de sus practicantes.

Que el derecho del reno tiene un fundamento jurídico autónomo significa que ese derecho se encuentra protegido frente a la intervención de las autoridades, en el mismo grado que el derecho de propiedad y el derecho de uso lo están de forma general; es decir, que hay límites que marcan hasta dónde puede llegar la intervención del estado sin que esa intervención conlleve una exigencia de indemnización.

[...]

Cuando el derecho del reno se considera derecho mercantil, los aspectos privados del derecho se retraen. La administración [del estado] se verá

entonces más libre para actuar sobre las áreas de pastos, al estar los derechos de pasto vinculados al comercio como tal, y no a la *siida*<sup>211</sup> o al trabajador (*Ibid.*:10).

### **Una conjetura sobre la "cultura de la reunión"**

El 12 de mayo de 1933 entró finalmente en vigor la nueva *Ley sobre la Actividad del Reno*, que sustituyó a la de 1883. Merece la pena detenerse en exponer una conjetura a propósito de la participación diferencial de los pastores <del sur> y <del norte> en el proceso de consultas de este texto promovido por Kjerschow. Conviene hacerlo, porque la interpretación que aporta el historiador Bård A. Berg —según he indicado, algo ligera pero globalmente razonable— permite enunciar una propiedad más general del proceso de institucionalización formalizada de los trabajadores del reno que, en las primeras tres décadas del siglo XX operó también, de hecho, como proceso de institucionalización etnopolítica.

Según Berg, los pastores <del norte>, ausentes en el *Lovkomité* emanado de la Primera Reunión Nacional Sami de 1917, carecían de una "establecida cultura de la reunión y de un aparato organizativo" (Berg 1994:102). Esta afirmación podría contener un sesgo interpretativo. Al fin y al cabo, las personas dedicadas a la actividad del reno tanto en <el norte> como en <el sur> llevaban por entonces al menos un par de siglos ejerciendo un oficio de trashumancia y producción cooperativa que habría sido inviable sin una eficiente y compleja actividad *organizativa*, y sin un delicado y constante ejercicio de negociación y resolución de conflictos entre las *siiddat*. El *boazoealáhus* se organiza sobre la base de una flexible apropiación de recursos en competencia y conflicto, con una comprensión territorial articulada en *rutas* (*johtolat*) a seguir por los diferentes constituyentes sociales sin nítidas fronteras establecidas entre ellos. Una organización de esta naturale-

<sup>211</sup> En la actividad del reno, *siida* (Pl. *siiddat*) designa al grupo extenso de parientes y otros colaboradores que cooperan durante la trashumancia. Entre los practicantes de la actividad, esta noción es central debido a que en ella confluyen las dimensiones políticas, consuetudinarias, domésticas e interdomésticas, y residenciales, que definen el reno como actividad móvil y cooperativa. Como tal, [la noción es previa a la emergencia de la actividad del reno como forma productiva intensiva](#); y hoy en día también admite acepciones no necesariamente centradas en la actividad del reno.

1933

School  
Bureaucracy...  
1089

La mención  
de *parte de*  
*una siida* en  
la Ley de  
2007  
1001

La mención  
de *siida* en la  
Ley del Reno  
de 1978  
949

La primera  
mención de la  
noción *siida*,  
en esta  
Cronología  
702

El *gákti* y las  
ropas  
320  
La sangre de  
los hermanos  
352

Puntos de  
retorno a:

El ethnos en  
las formas  
de  
discurso...  
470

El alegato...  
1052

za no sólo no debió debilitar, sino que debió intensificar la existencia de una pragmática "cultura de la reunión" y de un —si no *aparato*— al menos conjunto "organizativo". Los agentes de las burocracias estatales con sus reuniones y aparatos organizativos negocian fronteras, así como otras formas categoriales posibilitadoras de una autoridad nítidamente demarcada (Weber 1984:173ss.), y luego esas fronteras quedan ya objetivadas hasta llegar a ser naturalizadas; pero quienes se rigen por criterios de autoridad y de apropiación de recursos no demarcados de ese modo, se ven forzados a negociar y, por lo tanto a dialogar y a organizar de forma permanente. En mi opinión, esos pastores —tanto <los del norte> como <los del sur>— estaban plenamente habituados a la negociación de intereses en conflicto.

Lo más probable entonces es que Berg se esté refiriendo, no a la carencia de una general cultura de la reunión y de la organización, sino, de forma mucho más precisa, a la falta de experiencia en la clase de cultura de la reunión y de la organización que produce y exige la burocracia estatal; y que termina objetivándose precisamente en los textos legales. El mismo Bård A. Berg ofrece pistas para concluir que, efectivamente, para cuando <los del norte> se vieron confrontados con la necesidad de poner en práctica esas competencias específicamente burocráticas en la segunda década del siglo XX, <los del sur> ya venían familiarizados con ellas. Es decir, esos pastores "del sur" habían atravesado ya un proceso de socialización burocrática. Si aceptáramos imaginariamente la simplificación que consiste en reducir el ethnos <sami> al espacio social de los trabajadores del reno —algo que no debemos hacer de ningún modo—, ese ethnos como forma etnopolítica habría incorporado al menos dos ritmos diferenciales en sus relaciones con la burocracia estatal en lo referente al proceso específico de consultas para la Ley de 1933. Primero habrían accedido a él quienes mejor conocían el aparato estatal y sus concretas formas de práctica —una expresión más analítica y precisa para lo que habitualmente se sugiere con <norueguización>; después habrían accedido los demás.

Las pistas que ofrece Berg se encuentran en el siguiente pasaje, en el que, inmediatamente después de mencionar esa falta de "cultura organizativa" entre <los del norte>, explica:

[Los del sur] estaban acostumbrados a discutir las iniciativas<sup>212</sup> de las autoridades, a formular acuerdos y, de modos diversos, a presentar sus intereses ante la sociedad mayoritaria (*Ibid.*).

Según Berg, ello era así porque —a diferencia de los "pastores del norte"— "los del sur"

habían tenido relación con una Ley del Reno parecida [a la de 1933] desde hacía 20 años —la "Ley adicional sobre los Laponos" (*Tilleggslappeloven*)—, mientras que los Samis de Finnmark [...] sólo había tenido leyes que regulaban las relaciones internas en la actividad del reno. Los Samis del Sur tenían puntos de vista claros acerca de cada parágrafo de la "*Tilleggslappeloven*", y sabían con precisión lo que deseaban que fuera modificado. Además, habían tenido un trato frecuente con sus parientes en el lado sueco de la frontera —muchos de los que se mostraron más activos eran originariamente ciudadanos suecos—, y podían remitirse por ello, como punto de partida del debate, al ordenamiento jurídico sueco sobre la actividad del reno (*Ibid.*).

Por su parte, "los Samis de Finnmark —en la medida en que se les permitió expresarse— deseaban, como punto de partida, que no hubiera ninguna nueva ley" (*Ibid.*).

A diferencia de "los pastores del norte", "los del sur" entendían además de un modo mucho más inmediato que la legislación de la actividad del reno no sólo estaba afectando al entorno de la organización interna de la actividad; sino también al entorno de las relaciones externas de los practicantes de la actividad, tanto en el contexto de la sociedad mayoritaria de [Noruega] como en el contexto internacional. Es decir, en esos "pastores del sur" concurría un conocimiento práctico de las convenciones del juego burocrático con una tematización inme-

---

<sup>212</sup> Para situar estas palabras de Berg de forma aún más clara en el entorno de la formación de las disposiciones burocráticas caracterizadas por la clase de propiedades de la burocracia que describió Weber en su *Economía y sociedad* (1983:173ss.), es sugerente mencionar que la palabra usada aquí por Berg para "iniciativa" es *utspill*, una palabra del Noruego cuyo campo semántico ajusta como un guante con la noción de *enjeu* utilizada por Pierre Bourdieu para referirse a los movimientos ejercidos por los agentes en la práctica del juego social. *Utspill* es, en su primera acepción, "jugada de apertura" (Blom-Dahl 1994:340). Como indica Álvaro Pazos en su breve comentario a su magnífica traducción de la obra de Bourdieu al español, *enjeu* puede entenderse, en su sentido más objetual, como "lo que está en juego" (Pazos, en Bourdieu 1991:10).

diata de los motivos étnicos. Así se comprende mejor la factual sobredeterminación histórica de la asociación categorial entre la actividad del reno y el ethnos <sami> —que comenzó a consolidarse institucionalmente de la mano de quienes, en el espacio de la actividad y en sus competencias prácticas, se encontraban más cerca de las convenciones burocráticas de los estados nacionales y más lejos del prototipo de la <autenticidad> que sería elaborado con intensidad en la segunda mitad del siglo XX: los pastores de renos <del norte>.

Las demandas de los "samis del sur" ante la *Tillegslappelov* de 1897 —explica Berg— fueron desoídas por las autoridades, lo que provocó "como reacción" el establecimiento de "las primeras organizaciones samis en Noruega" en los años del cambio de siglo (*Ibid.*).

Y, si imaginariamente pensáramos en las relaciones étnicas que nos ocupan como relaciones entre unos <unos> (los <sámit>) y unos <otros> (los <dáččat>) dicotómicamente separables —algo que tampoco debemos hacer en ningún caso—, entonces añadiríamos a esa socialización burocrática de los "pastores del sur" el rasgo que a continuación comenta Berg, y que sitúa de lleno al originario entramado etnopolítico <sami> de principios del siglo XX en el terreno de las identificaciones prácticas con ese <otro>: un otro con el que, precisamente en virtud de esas identificaciones prácticas, era posible confrontarse en el juego común, aunque asimétrico, de la producción de diferencia políticamente organizada.

Otra circunstancia esencial puede ser que los Samis del sur dominaban en mucho mayor grado que los Samis de Finnmark el Idioma Noruego: entre otras cosas, tenían muchos escritores competentes, capaces de llevar a cabo una polémica pública tanto con las autoridades como con los grupos de interés que concurrían con ellos (*Ibid.*).

**Todavía en 1997**, en su minucioso estudio sobre los casos, agentes y procedimientos en la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de [Finnmark], el jurista Jon T. Johnsen advertía de la indefensión jurídica motivada por la "limitada experiencia de los samis con la escritura", en concreto en lo referido a los procedimientos formalizados de las agencias de seguros y de crédito, así como en relación con los contratos laborales (Johnsen 1997:103). Este comentario debe tomarse con mucha cautela. Sólo cuatro años después

—cuando yo inicié mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu]—, nada me hizo pensar que el elemento que señala Johnsen fuera un rasgo relevante de ese entorno social. Sin embargo, el interés del comentario de Johnsen radica no sólo en que —a diferencia de impresión— se encuentra sólidamente fundamentado desde el punto de vista empírico para el caso de quienes buscaron ayuda en la Oficina de Asistencia Jurídica; sino en el hecho de referirse, precisamente, a la práctica de escritura (y de lectura) en una de sus variantes *más especializadas en términos burocráticos*: el contrato mercantil con agencias <expertas>, o mediado por ellas.

Como indica Johnsen en el siguiente comentario, no es posible considerar el uso del idioma —oral o escrito— bajo la perspectiva de una única competencia general. "'El idioma' no es [...] una magnitud singular. El 'idioma burocrático' es diferente del habla cotidiana, el 'idioma jurídico' diferente del 'popular', etcétera" (*Ibid.*: 131).

No es necesario insistir en la importancia que tiene el dominio de la escritura, particularmente en el idioma <del otro>, en el hecho mismo de la participación y eventual influencia sobre las políticas públicas emprendidas por los estados nacionales, y sobre las prácticas efectivas de las agencias <expertas>.

Punto de  
retorno a la  
Declaración  
estatal  
número 21  
369

### ***Derechos, derecho e indeterminación de las identificaciones***

He indicado sobre la marcha que —según Berg— <los del norte> no deseaban, en definitiva, ningún nuevo ordenamiento legal. <Los del norte> aparecen en ese relato en contraste con <los del sur>, y ello me lleva a subrayar una nueva propiedad fundamental de la formación etnopolítica en torno a los desarrollos legales que concluyeron con la Ley de 1933. Esos <pastores del sur> se encontraban comprometidos en la práctica con la necesidad de la regulación jurídica de la actividad del reno; es decir, según la documentación que aporta Bård A. Berg, habían incorporado a su reflexividad la intrínseca relación entre el derecho como sistema de estado y sus derechos como practicantes de la actividad. Uno de los encuentros entre autoridades y pastores convocados para informar sobre los contenidos de la nueva ley, tuvo lugar en [Namsos (Trøndelag Septentrional)] entre el 5 y el 8 de octubre de 1920. El periódico *Dagsposten* recogía en su edición del 26 de octubre un resumen de lo acontecido, con el siguiente pasaje que el historiador Berg atribuye documentada-

mente a Anton Jonassen, uno de los pastores activos en el proceso y polemista en la prensa local de la época:

Nuestra impresión general sobre el borrador del ley es que el autor del borrador [Kjerschow] ha puesto su mejor empeño para que las condiciones de los samis y de la actividad del reno sean tan buenas como lo permiten las circunstancias. Es decir, en la actualidad no podemos esperar emprender la actividad del reno sin reglas legales, y sin control como en los viejos tiempos (*Ibid.*:52).

Nuevamente, se desliza aquí ese sesgo interpretativo de una actividad del reno que, si ha de ser controlada solamente en el interior de la organización de quienes la ponen en práctica, entonces quedará "descontrolada". Robert Paine tomó ese sesgo como objeto central de sus críticas a la intervención "racionalizadora" del estado muchas décadas después (Paine 1994:145ss.). Con los matices necesarios, tal crítica sigue siendo hoy, globalmente, una de las fuentes principales de reflexividad sobre la autodeterminación de los practicantes de la actividad en [Finnmark]. Esos matices derivan de la siguiente condición. Nadie niega hoy ni en [Finnmark] ni en ninguna parte que los derechos, sean cuales sean, han de ejercerse a través del derecho. Y ahí se encuentra, a mi juicio, lo fundamental del proceso etnopolítico desarrollado en esas primeras décadas del siglo XX, y que queda tan paradigmáticamente expresado en esa apelación a "los Samis" atribuida a Anton Jonassen. Ese proceso, puesto en marcha por quienes incorporaban las competencias burocráticas y expresivas <del otro>, sólo podía cobrar cuerpo, es decir, cuerpo social, en el campo de las reglas jurídicas de ese <otro>.

En este punto puede ser necesario aclarar una idea. Quien lea estas líneas ha de sospechar constantemente de mi utilización de los sujetos plurales —"los practicantes de la actividad", "los del sur", "los de Finnmark", etc.— y también de mi utilización de reificaciones como "el proceso etnopolítico". Ninguna de esas expresiones debe darse por sentada. Reconozco aquí los límites del medio verbal en el que debo expresarme. Valen para esas expresiones todas las consideraciones sobre los etnónimos que ofrezco en la pieza [En el nombre del pueblo](#).<sup>169</sup> Todas esas expresiones pueden ser profundamente discutidas también por quienes viven su vida en [Sápmi] y en [Noruega]. Al fin y al cabo, es perfecta-

Atención  
Este vínculo conduce a la pieza *En el nombre del pueblo...*, y su punto de retorno está al final de la pieza.



mente posible que alguien con identificaciones etnistas "samis" considere que es un error incluir a Anton Jonassen o a Daniel Mortenson como representaciones adecuadas de "el proceso etnopolítico". Aunque Mortenson se sentó en la misma mesa que Elsa Laula Renberg, y —aparentemente— en el mismo lado del campo étnico, son las palabras de Renberg, y no las de Mortenson, las emblemáticas en la conmemoración del Día del Pueblo Sami. Pero, precisamente, esa perpetua condición debatible, esa constante indeterminación e incertidumbre de las identificaciones étnicas y de los recursos para interpretarlas, es la propiedad crucial del campo que describo —y tal vez haya de incluirse inevitablemente en el concepto mismo de *campo de relaciones étnicas*. Esa propiedad es crucial porque en ella se cruzan los diversos discursos del ethnos.

Tal condición debatible, indeterminada e incierta, se ve reforzada además por una propiedad adicional del campo de las relaciones entre los agentes de la actividad del reno y los agentes del estado, que, en este recorte específico del campo —el que condiciona que aquí sólo escriba sobre tal actividad en su contexto jurídico— sitúa a los agentes del reno de la actividad en una manifiesta posición ambivalente, y tanto más cuanto esos agentes más intensamente juegan al juego burocrático. Son precisamente quienes más se acercan a ese juego institucional, y por tanto quienes más han incorporado sus convenciones, los que más se arriesgan a la falta de reconocimiento público por parte de las autoridades del estado; pues —como he indicado— no es éste un juego entre pares simétricos, sino un juego en el que la condición históricamente subalterna de los pastores de renos en su relación con las autoridades estatales es determinante. Si bien los agentes estatales pueden ofrecer a los pastores espacios de participación en el debate, esos espacios de debate no garantizan de ningún modo la incorporación de las demandas de los pastores a la agenda de los agentes estatales. Lo más frecuente es que la incorporación práctica de lo de <unos> por los <otros> siga —bajo ese esquema de subalternidad— una única dirección. Hay, por tanto, un doble movimiento de inclusión y de exclusión, o mejor: un movimiento de inclusión en un marco de exclusión, en cuya dinámica esos pastores tan <norueguizados> pueden ser recolocados abruptamente por los agentes del estado en el

el campo <sami> sin contemplaciones<sup>213</sup>. Así que, finalmente, y aparte de las adscripciones o atribuciones étnicas basadas en el parentesco, el origen, o la dedicación al reno, Anton Jonassen y sus colegas <del sur> tenían buenas razones para representar en su discurso a "las condiciones de los samis", y para ser reconocidos por ello. Tenían buenas razones porque su cooperación con el estado en el lenguaje del estado se veía empíricamente limitada por su condición étnicamente subalterna en la negociación. Por ejemplo, el punto 2 del documento que quedó redactado en la conclusión de la Primera Reunión Nacional Sami de 1917, solicitaba que

el estado [de [Noruega]] —siguiendo la pauta de Suecia— pudiera expropiar determinadas áreas para el aprovechamiento libre y exclusivo de la actividad del reno. El punto 1 indicaba que también en otras áreas pudiera llegar a concederse un 'derecho libre de pasto' sin obligación de indemnización. Como contrapartida a los puntos 1 y 2, la Reunión Nacional propuso que otras 'franjas de pastos en islas, costas y montes' pudieran ser 'protegidas' de la actividad del reno. Ninguna de estas ideas fue tomada en consideración ni en la propuesta de Kjerschow ni en el texto de la ley (Berg, *Ibid.*:104).

### ***Ambivalencias***

El historiador Bård A. Berg indica que, en ese largo proceso de confección de la Ley de 1933, los trabajadores del reno no consiguieron hacer valer su "demanda más importante": la obtención de "zonas de pastos libres de la obligación de indemnización" por daños causados a terceros, particularmente a los campesinos (*Ibid.*). Sin embargo, algunos elementos también importantes llevan al historiador al reconocimiento de que, globalmente, "en algunas áreas, la actividad del reno sí consiguió ver representados sus puntos de vista" (*Ibid.*). En su relato aparece la consideración —bien relevante— de que tampoco los puntos de vista

---

<sup>213</sup>La noción de *identidad* —más allá de los problemas de interpretación que le son constitutivos (Brubaker y Cooper 2000)— empieza a perder todo su valor heurístico, incluso denominativo, en el instante en que comenzamos a ignorar el campo local de relaciones que hacen de sus usos sociales *atribuciones* hacia los otros, categorizaciones que emergen en procesos específicos de violencia simbólica y que, por tanto, no surgen aporoblemáticamente o espontáneamente del mero autorreconocimiento personal (cf. Moerman 1965, Bourdieu 1991:205ss., Brown 1999, Mamdani 2012).

de los campesinos fueron representados adecuadamente, lo que condujo a generar entre ellos "una gran insatisfacción tanto con la propuesta de Kjerschow como con el texto final de la ley" (*Ibid.*). Por otra parte, la demanda incluida en el Punto 5 del documento de la reunión de 1917 sí fue atendida. A diferencia de la *Tillegslappelov* de 1897, que establecía que los ingresos derivados de la venta forzosa de los renos que se encontrasen no marcados debían destinarse a la tesorería del estado, la Ley del 33 asumió la demanda de crear un **Fondo para la Actividad del Reno** en el que poner esos ingresos como caja común para hacer frente, entre otras cosas, a las indemnizaciones sancionadas bajo el principio de responsabilidad solidaria (*Ibid.*). Al comparar la propuesta que Kjerschow presentó a los pastores en 1920 con la que redactó en 1922, y que daría lugar al texto legal definitivo, Berg muestra once aspectos en los que, de un modo u otro, los puntos de vista de esos pastores fueron considerados en la redacción del texto final (*Ibid.*:67-75). En su argumentación no se obvia, naturalmente, el hecho más trivial: el punto 6 del documento emitido por la Reunión Nacional Sami en 1917 urgía al estado a revisar la Ley de 1883, y, por muy gruesa que pueda parecer, esta demanda fue efectivamente satisfecha dieciséis años después, con la promulgación de la Ley de 1933.

Una de cal y otra de arena, todo el proceso parece abocar hacia la ambivalencia para quien lo examina desde la perspectiva de la articulación entre las partes en negociación. Ese proceso, que suscitó en un único escenario de producción legislativa la institucionalización formalizada del *boazoealáhus* y la emergencia del ethnos <sami> como constituyente decididamente etnopolítico, marcó para el futuro dos propiedades de uno y otro campo. Por una parte, el reconocimiento por parte de las agencias del estado de una actividad que —étnicamente marcada en mayor o menor grado— debía ser significativamente organizada con arreglo a las premisas establecidas por los <expertos> estatales. Por otra parte, la completa elusión de los puntos de vista de <los del norte> (no olvidemos que <ellos> no querían en realidad ninguna ley); o, en términos más interesantes desde mi perspectiva analítica, la advertencia a todos los pastores — los del <sur> y los del <norte>— de que cualquier influencia posible sobre la actividad del reno por su parte iba a tener que producirse con la aceptación general de las reglas del juego del estado, y con la necesaria socialización en esas reglas. Sólo volviéndose, en cierto modo, <del sur>, <los del norte> tendrían al-

go que decir en el futuro; y, en el mejor de los casos, podrían tal vez llegar a ser escuchados.

En mi opinión, la emergencia de las necesidades prácticas planteadas por este escenario a los pastores del interior de [Finnmark] tuvo una incidencia fundamental —aunque no exclusiva— en los procesos de transformación que se sucederían en todos los órdenes de la vida durante la segunda mitad del siglo XX.

Los comentarios de Robert Paine sobre la Ley de 1933 (Paine 1994:158) son menos ambivalentes. El enfoque del historiador Bård A. Berg en su *Reindrifstloven av 1933* (Berg 1994) ofrece el detalle documental del proceso de producción de la ley desde la perspectiva del conjunto de los agentes implicados directamente en la discusión. Puesto que, entre los practicantes de la actividad del reno, quienes más participaron activamente fueron <los del sur>, y puesto que la acción de esos agentes se ve recortada en el texto de Berg a su específica aportación al proceso burocrático, es lógico que la visión global de la relación entre los agentes del estado y los agentes de la actividad del reno refleje la ambivalencia característica del proceso. Ese proceso consistió en una doble operación de *reconocimiento y dominación*, de participación de los pastores —siempre más bien reducida— y de imposición de unas premisas por parte de los agentes estatales, que actuaron además en el clima de violencia simbólica del darwinismo social.

El enfoque del etnógrafo Robert Paine en su *Herds of the Tundra* (Paine 1994) es diferente. Lo que ofrece Paine es una etnografía basada en la observación de la práctica del oficio del *boazoealáhus* entre <los del norte>; una etnografía centrada en la acción y en la forma de vida de los pastores de [Guovdageaidnu]. Paine comenzó a producir material empírico para su monografía en 1951 (*Ibid.*: xiii), aunque, como él mismo indica, el presente etnográfico de su texto se refiere a los años sesenta del siglo pasado (*Ibid.*: xiv). Centrado como estuvo en el universo social de esos pastores, Paine reconoce que su perspectiva estuvo marcada por una "empatía hacia uno de los lados" (*Ibid.*: 9):

Esa empatía se basa en mis experiencias de campo durante los años sesenta, y existe el peligro de haber caído en una trampa romántica, como si los

asuntos contemporáneos arrojasen a 'los' samis, todos juntos, contra un mundo exterior que interfiere en sus vidas. Sostengo que ese podría ser el caso en los años sesenta, aunque hoy [en 1994], los mismos pastores no son de una única opinión acerca de los cambios (*Ibid.*: 9).

La honestidad de esta declaración de Robert Paine está fuera de duda; sin embargo, yo creo que importa poco si los pastores <del norte> eran o no de una única opinión en los sesenta o en los noventa. Todo indica que ni <los del norte> ni <los del sur> fueron nunca de una única opinión, como he ilustrado más arriba; como tampoco tuvieron nunca una única opinión todos los agentes estatales. Desde mi punto de vista, lo verdaderamente importante es que, especialmente entre los pastores <del norte> —que accedieron más tardíamente que <los del sur> a la socialización en las prácticas burocráticas del estado concernientes al reno— siempre fueron, y aún hoy siguen siendo notorios el sentimiento y la concepción de que la burocracia estatal y sus sistemas expertos implican una significativa interferencia en sus vidas como trabajadores del reno. A mi juicio, ese sentimiento y esa concepción se encuentran en la base de la apropiación sentimental y cognitiva que el etnógrafo Paine hizo de su campo durante su convivencia con los pastores de [Guovdageaidnu], y que quedó plasmada en su texto de forma muy poco ambivalente.

Tal era la ideología imperante tras la Ley de 1933. Una consecuencia fue la asimetría en la distribución de los derechos y las responsabilidades. Los derechos (con la compensación en el caso de infracción) fueron disfrutados, en su mayor parte, por la población sedentaria de las granjas; y las [responsabilidades](#) <sup>920</sup> (las obligaciones legales) quedaron, en su mayor parte, para los pastores. Los pastores nómadas [*Sic.*] no eran ya tanto un activo geopolítico en el esquema nacional de las cosas como un obstáculo en el esfuerzo de colonizar el norte desde el sur. Además, rápidamente fue creciendo la antipatía entre los pastores Samis y la (relativamente) amplia población de Samis que habitaban la costa [de Finnmark], y ello principalmente como consecuencia de los programas de 'norueguización' (*Ibid.*: 158).

Creo estar en lo cierto al afirmar que nadie —ni en el <norte> ni en el <sur>— niega hoy la necesidad, eminentemente práctica, de aceptar las reglas

del juego planteadas por la administración estatal del reno, y de cooperar en ese juego del modo más pragmático posible con los agentes estatales. Sin embargo, también hoy en día, los pastores <del norte> están lejos de aceptar de forma unitaria y permanente el axioma básico de esa cooperación: la idea de que la actividad del reno tiene que ser *inevitablemente regulada* por la administración estatal, con arreglo a los principios morales y saberes <expertos> de los agentes estatales. En esto hay algo más profundo que una grosera resistencia ideológica o política. Hay una organización social concreta y autogestionada de la práctica de la actividad que —en sus rasgos fundamentales— mantiene formas culturales que han sobrevivido a lo largo de décadas a las regulaciones diseñadas por los agentes del estado, imbricándose con ellas.

Cuando observo el proceso histórico desde la perspectiva de la *longue durée* (Braudel 1985a:239 y pass.), especialmente si se trata de esos pastores <del norte>, obtengo la imagen de una actividad que, regulada en la práctica por formas institucionales consuetudinarias independientes del derecho formalizado de estado, tuvo que afrontar como hecho *sobrevenido* el advenimiento de una regulación jurídica instaurada a partir de 1751 en un marco internacional. Ese escenario sobrevenido fue haciéndose más y más notorio a lo largo del siglo XIX hasta culminar en la Ley de 1933. Sólo entonces, esos pastores <del norte> pudieron empezar a tomar conciencia de la importancia que su inserción en las lógicas burocráticas del estado llegaría a tener en sus vidas concretas. Entonces empezaron a entender que las competencias burocráticas exigidas por la administración estatal serían cruciales como parte fundamental de su saber local.

Entretanto, la actividad del reno entre esos pastores <del norte> seguía siendo esencialmente autogestionada en 1933, y seguiría siéndolo en las décadas posteriores, en clara continuidad con la organización consuetudinaria del sistema de las *siiddat*. Esto seguiría siendo así incluso después de que la Ley de 1978 propiciase un golpe pretendidamente definitivo a esa forma de organización. En <el norte>, el sistema consuetudinario de las *siiddat* seguía funcionando —como hoy— cuando yo realicé mi trabajo de campo entre los años 2001 y 2004. Y lo hacía con una vitalidad tal, que los agentes del estado —en cooperación asimétrica con los pastores de renos— ya estaban desandando en parte el recorrido jurídico trazado desde la segunda mitad del siglo XIX, hasta redactar la Ley de

2007, en la que de un modo todavía reticente el concepto de *siida* aparece por fin explícitamente enunciado como sujeto jurídicamente válido<sup>214</sup>.

Ese espacio jurídico consuetudinario, que vengo pulsando aquí como un bajo continuo inarmónico en relación con el espacio jurídico formalizado del estado, está tan presente en el curso histórico como la leyes del estado; hasta el punto de que, en no pocas ocasiones, los documentos preparatorios de los ordenamientos del estado, tuvieron que evocarlo explícitamente. Por ejemplo, en el debate de la comisión parlamentaria de agricultura a propósito de la Ley de 1978, donde llegó a indicarse que "la Ley no decidía nada sobre el fundamento jurídico de los derechos de la actividad del reno" (*R-VF* 2002:10); o en la propuesta de reforma de la Ley de 1978, producida en 1995:

Las reglas relativas a las relaciones internas en la actividad del reno tienen, ante todo, carácter de derecho público. Dicen poco acerca de cuáles son los derechos y las obligaciones con validez entre los practicantes de la actividad, considerados individualmente. La Ley [de 1978] está construida sobre la visión de que los órganos decisorios —se trate de la junta directiva de distrito, la de zona, la Junta Directiva de la Actividad del reno, o el ministerio— se encuentran en un estado de considerable libertad a la hora de tomar sus decisiones. La mayor parte de las cuestiones vienen suscitadas por la competencia decisoria de tales órganos administrativos (Citado en *R-VF* 2002:11<sup>215</sup>).

### ***¿Papel mojado en <el norte>?***

De hecho, a pesar de los poderes que concedió a las autoridades, la Ley de 1933 fue raramente ejecutada de forma enérgica. La Ley hablaba de recuentos forzosos de las manadas cada cinco años. Esto no ocurrió. Hablaba de tamaños máximos de las manadas en cada distrito, pero esos tamaños no fueron requeridos (Paine 1994:158).

---

<sup>214</sup> Aunque los textos legales no empezaron a incluir la noción *siida* hasta ese momento, su uso en los documentos de estado es anterior, y tal vez *muy* anterior. Lo vemos especialmente en el contexto de las reuniones mantenidas en el curso de la modificación de la Ley de 1978, que se extendieron durante más de dos décadas (por ejemplo, *R-VF* 2002:4-5, 7).

<sup>215</sup> El documento citado aquí es la Proposición Número 28 (1994-1995) del Parlamento de Noruega: Ot.Prp. nr. 28 (1994-1995), *Om endringer i reindrifstloven, jordskifteloven og viltloven*.

Por una parte —explica Paine—, ello se debió a una concreta falta de recursos de control sobre el terreno. Con un único alguacil para toda la región de [Finnmark], difícilmente podía lograrse un resultado que trascendiera el papeleo de oficina y el superficial control estacional de la localización de las manadas, a menudo infructuoso (Ibid., Paine 2004:26).

La otra explicación descansa en el simbolismo de la ley, por el cual la importancia de la autoridad de una ley no se basa tanto en las regulaciones reales que impone, como en la comodidad que nos ofrece en lo que se refiere a la salvaguarda de nuestros intereses. En el caso que nos ocupa, esos intereses son, ante todo, los de los que no son pastores, de manera que una apariencia de orden en el seno de la actividad del reno, concorde con los preceptos aceptados, puede ser suficiente (Ibid. *Mi cursiva*).

### ***Un modelo común de sociedad civil y política***

Tras la Segunda Guerra Mundial, se inició un largo período de gobiernos socialdemócratas en [Noruega]. Christopher Hornsrud, del Partido Laborista Noruego (Den Norske Arbeider Partiet) había sido ya presidente del Gobierno durante un brevísimo período en 1928, pero el desarrollo continuado del Laborismo en funciones de Gobierno se produjo durante 16 años, entre 1945 y 1961. Esta situación se sostuvo con el apoyo del Partido Socialista del Pueblo (Sosialistisk Folkeparti) durante cuatro años más, hasta 1965. Las premisas de institucionalización de un <estado del bienestar>, fuertemente orientadas por una ideología sociopolítica de la <igualdad> ciudadana tuvieron en [Noruega] —durante dos décadas— una encarnación modélica. De forma muy general, puede decirse que entonces se inició un evidente cambio de rumbo en las políticas de reconocimiento étnico, marcadas por una tensión esencial. La preocupación de las autoridades del estado por la implementación de medidas correctoras de las desigualdades en las condiciones de vida y en los niveles de renta (Díaz de Rada, en preparación 2) supuso, en el marco de las políticas étnicas, una conversión de las lógicas de la dominación excluyente propias del



Darwinismo social en lógicas de normalización incluyente, atravesadas por las aspiraciones de legitimación consensual de las políticas estatales (cf. Offe 1992). Esta conversión implicó, de hecho, una ampliación del reconocimiento de la <diversidad étnica> que ha venido siendo intensificado en las últimas décadas; pero también implicó, muy a menudo bajo el paraguas ideológico del <progre-so> y la <modernización>, una creciente integración de los universos étnicos bajo un modelo común de sociedad civil y política. En ese proceso es posible reflexionar sobre un amplio abanico de paradojas y de conflictos efectivos, desde la perspectiva que aporta la cuestión de los márgenes de diversidad cultural tolerables por un estado político de derecho guiado inequívocamente por el principio de <igualdad> (cf. Paine 1994).

El espacio jurídico del reno tras la Segunda Guerra mundial debe entenderse en ese contexto más general de la orientación de las políticas de estado. Y en ese contexto debe entenderse también la anterior formulación de Robert Paine, en la que no puede pasar desapercibido el tinte manifiestamente consensualista del planteamiento de la legitimidad jurídica:

La autoridad de una ley no se basa tanto en las regulaciones reales que impone, como en la comodidad que nos ofrece en lo que se refiere a la salvaguarda de nuestros intereses (Paine 1994:158).

Es evidente que, tras la Segunda Guerra, no estamos ya ante un régimen de llana imposición coercitiva; esos ciudadanos <del norte>, practicantes de la actividad del reno, empiezan entonces a ser considerados como legítimos agentes de interés en un estado que no sólo ha de imponer regulaciones, sino que también ha de hacerse deseable a sus ojos. Esa condición es una de las bases para que una ley pueda llegar a convertirse en papel mojado. Y —con el material del que dispongo— puedo afirmar que, aunque en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta 1978 se intentó que las regulaciones de la Ley de 1933 fueran efectivas entre los pastores <del norte>, éstos mantuvieron en la práctica amplios márgenes de acción para continuar con su régimen de autogestión consuetudinaria de la actividad. Ello condujo a una creciente identificación de esos agentes con el núcleo del prototipo del ethnos <sami>. Sus prácticas organizativas seguirían siendo —en lo fundamental y en paralelo a las regulaciones estatales sobre el papel— las que habían venido regulando la activi-

dad hasta 1933. Así continuó poniéndose de manifiesto una tangible diferencia cultural que, junto con el mantenimiento del idioma Sami —concebido en sí mismo como piedra angular del *boazoealáhus*—, ha durado hasta nuestros días.

La Ley de 1978 sólo puede concebirse como un intenso esfuerzo por parte de las autoridades del Estado Noruego para transformar definitivamente el sistema consuetudinario de organización social de las *siiddat* en un sistema tecnoburocrático plenamente controlable desde las políticas de estado. De ahí que, en contraste con la Ley de 1933, cuyo principal sesgo autoritario se orientó a ordenar un sistema de sanciones por daños causados a terceros; la Ley de 1978 haya sido contemplada —desde posiciones etnistas— como una expresa ingerencia de las autoridades estatales en el régimen social de una forma de vida: un ejercicio de colonialismo interno (Hechter 1999) lubricado por una ideología y una práctica estatal regidas por el complejo *igualdad-bienestar-modernización-racionalización*.

### ***Un complejo escenario de procesos de transformación***

Desde la Segunda Guerra Mundial hasta la promulgación de la Ley de 1978, el espacio institucional del reno fue cobrando, entre otras, la siguientes características. En primer lugar, se fue consolidando el proceso asociativo de los pastores <samis> en [Noruega], y por tanto fue intensificándose su interlocución con los agentes del estado. Conviene destacar aquí que estas asociaciones —aunque siempre en el contexto de la marcación étnica de la actividad del reno— se formaron con una orientación netamente profesional, como asociaciones de defensa de intereses corporativos bien definidos; y, por tanto, con un neto reconocimiento de la segmentación ocupacional de la <sociedad sami>. En segundo lugar, los estados <escandinavos> continuaron elaborando los desarrollos jurídicos internacionales en relación con las convenciones de pastos. En tercer lugar, los agentes del estado fueron implementando medidas de <protección>, <subvención> y <apoyo> a la actividad. En cuarto lugar, se propició una creciente participación formalizada de los pastores en los procesos de gestión estatal, al hilo de la consolidación de las asociaciones profesionales. En quinto lugar, fue haciéndose más y más insistente el ritornelo del control del tamaño de

las manadas en relación con la capacidad de sustentación de los pastos; y, por tanto, fue haciéndose más y más relevante el protagonismo de los agentes <expertos>. Finalmente, fue haciéndose crecientemente notoria la insatisfacción de los pastores <del norte> con la gestión estatal de la actividad bajo las premisas del sector agropecuario general de [Noruega]; así como con la inespecificidad étnica y cultural del marco jurídico vigente que, promulgado en 1933 para obligar a asumir las sanciones por daños causados a terceros, se mostraba incapaz de satisfacer los derechos de los practicantes de la actividad como derechos especiales.

Con este complejo escenario de procesos de transformación en mente, ofreceré a continuación algunas pinceladas del período entre 1945 y 1978.

En 1947 se instituyó la la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega (*NBR – NRL*). Esta asociación se organizó de forma federativa, acogiendo a las diversas asociaciones locales que fueron instituyéndose en años sucesivos. Que <los del norte> tomaron buena nota de la necesidad de vertebrar su acción a la manera demandada por la administración estatal es evidente en la temprana institucionalización de la Asociación de Pastores Trashumantes Samis de Guovdageaidnu (*GJS – KFL*), que se produjo en 1949 al amparo de la *NBR*.

La "Convención entre Noruega y Suecia relativa al derecho de acceso del lapón trashumante a los pastos del reno", que había sido firmada el 5 de febrero de 1919 empezó a ser revisada en 1949 (Villmo 1989: 93).

En el orden interno de [Noruega], Berg documenta la que probablemente fue una de las primeras medidas de <apoyo> del estado a la actividad del reno, y que tomó por objeto, entre otras cosas, la dotación de infraestructuras para regular la movilidad de las manadas, y la centralización de los puestos de distribución mercantil de la carne:

En 1950 el estado [empezó a conceder] apoyo económico para la construcción de vallados y para la edificación de mataderos (Berg 1999:61).

1947

1949

1950

Entretanto, los pastores <del norte> seguían mostrándose esquivos a la estructura administrativa de la actividad del reno que empezara a planificar el estado en 1883 con la división territorial en distritos. Los distritos estaban ya trazados, desde luego, y las consecuencias legales derivadas de ese trazado habían quedado bien explicitadas por escrito; pero, al menos en lo que concierne a las observaciones realizadas por Robert Paine entre los de [Guovda-geaidnu], no parece que esos pastores estuvieran poniendo demasiado empeño en el reconocimiento de ese ordenamiento como un instrumento útil en su práctica efectiva. En *Herds of the Tundra*, Paine escribió:

En los años sesenta, era poco probable que se eligiera [al presidente del distrito de pastos] en razón [...] de su reputación como pastor, o de su prominencia entre sus pares. Más probable era que se lo eligiera debido a su competencia en el idioma Noruego y (tan importante como lo anterior) por su 'discreción' en el trato con la Administración. Por tanto, el sistema administrativo era externalizado por los pastores todo lo posible (Paine 1994:158).

1960

Paine también aludió brevemente a esa "discreción" años después en su artículo "*Saami reindeer pastoralism: Quo vadis?*":

Es revelador que los individuos elegidos por los grupos de pastores para representarles en los encuentros ocasionales con el alguacil (*Lappefogde*) no eran necesariamente los tenidos en alta estima entre ellos, sino aquéllos de quienes se pensaba que se encontrarían más cómodos en tales ocasiones oficiales y con el alguacil —y quienes no contasen demasiadas cosas (o incluso no tuvieran demasiadas cosas que contar)! De pastor a pastor, sin embargo, lo más valorado era el conocimiento del oficio adquirido por experiencia (Paine 2004:26)<sup>216</sup>.

Esa posición de los pastores <del norte> ante los instrumentos jurídicos y administrativos del estado fue cambiando con el tiempo. Desde 1950, los agentes estatales habían ido reforzando sus políticas económicas de <apoyo>,

---

<sup>216</sup> Después de la Segunda Guerra, las autoridades se tomarían casi quince años antes integrar a personas consideradas <samis> en la estructura de control estatal de la actividad sobre el terreno. En [Finnmark], el primer alguacil que "era él mismo sami" sería nombrado por la administración a finales de la década de los sesenta (Paine 2004:40).

materializadas por medio de subsidios a la actividad; es decir, habían ido intensificando el papel de la administración estatal del reno *en el interior* de los procesos económicos y ecológicos puestos en juego por sus practicantes. Y así, por tomar solamente el ejemplo del reconocimiento de la división estatal en distritos, si "en los años sesenta los distritos eran realmente una formalidad, un requerimiento noruego", para los años noventa habían pasado a "ser vistos, por los pastores, como un conducto indispensable para acceder a los beneficios otorgados por el estado" (Paine 1994: 177).

Durante los años cincuenta empezó a ser notorio el impulso de crítica pública y reforma de la Ley de 1933. En 1960, el ministerio nombró un Comité para la Ley de Reno (*Reindriftslovkomiteen*), con el mandato de "emprender un examen general del ordenamiento legal del reno, y de redactar una propuesta para una nueva ley" (NOU 2001:35:39). Este Comité, en el que la asociación de [Guovdageaidnu] (*GJS*) consiguió colocar a un representante, concluyó en 1966 su propuesta para la revisión de la ley de 1933 (Berg 1999:58).

En 1963 el estado comenzó a conceder apoyo económico a la compra de renos vivos (Berg 1999:61). La actividad del reno llevaba décadas derivando hacia su conversión en una industria especializada en la producción cárnica que, sin embargo, debía mantenerse sujeta al control reproductivo de las manadas. Para entonces, el triunfo del enfoque defendido por Daniel Mortenson frente a Elsa Laula Renberg en la Primera Reunión Nacional Sami de 1917 —la primacía de la producción de carne— era ya irreversible. En 1964 el estado empezó a apoyar económicamente el transporte motorizado de los animales (*Ibid.*), una medida que concurriría con la centralización de los puestos de distribución en mataderos.

En la reunión nacional de la *NBR* de 1967 se discutió la propuesta para una nueva ley del reno, que había sido redactada por el *Reindriftslovkomiteen* en 1966. En la fase de consultas de ese texto, la asociación nacional encontró un problema de principio —además de algunos otros— que le llevó a formar a su vez una comisión para elaborar un texto alternativo al de los parágrafos primero y segundo de la propuesta, con la siguiente advertencia:

1963

1964

1967

La reunión nacional no está de acuerdo con las propuestas § 1 y § 2 del *Reindrifstlovkomiteen*, donde se dice que el derecho a practicar la actividad del reno en los distritos del pastos samis actuales ya no estará reservado a los samis como derecho especial (Berg 1999:58).

Es preciso indicar que la tematización de unos "pastos samis", es decir, la denominación de una territorialización étnicamente cualificada nunca había existido en el ordenamiento legal del reno en [Noruega], y aún tardaría cuarenta años en llegar a existir, hasta la promulgación de la Ley de 2007 con la figura *área sami de pastos para el reno* (*samiske reinbeiteområdet*). El comité nombrado por la asociación nacional se reunió en [Bardufoss] en marzo de 1968, alcanzando la siguiente formulación:

1968

Los samis como grupo son quienes han detentado y detentan el derecho a practicar la actividad del reno (citado en Berg, *Ibid.*).

Esa demanda de un reconocimiento específicamente étnico de la actividad ante las autoridades del estado fue en cierto modo compensada por el impulso decidido del estado a las políticas de apoyo económico. 1968 fue un año catastrófico para el reno en [Finnmark] y [Troms]. Esta circunstancia fue aprovechada por el estado para hacerse bien presente como instrumento de sostenibilidad de la actividad, iniciando una serie de medidas que —con el tiempo— se objetivarían en la institucionalización del Convenio para la Actividad del Reno (*Reindrifstavtale*); quizás el recurso administrativo más decisivo e influyente en la regulación oficial de la actividad durante las últimas dos décadas. En 1968, el estado concedió una ayuda de 6,5 millones de coronas (unos 705,000 euros) a la actividad,

de los cuales —a propuesta de la *NBR*— 3,5 fueron ayudas directas a los damnificados, y 3 millones fueron puestos en un fondo para facilitar las futuras jubilaciones voluntarias de los samis del reno en activo que hubieran cumplido los 65 años (*Ibid.*: 61-62).

También en ese año, el Banco Estatal Agrícola (*Statens Landbruksbank*) comenzó a conceder crédito asociado a la actividad (*Ibid.*: 61).

De ese modo, la relación entre las autoridades estatales y los practicantes de la actividad del reno fue reconfigurándose, y el estado pasó de ser un neto agente de control político basado en la fuerza de la ley a ser —además y de forma

más visible — una agente económico fundamental en la actividad, en el doble aspecto de la cobertura redistributiva ante los riesgos y la concesión de crédito. La demanda de un específico reconocimiento étnico, superficialmente interpretable en términos de una autodeterminación meramente política, se veía abocada a encontrar articulación con un estado crecientemente útil, y crecientemente creador de dependencia práctica, que iba situándose como agente en toda regla del entorno económico y ecológico de la actividad.

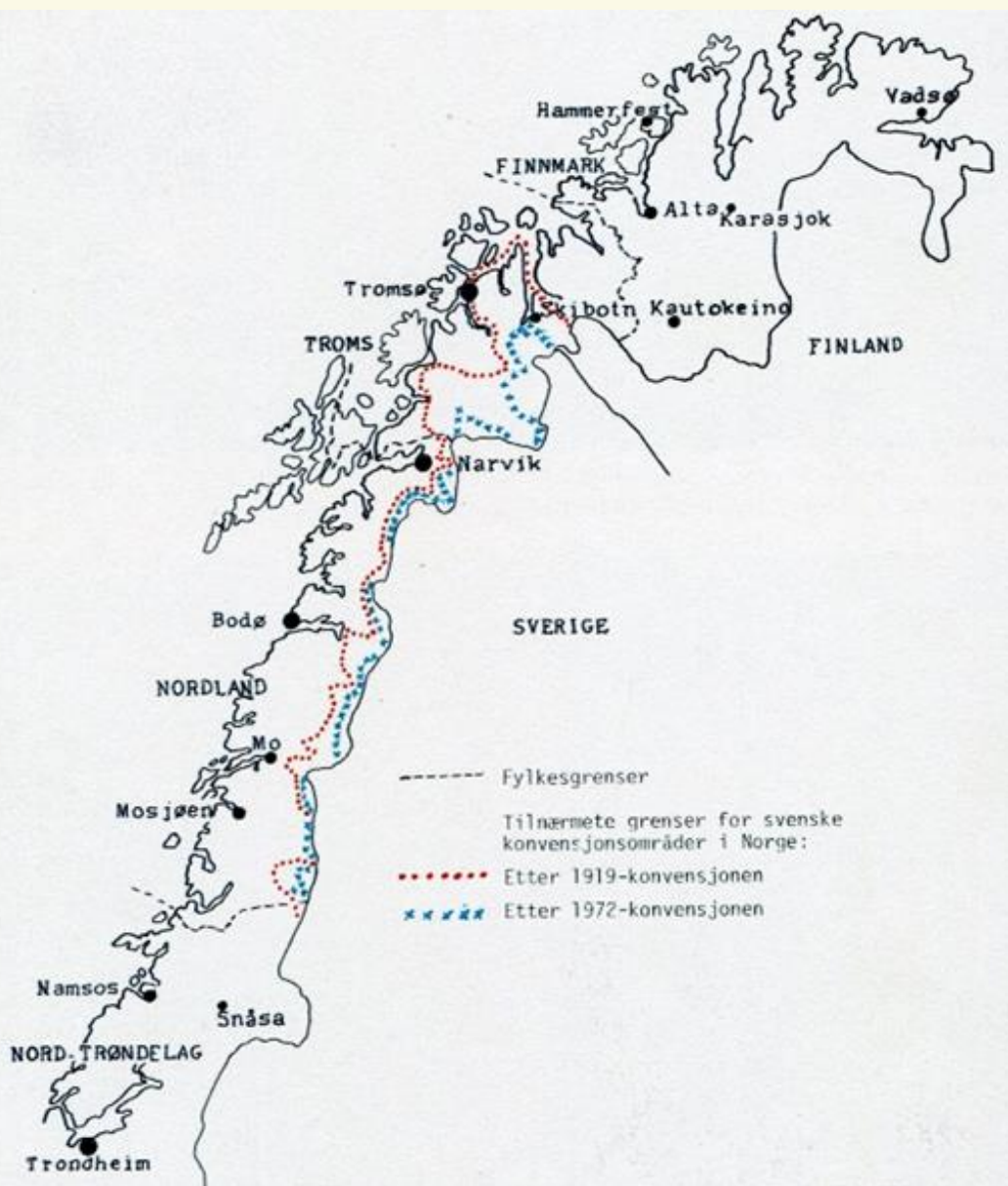
El 9 de febrero de 1972 se firmó una nueva convención internacional de pastos como resultado de la revisión de la de 1919, iniciada en 1949 (Villmo 1989:93). Lloyd Villmo muestra los principales puntos de debate discutidos para la propuesta de 1972: las áreas de pasto, los tiempos anuales de pasto y el número de renos que habrían de tener acceso a los pastos del otro país (Ibid.: 97). En la actividad del reno, las áreas de ocupación y sus agentes deben responder al ciclo de movilidad del animal, por lo que básicamente estas convenciones internacionales afrontaron el problema de regular el acceso de los pastores <noruegos> a los pastos invernales en territorio de [Suecia] y el acceso de los pastores <suecos> a los pastos estivales en territorio de [Noruega]; un acceso, éste último que, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, había empezado a cobrar una notable complejidad (Ibid.: 93). Durante el tiempo de vigencia de la convención de 1919, se había venido produciendo una transformación fundamental en las pautas del pastoreo de los pastores <suecos>, concurrente con procesos de marcada intensificación y concentración de las manadas. Al principio del período —indica Villmo— todavía era una realidad la vieja familia del reno trabajando con una vigilancia intensiva del animal en pequeñas *siiddat*. Poco a poco fue imponiéndose una forma de pastoreo en grandes grupos durante el verano, con vigilancia de la guardia de fronteras (Ibid.: 98).

La discusión iniciada en 1949 recibió un impulso decisivo en 1963, cuando los ministros de exteriores de [Suecia] y [Noruega] formaron una comisión internacional para "investigar y centrar una base para todo el complejo de problemas prácticos que producía el aprovechamiento bilateral de pastos" (Ibid.:100). Esa comisión trabajó de forma continuada entre mayo de 1964 y febrero de 1967 bajo un mandato internacional que incluía entre sus conceptos fundamentales la *racionalización* (Ibid.), el mismo que inspiraría el enfoque jurídico que el estado

1972

de [Noruega] daría a la Ley del reno de 1978 (Paine 1994:158ss.). Caben pocas dudas sobre la primacía del cálculo técnico de la capacidad de sustentación de los pastos en ese concepto de *racionalización*:

[La comisión] puso un énfasis muy especial en cartografiar los recursos de pastos en la zona bajo su mandato. Para el cálculo de la capacidad de los pastos, los expertos de la comisión establecieron un sistema construido sobre los siguientes principios: 1. El registro de la composición botánica de la vegetación en toda el área bajo el mandato. 2. El muestreo y el análisis para la determinación de la capacidad energética de diversos grupos principales de la población de plantas. 3. El cálculo de la capacidad de los pastos con base en los puntos 1. y 2. Este procedimiento era nuevo en el norte y tendría una enorme incidencia en lo sucesivo. [...] Se invirtió también mucho trabajo en los análisis de la actividad del reno como empresa y de sus aspectos económicos, y en la evaluación de diversas medidas de racionalización (Villmo 1989:101).



En su texto, Villmo ofrece este mapa en el que se compara la línea de acceso de pastos a [Noruega] permitida por la Convención de 1919 (línea de puntos rojos) con la línea de acceso establecida en 1972 (línea de puntos azules) (Villmo 1989:96). Reproducción de la imagen original.



Como consecuencia de esos análisis, la comisión concluyó que la necesidad de uso de pastos de verano de los pastores <suecos> en tierras de [Noruega] había descendido al haber aumentado la capacidad de sustentación de los pastos invernales en [Suecia] (*Ibid.*). En el clima de tal conclusión, que venía a satisfacer las aspiraciones de las autoridades de [Noruega] en relación con la modificación de la anterior Convención de 1919, se emprendió el levantamiento de vallas "muy cerca de la frontera" interestatal para controlar el acceso de los renos del lado de [Suecia] a los pastos en territorio de [Noruega] (*Ibid.*: 104).

Desde 1751 —año en el que se promulgó el *Codicilo Lapón*— la inserción de las lógicas estatales y sus prácticas jurídicas en la actividad del reno, y su articulación con dicha actividad, ha sido crecientemente relevante también en el ajuste de las movi­lidades de los practicantes a la territorialización establecida por las fronteras entre los estados.

Punto de  
retorno a  
Immersed in  
the Flow...  
134

### ***Hacia la Ley del Reno de 1978***

En su libro conmemorativo de los 50 años de existencia de la Asociación de Pastores Trashumantes Samis de Guovdageaidnu, el historiador Bård A. Berg documenta la impaciencia de los miembros de la asociación en relación con la puesta en marcha de los trabajos para la para la propuesta de una nueva ley que vendría a sustituir a la de 1933. Cita al respecto la siguiente resolución, que fue registrada en el acta de la Reunión Anual de la Asociación, en 1973:

1973

[La Asociación] solicita una nueva ley del reno. En diversas ocasiones sus­tanciadas en cuestiones elevadas al Parlamento de Noruega, la Asociación de Pastores Trashumantes Samis ha llegado a entender que la ley debe ser presentada lo antes posible. Por otra parte, hay poco indicios que señalen que el asunto esté siendo tratado. La Asociación de Pastores Trashumantes Samis exige que la propuesta de ley sea presentada antes del término de este año 1973, y que la propuesta sea presentada ante la Asociación antes de su tramitación en firme en la Parlamento de Noruega (Citado en Berg 1999:59).

En la primera mitad de la década de los 70, el estado continuó desarrollando su política de ayudas a la actividad. En 1974, el sector recibió una asignación bajo un régimen de subvenciones que ya venía siendo aplicado a los agricultores y ganaderos según el Convenio Agrícola existente (*Ibid.*: 62).

1974

En 1975 fue presentada finalmente una propuesta para una nueva ley, elaborada por una comisión nombrada al efecto. Berg recoge algunos de los comentarios a la propuesta realizados por la Asociación de Pastores Trashumantes Samis de Guovdageaidnu tras un "minucioso examen" en la reunión de su Junta Directiva del mismo año (*Ibid.*: 60).

1975

En el punto 1 de esos comentarios, la Junta Directiva urgía a "reforzar" el papel de la Oficina para el Reno, como entidad incluida en el Ministerio de Agricultura. Este aspecto tiene un interés especial, porque hay que recordar que de ese Ministerio y del Pacto Agrícola estaban fluyendo los apoyos económicos a la actividad desde hacía ya varios años; y porque una de las críticas globales que se han planteado con frecuencia al marco legislativo del reno en [Noruega] ha consistido en interpretar ese marco, diseñado para la agricultura y la ganadería estanca, como un poderoso dispositivo de <norueguización> de la actividad.

La actividad del reno, organizada como forma social relativamente autónoma e interpretada desde el punto de vista étnico, es uno de los emblemas fundamentales de la <samicidad> (<sámevuohhta>). Pero, ya en 1975, se había instalado —en el núcleo mismo de sus posibilidades de continuidad como actividad viable y étnicamente diferenciada— toda la fuerza de una acción estatal que contribuía a la paliación económica de sus riesgos y a la indiferenciación étnica de sus propiedades organizativas. Esa paradoja nuclear se encuentra, a su vez, en el corazón mismo del plexo general de relaciones entre los pastores trashumantes de zonas como [Guovdageaidnu] —los comúnmente tenidos por <más samis> de entre <todos los samis>— y el espacio de institucionalización etnista que se estaba consolidando también durante esos años, y que culminaría con la apertura del Parlamento Sami de [Noruega] en 1989. Durante mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu] entre 2001 y 2004 era notoria —como hoy— la desconfianza que despertaba entre los pastores la posibilidad de que la gestión estatal

del reno se transfiriera al Parlamento Sami. En realidad, como estamos viendo aquí, la profundidad histórica de la articulación entre el reno y las políticas de estado, con sus ambivalencias entre el reconocimiento y el control de la actividad, entre la dotación de recursos y la creación de dependencias, hace inteligible esa compleja emergencia de un entidad vincular que podríamos considerar ejemplo paradójico de la más <auténtica samicidad auténticamente norueguizada>.

Con este último enunciado no me refiero a una tópica mezcla o hibridación de las que abundan en el discurso multicuturalista: no es que formas culturales pre-existentes hayan venido a mezclarse o hibridarse. Más bien, una lógica práctica (Bourdieu 1991) regida por la búsqueda de la continuidad de la actividad del reno en condiciones de dominación legal (Weber 1984:1709ss.) en deriva hacia una dominación consensual (Offe 1992), ha ido generando lentamente la transformación agencial de esa actividad. O, expresado en términos menos pasivos, las personas, los grupos y las redes que componen esa agencia compleja, han ido autogenerándose (Ramírez Goicoechea 2005) —traduciéndose a sí mismos— como agentes renovados. Una dicotomización categorial de tipo <los samis> / <los noruegos> incapacita para llegar siquiera a describir las formas de acción de esos agentes.

Junto con esa petición de reforzar la administración del reno por parte del Ministerio de Agricultura, la Junta Directiva de la Asociación pedía una transformación de las existentes figuras de control estatal que habían sido instauradas en los anteriores ordenamientos, con una ampliación de los márgenes competenciales de los propios pastores sobre su actividad. El punto 2 del documento recogía lo siguiente:

Como punto de partida y cuestión de principio, la actividad del reno debe tomar a su cargo una serie de funciones, una vez establecidas las Juntas Directivas de los Distritos, y debe funcionar como consejera de las Juntas de Zona. El concepto de alguacil (*lappefogd*) debe sustituirse por el de agrónomo de la actividad del reno (*reindriftsagronom*) (Berg 1999:60).

La primera aspiración expresada en ese pasaje no se recogió de forma clara en la primera versión de la Ley de 1978, pero quedó finalmente introducida en

su modificación de 23 de febrero de 1996 (§ 2). La segunda aspiración se recogió ya en 1978 (§ 19).

Al considerar conjuntamente esos puntos 1 y 2, se ve que la Junta Directiva de la Asociación de [Guovdageaidnu] estaba moviéndose, de un solo golpe, en diversos sentidos. Por una parte, buscaba mantener la afluencia de capital dinerario desde el Ministerio de Agricultura. Ello reforzaría la dependencia económica del estado, pero aseguraría la continuidad de una actividad con crecientes necesidades de capitalización dineraria (cf. Paine 1994, 2004<sup>217</sup>). Por otra parte, buscaba incidir en una restricción de los controles políticos que afectaban a la organización social de la actividad. Ese representante policial del estado, el alguacil, heredero de los ordenamientos anteriores marcadamente coloniales, debía desaparecer para dar lugar a una figura técnica, el agrónomo, mucho más acorde con la inspiración tecnoburocrática de la ley que vendría en 1978. El punto 3 del documento de la Junta Directiva iba más allá en la misma dirección, al solicitar que no tuviera efecto la institucionalización de una Junta Directiva con competencias en todo el territorio nacional, y que así quedase sin instituir el cargo de Jefe de la Actividad del Reno (Ibid.). Sin duda, esa petición iba demasiado lejos, al sugerir una renuncia del estado a sus funciones de normalización y centralización. Esa Junta Directiva de alcance nacional ya existía en el la Ley de 1933 (por ejemplo, §3), continuó existiendo en la de 1978 (§6), y sigue ahí hoy en día, tras la promulgación de la Ley de 2007 (§6).

### ***El Convenio para la Actividad del Reno (Reindrifstavtale)***

En palabras de Bård A. Berg, la firma del primer *Convenio para la Actividad del Reno*, que entró en vigor el 1 de enero de 1977, supuso "el inicio de una nueva era en la actividad del reno sami en Noruega" (Berg 1999:62). En la práctica, este *Convenio* vendría a institucionalizar, y con ello a rutinizar la línea de cobertura económica estatal de

1977

<sup>217</sup> Véase, por ejemplo, la descripción de las necesidades de mecanización, en la que los pastores invertían las dos terceras de sus gastos cuando Paine desarrolló su trabajo de campo (Paine 1994:145). De un modo general, Robert Paine ofrece una discusión sobre los matizados usos de la noción de *capital* en su aplicación a la actividad del reno (Paine 2004).

la actividad iniciada años atrás, según el modelo de otras actividades industriales y agrícolas. El *Convenio* es, quizás, el instrumento administrativo más relevante para la plena inclusión de la actividad del reno en las políticas de estado. El *Convenio* se materializa formalmente con la firma del responsable del Ministerio de Agricultura y del presidente de la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega (*NBR*) tras una negociación anual entre las comisiones negociadoras de ambas partes. En consecuencia, este instrumento es una expresión manifiesta de reconocimiento estatal de los intereses de los pastores, tal como éstos pueden alcanzar formalización en el marco legal y político del estado. La participación efectiva de los pastores en la gestión formalizada de la actividad —una vieja limitación de las políticas públicas desde los tiempos de Kjerschow— comenzó a cobrar cuerpo en el *Convenio* del modo más explícito.

Aunque empezó firmándose con una validez bienal, el Convenio se negocia hoy anualmente, y cada nueva versión se enmarca en un documento que sienta las líneas generales con el título *Convenio Marco para la Actividad del Reno (Hovedavtale for Reindriften)*.

Recojo aquí el Convenio Marco vigente, firmado en 1993, y que vino a reemplazar al de 1976

MINISTERIO DE AGRICULTURA Y ALIMENTACIÓN  
**Convenio Marco para la Actividad del Reno**  
*(Hovedavtale for reindriften)*

El texto original en Noruego puede consultarse en

[https://www.regjeringen.no/no/dokument/dep/lmd/lover\\_regler/retningslinjer/2006-2001/hovedavtale-for-reindriften/id613212/](https://www.regjeringen.no/no/dokument/dep/lmd/lover_regler/retningslinjer/2006-2001/hovedavtale-for-reindriften/id613212/)

Firmado entre el Estado, con su Ministerio de Agricultura y Alimentación, y la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega, el 26 de febrero de 1993.

**§ 1.** Las partes de este Convenio son, por un lado, el estado, con su Ministerio de Agricultura y Alimentación, y, por otro lado, la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega<sup>218</sup>. La Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega consultará a otras organizaciones productivas relevantes antes de emprender las negociaciones mencionadas en § 2.

---

<sup>218</sup> Designada en el documento en Noruego y en Sami: *Norske Reindriftssamers Landsforbund (Norgga Boazosápemlaččaid Riikasearvi)*.

**§ 2.** Las partes emprenderán negociaciones sobre un Convenio para la Actividad del Reno en curso, con el objetivo de fomentar el desarrollo de la actividad del reno en correspondencia con las metas políticas y las líneas directrices que en cada momento sean adoptadas para la política de la actividad. Las medidas consistirán en instrumentos económicos. Igualmente, las partes podrán solicitar negociaciones sobre cuestiones profesionales, sociales, de carácter organizativo, y otras cuestiones relevantes para un desarrollo de la actividad que se oriente al cumplimiento de las metas fijadas para la política de la actividad del reno.

**§ 3.** Ninguna de las decisiones que conlleven obligaciones económicas por parte del estado será válida antes de alcanzar la necesaria decisión del Parlamento [de Noruega].

**§ 4.** Se dará al Parlamento Sami oportunidad de expresarse sobre el Convenio para la Actividad del Reno antes de su tramitación en el Parlamento [de Noruega].

**§ 5.** Para emprender las negociaciones mencionadas en § 2, cada una de las partes designará una comisión negociadora formada por 3 miembros. El presidente de la comisión negociadora del Ministerio de Agricultura y Alimentación, o su suplente, presidirá las negociaciones. Las comisiones negociadoras podrán solicitar la comparecencia de consejeros.

**§ 6.** El período de vigencia del Convenio para la Actividad del Reno será de un año. El período de vigencia del Convenio para la Actividad del Reno comenzará el 1 de julio. Las negociaciones para el Convenio se iniciarán, a lo más tardar, el 1 de enero del mismo año, y quedarán resueltas para el 1 de marzo.

**§ 7.** Las negociaciones tomarán como punto de partida una descripción conjunta de la situación económica de la actividad. Para dirigir esta descripción se nombrará una Comisión Económica para la actividad del reno. Cada parte nombrará 2 miembros [para esa Comisión]. El Ministerio de Agricultura y Alimentación, de común acuerdo con la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega, nombrará, adicionalmente, un presidente. La Administración del Reno será la secretaria de la Comisión.

**§ 8.** Las negociaciones se producirán a puerta cerrada. Mientras duren las negociaciones no se dará información, hasta que las partes hayan llegado a un acuerdo.

**§ 9.** En caso de ruptura de las negociaciones, el estado, con el Ministerio de Agricultura y Alimentación, y por cuenta propia, presentará ante el Parlamento [de Noruega] su propuesta sobre las medidas y las directrices económicas que serán válidas para el próximo período de Convenio.

**§ 10.** El Convenio Marco puede ser rescindido por ambas partes hasta el 31 de diciembre, con vigor desde el 1 de julio del siguiente año. El Convenio [Marco] no entrará en rescisión, de todos modos, antes de haberse cumplido el plazo de validez de los pactos que deberían haberse firmado en relación con él.

**§ 11.** Este Convenio Marco entrará en vigor directamente tras su aceptación por las partes, y reemplazará al Convenio Marco anterior de 28 de abril de 1976 con sus modificaciones sucesivas.

Berg se hace eco del entusiasmo con el que la *NBR* acogió la primera firma del Convenio, citando este pasaje de un comunicado de prensa emitido por la Asociación el 5 de diciembre de 1976:

Al conceder a la *NRL* [*NBR*] derecho de negociación, y a la actividad [del reno] una función de negociación autónoma, el estado ha reconocido el valor de la actividad en lo que se refiere a la explotación de recursos y a la producción alimentaria. Simultáneamente, el estado ha reconocido el

significado de la actividad para la lengua y la cultura samis, al conceder a una actividad apenas significativa [en términos económicos] una función de negociación autónoma.

El contenido del Convenio Marco expresa llanamente que el estado ha reconocido a los practicantes de la actividad la posibilidad de ejercer, a través de su organización, una influencia decisiva en su propia situación económica. El escenario que hasta hoy ha sido regulado unilateralmente por las autoridades del estado, acogerá ahora la participación de los representantes de la actividad en la toma de decisiones, a través de las negociaciones entre las partes (Citado en Berg 1999:62).

Ese entusiasmo estaba justificado. Como indica Berg, el *Convenio Marco* de 1976 consolidaba un largo proceso de negociación entre el estado y los representantes de la Asociación (*Ibid.*: 61), que, en un entorno decisivamente intervenido ya desde hacía siglos por las lógicas jurídicas, políticas y administrativas del estado, veían en la normalización de su relación con él a través del *Convenio*, un recurso agencial indiscutible.

La interpretación *política* y, en un plano más específico, *etnopolítica* de tal participación efectiva es, desde luego, un asunto diferente. El *Convenio* es un instrumento de carácter técnico y profesional, orientado de forma plena a la negociación de intereses sectoriales de carácter laboral y a la ejecución de las políticas de control de la actividad del reno a cambio de contraprestaciones económicas. Implica, por tanto, simultáneamente y de forma indisociable, participación de los pastores en la mesa de negociación y control de su actividad bajo las premisas de gestión diseñadas por el estado y sus cuerpos de <expertos>. Debido a esa doble naturaleza, no puede haber en ningún caso una única lectura política acerca de su contribución a la autonomía o autodeterminación del espacio del reno. No puede haberla, porque el *Convenio* institucionaliza una vinculación cooperativa que sólo puede ser recíproca hasta donde lo permite la forma de dominación legal, y por tanto estatal, que establece su marco y sus limitaciones concretas. Es decir, como cualquier otro instrumento administrativo de este tipo en un estado nacional, el *Convenio* es una expresión de reciprocidad en un entorno asimétrico de dominación, en el que tanto las directrices políticas como la lógica de la gobernabilidad vienen a sesgar inevitablemente la efectiva influencia

relativa de cada una de las partes. La forma de participación que promueve se caracteriza por generar una apertura de posibilidades de realización de intereses de los pastores trashumantes que, como es esperable en cualquier negociación (y más aún en las que se producen en contextos asimétricos de vinculación), no siempre conduce a su satisfacción efectiva. El *Convenio* ha permitido a los pastores sentarse a la mesa, pero de ningún modo ha traído una satisfacción automática de sus intereses, ni —en un plano más profundo— ha ofrecido recetas para la definición moral y política de la validez de esos intereses (cf. Habermas 1998).

Bård A. Berg opinó que

El Convenio para la Actividad del Reno debe contemplarse como una expresión de la creciente voluntad de las autoridades de apoyar la cultura sami y las actividades económicas samis (Berg 1999:61).

Sin embargo, Robert Paine vio en él "el principal instrumento para la racionalización del pastoralismo sami" (Paine 1994:142), en un entorno de interpretación —el de *Herds of the Tundra*— en el que la palabra *racionalización* está saturada de negatividad moral. Paine continúa:

Tras el Convenio se encuentra el baluarte legal de la Ley del Reno de 1978, cuyo primer párrafo dicta: "El objeto de esta ley es establecer las condiciones de derecho para *la explotación socialmente beneficiosa de los recursos de pastos para el reno*, de manera que se dé seguridad a las circunstancias económicas y sociales, que se aseguren los derechos para aquellos que tienen la actividad del reno como profesión, y que *se preserve la actividad del reno como un factor importante en la cultura Sami*"<sup>219</sup> (*Ibid.*).

Pero —se pregunta el autor— "si el estado es quien define 'la explotación socialmente beneficiosa' [...], ¿qué es lo que vale la intención de preservar la actividad del reno como un factor importante en la cultura Sami?" (*Ibid.*).

---

<sup>219</sup> Cursivas de Paine. La traducción que ofrece Robert Paine de este pasaje de la Ley de 1978 es algo diferente en la forma de la que yo ofrezco, y que he puesto aquí en congruencia con mi traducción completa del texto legal en la pieza correspondiente de esta monografía. El contenido de ambas traducciones es muy similar.



Esa <cultura sami> que Berg contempla "apoyada" por las autoridades, es, según Paine ignorada por esas mismas autoridades. La estructura de este campo deliberativo, que toma a la <cultura sami> como objeto de debate, adopta así la forma antinómica de la habitual comprensión moral ínsita en el razonamiento sobre las relaciones *interculturales* o *interétnicas*. El supuesto de una <cultura sami> que ha de operar como referencia de contraste, y, por tanto, como un ente autenticado por oposición categorial a una <cultura estatal>, o a una <cultura noruega>, queda, sin embargo, implícito y en el aire; dejando tras de sí una estela de dudas acerca de la condición igualmente <sami> (o <noruega>) de las motivaciones y competencias de las personas para entrar en ese juego de "racionalización", y de los discursos de acción generados en el juego. En mi opinión (moral), estoy obligado a precisar las condiciones de producción de ese juego del modo más analítico posible con un supuesto alternativo: la cultura, de cualquier clase que sea y con cualquier identificador étnico que le atribuyan sus agentes —pero no yo, como etnógrafo—, es un *propiedad de la acción social* que, por lo tanto, sólo podemos contemplar como emergencia de esa acción, de ese conjunto de prácticas situadas en que consiste el juego (Díaz de Rada 2010). La cultura emerge ante el analista cuando éste precisa la forma convencional que adquiere la acción social, de manera que esa acción es la única referencia de contraste para *mi* discurso analítico (y moral).

Es indudable que el *Convenio para la Actividad del Reno* es un recurso fundamental de la acción legitimatoria de las autoridades estatales en su función de dominación. Pero también es indudable que los convenios constituyen para los pastores trashumantes, en la práctica, los únicos escenarios concretos de maniobra para compensar el déficit deliberativo que, necesariamente, incorpora la ley redactada por las autoridades, y sancionada por un Parlamento estatal en el que esos pastores no están presentes ni representados. En condiciones de dominación legal, los agentes concretos buscan activamente y aceptan esos escenarios de maniobra, como lo muestra la más reciente institucionalización del *Convenio para el Duodji*, porque —como los escenarios de la nego-

**El Convenio Marco para el Duodji**, la actividad de producción de artesanías en [Sápmi], fue firmado el 29 de marzo de 2005 con una evidente inspiración, por punto punto, en el *Convenio para la Actividad del Reno*. El primer *Convenio* anual para el *Duodji* entró en vigor el 1 de enero de 2006, y había sido firmado el 11 de noviembre de 2005 por la autoridad del Parlamento Sami de Noruega, como agencia del estado, y los presidentes de las dos asociaciones de artesanos (*duojárat*) reconocidas formalmente en la negociación: *Sámiid Duodji* (Duodji de los Samis) y *Duojáriid Ealáhussearvi* (Asociación de la Actividad de los Artesanos).

ciación promovidos con el entorno sindical— son *sus* escenarios específicos de acción social, y los espacios en los que, al menos, encontrarán una oportunidad para conformar a través de esa acción una parte de la realidad de su mundo social.

Bård A. Berg ha documentado el contenido del primer *Convenio para la Actividad del Reno* de 1977, que fue firmado con dos años de vigencia, y con una asignación de 10.265.000 de coronas<sup>220</sup> (Berg 1999:62).

El Convenio incluía 11 partidas:

(1) gestión de precios de la carne y las pieles, (2) subvenciones al transporte, (3) fondo de desarrollo (entre otras, subvenciones para el sacrificio de terneros), (4) subvenciones a las organizaciones, (5) subvenciones al diseño empresarial, (6) subvenciones a la inversión, (7) ordenamiento de períodos vacacionales, sustituciones de mano de obra, y coberturas por enfermedad, (8) régimen de importación, (9) medidas de regulación del mercado, (10) fondo para catástrofes y pérdidas, y (11) cuota reducida de los miembros en el seguro nacional obligatorio (*Ibid.*).

Durante los años setenta del siglo pasado, el espacio de relaciones entre los practicantes de la actividad del reno y las autoridades del estado se fue configurando de un modo bien notorio como un espacio de controversia. Así, fue intensificándose una tensión fundamental entre el reconocimiento de la actividad y la dotación de recursos económicos (especialmente dinerarios) por parte de las autoridades, y la dependencia generada por esos mismos recursos en un contexto de debate sobre la fijación de fines políticos instrumentados jurídicamente. El entusiasmo mostrado por la asociación de pastores trashumantes *NBR* ante el establecimiento del *Convenio* corrió paralelo a la creciente insatisfacción de sus agentes en el proceso de negociación de los contenidos de la Ley del Reno que se promulgaría en 1978, especialmente en sus dimensiones más específicamente étnicas y políticas, aunque no solamente. Bård A. Berg documenta esa situación, al recoger la siguiente declaración de exigencias que la *NBR* hizo pública como parte de su informe anual de 1976-1977, ante la propuesta de la ley que estaba a punto de hacerse efectiva:

---

<sup>220</sup> 1.111.796 euros, aproximadamente.

1) O bien la ley debe reconocer expresamente a los samis de la actividad del reno el fundamento de derecho independiente construido sobre el uso continuado desde la antigüedad, o bien, al menos, debe expresar con claridad que ese fundamento de derecho no será eliminado. 2) La ley debe proporcionar a los samis del reno una clara protección en cuanto a expropiación e indemnización ante las intervenciones perjudiciales en las áreas de la actividad. 3) La ley debe implantar la protección planificada de las áreas de la actividad frente a usos perjudiciales arbitrarios, que hoy amenazan el futuro de la actividad. 4) La ley debe conllevar un proceso de democratización en la forma de órganos de gobierno que contengan una mayoría de practicantes de la actividad (*Ibid.*: 61).

Puntos de retorno a: El ethnos en las formas... 579 / Los compromisos de la *Verddevuohhta*... 836 / School Bureaucracy... 1090

### ***La Ley del Reno de 1978 y [Guovdageaidnu]***

El texto legal de 1978 no atendió a esas demandas (*Ibid.*). Algunas de ellas fueron recogidas parcialmente en los años posteriores<sup>221</sup>. Las exigencias en cuanto a protección territorial constituyeron, sin duda, una base crítica para ulteriores desarrollos jurídicos, especialmente la Ley de Finnmark de 2005. Pero, en su primera versión, la Ley de 1978 entraría en escena en ese clima de insatisfacción y de tensiones. Robert Paine recoge el siguiente pasaje de una rueda de prensa conjunta ofrecida por la Asociación Nacional de los Samis de Noruega (*NSR*) y la Asociación Nacional de la Industria del Reno de Noruega (*NRL*) en mayo de 1978:

1978

Es decepcionante que el Parlamento, en 1978, haya ignorado los intereses fundamentales samis. Sin embargo, las asociaciones samis proseguirán en sus esfuerzos para conseguir que el Estado Noruego reconozca y honre las concepciones samis de la ley y la tradición (Paine 1994:170).

Las exigencias políticas y étnicas, en el nombre de los "samis de la actividad del reno" ("*reindriftsamene*"), y por tanto centradas en el marco laboral de los pastores trashumantes, no podían anticipar los efectos más profundos y duraderos que la aplicación de la Ley produciría sobre las sociedades del interior de [Finnmark]. En [Guovdageaidnu] escuché reiteradamente la opinión de

<sup>221</sup>Compárese, por ejemplo, el § 1 de la Ley de 1978 en sus versiones de 1984 y de 2003.

que la entrada en vigor de la Ley había instaurado <la división de los samis> en la vida ordinaria. El argumento para esta opinión se concentra en el parágrafo 3 de la Ley<sup>222</sup>, que contiene el siguiente enunciado:

Quienes, a la entrada en vigor de esta Ley, no tienen la actividad del reno como profesión fundamental en un distrito de pastos, en correspondencia con la ley de 12 mayo de 1933 sobre la actividad del reno § 1, cf. § 11, no tendrán derecho a iniciar la actividad del reno por su propia cuenta, a menos que alguno de sus padres o abuelos haya tenido la actividad del reno como profesión fundamental.

Tal como me fue narrado —y el relato tiene en este caso naturaleza proverbial y emblemática— esa medida supuso un golpe decisivo al sistema consuetudinario de relaciones de reciprocidad de la *verddevuohta*<sup>805</sup>, al reconocer que sólo una parte de las personas de la población tendría derechos de marca y, por tanto, de propiedad, sobre los animales; y al excluir al resto de la población de los beneficios económicos derivados de ese reconocimiento estatal. El parágrafo 3 de la ley intensificaba así, sobre el papel, el reconocimiento especial del que los <samis trashumantes del reno> ("*johttisápmelaččat*") habían venido gozando desde 1751 por parte de las autoridades estatales. De un modo implícito, los <*johttisápmelaččat*> verían subrayada su posición de autenticidad y centralidad étnica en relación con los agentes del estado, y todos los demás, identificados normalmente —y genéricamente— como <*dálonat*><sup>810</sup>, verían acentuada su posición periférica en el universo de las identificaciones <samis>. Con ese parágrafo 3 se trazó una línea de segmentación social formada en torno al espacio del empleo en las sociedades del interior de [Finnmark].

Ese reiterado relato de <la división de los samis> en la vida ordinaria, me lleva a pensar que la Ley del Reno de 1978 ha sido el desarrollo jurídico con mayor incidencia en las sociedades del interior de [Finnmark] en las últimas décadas. Puede que no convenga exagerar su importancia. Probablemente sea más sensato entender esa ley como un elemento más en un plexo de transformaciones que, en el entorno laboral, venían produciéndose ya desde mucho tiempo atrás. Para cuando llegó la Ley del 78, se venía desplazando desde hacía

---

<sup>222</sup> Cf. también el § 4, segundo párrafo, y el § 18.  
947 973

décadas el eje de las dependencias de <los *dálonat*> desde el entorno de sus relaciones con los <*johttisápmelččat*> hacia el entorno de sus relaciones con las instituciones del empleo privado y público. Ciertamente, la ley no destruyó la *verdevuohta*, pero contribuyó de forma decisiva a poner en evidencia que los vínculos cotidianos entre <*samis*> ya no se fundamentaban específicamente en ella. El ethnos <*sámi*> recibía ese golpe en el corazón mismo del prototipo de la samicidad, precisamente en la década que alumbró el camino hacia una decidida estructuración etnopolítica de <todos los *samis*>.

La complejidad de la situación creada por la Ley de 1978 merece una mirada más atenta. Como suele suceder cuando la etnicidad entra en el hilo argumental, y por tanto cuando nuestro discurso empieza a caer presa de la lógica reificadora de los etnónimos ("*dálonat*", "*johttisápmelaččat*"), algunas de las complejidades empíricas empiezan a desvanecerse. En relación con la incidencia efectiva de ese parágrafo 3 podemos llegar a perder de vista que, incluso dando por válidas todas las indicaciones sobre las grandes transformaciones del empleo, "*dálonat*" no designaba en 1978 a una población unitariamente puesta en el exterior de la actividad del reno. Muchos de esos <*dálonat*> estaban ocupados en formas combinadas de empleo. Para ellos, la explotación de los productos derivados del reno, y las reciprocidades tejidas en torno a ellos, formaban parte de un amplio conjunto de actividades de aprovechamiento de la tundra. Precisamente ellos, y el plexo de relaciones sociales tejidas por ellos, sí fueron decisivamente afectados por el nuevo ordenamiento jurídico. Como señaló el jurista Jon Torvald Johnsen,

[...] el legislador dio prioridad a [...] quienes se dedicaban al reno como actividad fundamental antes que conceder seguridad a quienes se dedicaban al reno como actividad combinada [*kombinasjonsnæring*]. En parte, ello presionó a dedicarse de forma activa al reno para conservar la marca, y en parte ello limitó el acceso a la práctica de criar renos para otros [*sytingsrein*] (Johnsen 1997:51).  
822

En su investigación sobre el funcionamiento de la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de Finnmark, Johnsen relata cómo la "pérdida de la marca del reno" se convirtió en un tipo de caso jurídico importante durante el proceso

de aplicación gradual de la ley; un proceso orientado a facilitar la adaptación de quienes, dedicándose a actividades combinadas perderían ahora sus derechos (*Ibid.*). Johnsen ilustra su argumento con el siguiente ejemplo:

La clienta tenía renos bajo la tutela de un sami trashumante (*reindriftsame*) que no era su pariente. Recibió un comunicado de la Junta Directiva de la Actividad del Reno señalando que la marca de su propiedad sería eliminada, puesto que no estaba autorizada a la marca sin ser ella misma practicante de la actividad, o ser pariente de alguien al cuidado de renos. Ella tenía un medio hermano que se dedicaba al reno, pero no quería hacerse cargo de sus renos. La clienta había heredado la marca de su padre. El caso fue recurrido ante la Junta Directiva, que mantuvo su decisión. Fue enviado a un abogado (*Ibid.*).

Al llamar la atención sobre el espacio laboral de las actividades combinadas, Johnsen pone de relieve la existencia de un tejido de relaciones sociales empíricas entre los extremos de la categorización *dálonat—johttisápmelaččat*. A juzgar por el caso que presenta Johnsen a modo de ejemplo, ese tejido de relaciones estaba plenamente vigente cuando la ley del 78 entró en vigor. A mi juicio, la expresión <la división de los samis> resume la intervención estatal sobre ese tejido. Esa intervención fue ejercida a través de la codificación jurídica de una clasificación social que hasta entonces había venido operando de un modo mucho más flexible, como instrumento de orientación en el espacio de los conflictos cotidianos. Esa modalidad concreta de intervención quebró formalizadamente un espacio de vínculos que Johnsen denominó "comunidad económica entre los propietarios de renos y los residentes sedentarios (*fastboende*)" (*Ibid.*: 53).

En términos de política jurídica —escribe Johnsen— se suscita la cuestión de si las restricciones [en este caso, en el acceso a la marca] son provechosas, cuando se las contempla bajo la perspectiva de la actividad económica. En el pasado, los practicantes de actividades combinadas constituyeron una fuerza de trabajo de reserva a la que los trabajadores del reno podían recurrir en los períodos intensivos de trabajo de otoño y de la migración. Frecuentemente, los primeros pagaban de este modo a los propietarios de renos a cambio del cuidado que los segundos habían hecho de los "*sytings-*

*rein*". Esto generaba una comunidad de intereses necesaria, que se dificultó cuando la actividad del reno desapareció como actividad combinada (*Ibid.*).

Los efectos de esa clasificación formalizada de las personas se extendieron al territorio, como muestra Johnsen en el siguiente caso de la Oficina de Asistencia Jurídica —un caso que el jurista estima "impensable" en el contexto de la tradicional "comunidad de intereses" anterior a la promulgación de la ley (*Ibid.*).

El cliente fue multado con 2000 coronas, y obligado a pagar 1000 coronas<sup>223</sup> en concepto de indemnización por aplicación del § 34 en relación con una infracción respecto del § 20, primer párrafo, por infringir la [obligación de guarda](#). El reno<sup>224</sup> se encontraba dentro del distrito de pastos legal, pero <sup>975</sup>una semana de diciembre se adentró en una zona cubierta de nieve<sup>225</sup> que pertenecía a una cabaña de montaña, donde pastó. Los clientes impugnaron tanto la multa como la responsabilidad de indemnización (*Ibid.*).

Durante mi trabajo de campo, las referencias a un creciente clima de conflicto en torno a este tipo de situaciones aparecían a menudo, cuando se suscitaba algún comentario sobre la Ley. Pero hablar de conflicto no suele ser algo grato en [Guovdageaidnu], mucho menos delante de un etnógrafo, ante el que esos temas —salvo si son abordados de un modo concienzudo— sólo pueden cobrar la forma de un relato insustancial. Frecuentemente, las menciones de esos episodios —a veces recogidos de la prensa— daban lugar a reflexiones de mayor calado sobre las transformaciones históricas del espacio social y de sus agentes, que, en un orden más íntimo, son concurrentes con esa idea de la "comunidad" pronunciada por Johnsen. Esa "comunidad de intereses" del pasado, en la zona intermedia de los vínculos entre <unos> y <otros>, era tematizada como una especie de comunidad de práctica (Lave y Wenger 2011); y, en definitiva,

---

<sup>223</sup> 3000 coronas son unos 322 euros.

<sup>224</sup> En general, en el lenguaje jurídico debe interpretarse siempre este singular como un nombre colectivo.

<sup>225</sup> Este detalle es importante en la argumentación porque —como indica Johnsen— los daños que causa el reno sobre un terreno (por ejemplo de cultivo) cubierto con la nieve de diciembre son prácticamente insignificantes (*Ibid.*).

apuntaba hacia un conjunto de relaciones entre agentes *menos diferenciados* en sus competencias culturales. No es posible atribuir estas imágenes a un relato meramente nostálgico de una fantaseada comunidad perdida. Nostálgicas o no, las imágenes era bien concretas y susceptibles de contrastación empírica: "los *dálonat* de antes sabían trabajar con los renos; y en el verano era frecuente verlos pastorear y moverse con los renos" —me comentó un amigo; y, en otra ocasión, una profesora de la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) que se reconocía como "*dálon*" me relató cómo, de niña, "nosotros también íbamos con los renos". Cuando yo hablé con ella en 2002, uno de sus hermanos "era *johtti*", a pesar de haber sido criado como "*dálon*". En el pasado —me dijo— la frontera entre "*johtti*" y "*dálon*" no estaba tan marcada entre los grupos domésticos. Hoy tampoco lo está, porque de hecho la actividad del reno sería inviable sin una complementariedad funcional entre la práctica de ir con los animales (característicamente "*johtti*") y la práctica de gestionar papeles (característicamente "*dálon*", en la actual sociedad de servicios); pero, a diferencia de la complementariedad de los tiempos pasados, ésta suele quedar encapsulada en el seno de cada familia nuclear.

Este es el relato de esa complementariedad, y de los efectos de la Ley del 78, en palabras de Máhte, que en 2004 tenía sesenta años:

[...] debo decir también que aquí [en Máze] nosotros éramos *dálonat* [*dálluolbmot*], vivíamos a la orilla de este río todo el año. Teníamos vacas, caballos y ovejas [...]. He crecido en ese tipo de lugar. Yo tenía además unos cuantos renos propios. Aquí la mayoría de la gente tenía renos, pero dejaban sus renos a los samis trashumantes (*johttisámit*); y los renos se iban con ellos. Y muy frecuentemente, cuando los *johttisámit* regresaban en otoño, nosotros ya habíamos cortado el heno para las botas<sup>226</sup>, y

**Es equívoco traducir** la vida de esos *dálluolbmot* (o *dálonat*) con la palabra del Noruego *fastboende* (residentes fijos, sedentarios), frecuentemente a su vez interpretada por asimilación cultural como si se tratase de una especie de *agricultores*. En realidad, su modo de vida se separó durante siglos más de la imagen del <agricultor europeo> que de la imagen de <*johttisápmelaš*>, con quien de hecho compartía muchos rasgos en común, aparte de un intenso espacio de vínculos sociales. La territorialidad de esos <*dálonat*> venía marcada, por contraste, con los <*johtti*>, por su permanencia temporal en una zona, pero de ninguna manera por un cerramiento territorial como el de la propiedad agrícola. De ahí la expresión de Máhte: "*mii oruimet dan jogas birra jagi*" ("vivíamos a la orilla de este río todo el año").

<sup>226</sup> El heno cortado se pone en el interior de las botas de piel de reno, formando una protección adicional contra el frío.



habíamos almacenado el líquen<sup>227</sup> para los animales, preparándolo en terrones... el líquen, la comida para los renos. Y también habíamos cortado leña para ellos, para que pudieran calentarse al llegar. Y así intercambiábamos *verddevuohta*... una palabra de mucho respeto [...] Pero esa situación también ha cambiado. Hace treinta años vino esa ley que... el *dálon* ya no puede... ya no debe tener renos. La Ley del Reno. En mi opinión, esa ley lo ha estropeado todo. Yo tenía renos, pero cuando dejé de tenerlos perdí también la marca. Se trata de una ley *dáčča* que no se adaptó a este lugar. Porque lo que era enormemente necesario para nosotros era que los *samis*... y nosotros, los *dálonat*... nos mantuviéramos unidos. En una ocasión, un señor me preguntó por qué el reno [se encuentra en esta situación] en Guovdageaidnu. 'Bueno —dije yo—, la verdad es que no lo sé'. Entonces dibujó como un huevo... así... así, un huevo. Y si es que el huevo ha de existir, entonces debe tener un interior, de manera que ahí, en el interior, está el *johttisámi*. ¡Así es! Y aquí está el *dálon*... la cáscara: ése es el *dálon*. [...] Como solemos decir, esa es la cultura sami; y si no hay cáscara, o el *dálon* no acompaña, entonces el huevo se destruye. Y si aquí no hay contenido, dentro, si ya no hay *johttisámit*, entonces nosotros ya no tenemos sami... ya no hay lo que hubo. [...] Ambos se corresponden... ¡Eso es! Ambos".

La Ley del Reno de 1978 no sólo produjo efectos sobre la vinculación entre los *johttit* y los *dálonat*, contribuyendo a crear en parte, de hecho, esa dicotomía social tal como la conocemos hoy en día. Al supeditar la posibilidad de trabajar legalmente en la actividad al cumplimiento de unos tiempos mínimos de dedicación y de unas cantidades mínimas de producción de carne, generó también efectos sobre la sociedad de los pastores trashumantes, y muy especialmente sobre los más débiles y, principalmente, sobre los más jóvenes. En una actividad marcada por un conjunto inexorable de riesgos y "cambios imprevistos" (Paine 2004:36), la ley ha conllevado un inevitable contingente de pastores en activo, pero sin licencia legal (*Ibid.*:32). Robert Paine ha reflexionado sobre la relación entre esta situación y el deterioro de los tradicionales dispositivos de regulación

<sup>227</sup>El líquen de la tundra (Sam.: *jeagil*) era recogido y almacenado durante el verano para cubrir las necesidades de alimentación de los renos en invierno, especialmente ante la previsión de intensas nevadas que pudieran hacer inaccesible el pasto a los animales.

flexible y de respuesta medida que garantizaban el control social, en un contexto de relaciones de *equivalencia* entre cooperadores necesarios y de *competitividad* entre unidades domésticas (*Ibid.*).

Punto de  
retorno a la  
<noruegui-  
zación> y la  
Ley de 1978  
en El alegato...  
1061

### ***El "despertar" reflexivo y la cultura***

La toma de conciencia de las transformaciones sociales que se interpretan en el contexto de la Ley del 1978, a veces como concurrencias en un proceso largamente gestado, a veces como consecuencias del nuevo ordenamiento, dio lugar también a una reflexividad sin precedentes sobre la actividad misma y sobre sus relaciones con el espacio público de las políticas estatales.

Parece un despertar... los chavales que ahora tienen 10 años participan mucho más en los trabajos del reno que lo que lo hicimos nosotros a su edad. Intentan aprender... aprenden a hacer artesanía... No sé si es que ha vuelto a revivir... hay mucho más... estos chavales son mucho más curiosos, [saben que] deben... que la cultura debe ser transmitida más intensamente.

Kristine, la muchacha de 23 años que me hizo este comentario en una entrevista realizada en 2004, era esposa de un pastor que en esos momentos había abandonado la actividad acogiéndose al Programa de Reversión emprendido por el Gobierno Noruego<sup>228</sup>, y miembro de la Asociación de los Samis de Guovdageaidnu. Sus palabras recogen una clave importante para comprender ese contexto de reflexividad generado en las décadas posteriores a la Ley de 1978. Esa tematización de la actividad en términos de "cultura" no es independiente de los procesos de institucionalización etnopolítica generados a partir de los años setenta del siglo pasado, y que fueron estrechamente acompañados por la emergencia del entorno de investigación del Instituto Sami (*Sámi Instituhtta*), fundado en 1973, y de la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*), fundada en 1989. A partir de esos años, fue desarrollándose un impor-

<sup>228</sup> Ese [Programa de Reversión](#) (Sam.: *Nuppástuhttin Prográmma*, Nor.: *Omstillingsprogram*) tuvo por objetivo producir una disminución de trabajadores en la actividad a cambio de incentivos económicos para su reversión, en el marco general de las políticas estatales orientadas a la pretendida <racionalización> y <sostenibilidad> ecológica y económica del sector. 579

tante volumen de investigación a cargo de <expertos> que ofrecían —y ofrecen hoy— un contrapunto intelectual a las posiciones de los <expertos> de la administración del estado (entre otros, Hætta Kalstad 1999; Sara 2001, 2003a, 2003b, 2013; Joks 2006, 2007). Esos investigadores y profesores, residentes en [Guovdageaidnu], han venido generando un discurso reflexivo sobre la actividad del reno que no procede ya exclusivamente de las fuentes de la administración estatal o de las perspectivas de investigadores foráneos. Las nociones de *cultura*, *forma de vida*, y *competencia (máhttu)* han sido fundamentales en la construcción de ese discurso, reforzando por tanto el carácter étnico de la actividad del reno con un rigor profesional que, sin embargo, concede poco a una ingenua interpretación etnista o romantizada de la actividad. De un modo algo difuso, pero certero, ese trabajo reflexivo se asienta en el malestar generado por los excesos intervencionistas del estado, especialmente a partir de 1978. En una imagen ponderada, podríamos decir que ofrece una visibilización de la actividad tomando como referencia fundamental a sus propios agentes, sus prácticas, y sus intereses; lo que, en sí mismo, es ya una contribución evidente al propósito de su autodeterminación cultural, aunque no necesariamente etnista. Esos trabajos ponen también el acento en una crítica de las inexorables complicidades entre las autoridades del estado y los agentes de la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega (*NBR*), de la que es filial la Asociación de los Pastores Trashumantes Samis de Guovdageaidnu (*GJS*), resaltando las contradicciones y paradojas de esa relación de dependencia.

En el plano políticamente formalizado de ese emergente entorno reflexivo —y precisamente como contrapunto a esas complicidades—, cabe entender también la fundación de la Asociación de la Actividad del Reno (*Boazo Ealáhus Searvi*, *BES*) en marzo de 1987 (Paine 1994:179). Esta asociación fue creada en [Guovdageaidnu] por el pastor Mathis Mathisen Sara, y concurrió como lista política a las elecciones del Parlamento Sami en 1989 y a las municipales de [Guovdageaidnu] en 1992. Cuando yo llegué a [Guovdageaidnu] en 2001 su actividad se había desvanecido. En términos programáticos, la Asociación de la Actividad del Reno se creó para oponerse a la política de pacto entre la *NBR-GJS* y el estado. La Ley de 1978 había sancionado la existencia jurídica de un espacio del reno definido en gran medida por las autoridades estatales —por ejemplo, a tra-

vés de la acuñación del concepto *unidad de explotación* (*driftsenhet*)<sup>947</sup>—, y había expresado jurídicamente las pretensiones estatales de <racionalización>, representadas emblemáticamente en el control del tamaño de las manadas. Pero, como he indicado, fue el *Convenio para la Actividad del Reno* el que propició la eficacia práctica de la Ley al favorecer su aceptación por parte de los pastores a través de una concreta política de subvenciones. La *BES* surgió con el objeto de provocar un retorno de la organización de la actividad a los tiempos anteriores a la Ley y al *Convenio*, y, con ello, una pretendida reapropiación de la actividad por parte sus practicantes, que habrían de romper con las dependencias creadas por el estado.

Tratándose de subvenciones, y por tanto de liquidez dineraria, no es de extrañar que la *BES* fracasase en el logro de sus objetivos concretos (cf. *Ibid.*:170). Sin embargo, cuando contemplamos su emergencia en relación con el clima más general de reacciones y resistencias a la Ley de 1978 —es decir, cuando contemplamos el empeño de esta asociación en el contexto más general del "despertar" reflexivo articulado en torno a las nociones de *cultura, modo de vida y competencia*—, es posible sugerir que el trabajo de la *BES* fue una contribución más en el camino hacia la Ley de 2007, con sus destellos de reconocimiento de la <diversidad cultural>, tal y como suele ser concebida por las personas del campo, como una relación entre <culturas> (cf. Díaz de Rada 2010:241ss.). El camino hacia esta última Ley empezó a labrarse, de hecho, tan pronto como las autoridades estatales tuvieron noticia de esas reacciones.

El tema central de ese clima reflexivo, en todas sus variantes intelectuales y políticas, fue concisamente expresado por Robert Paine: ¿Quién es el "propietario" de las nuevas reglas de acción, las nuevas recompensas y penalizaciones codificadas en la Ley de 1978?, "¿en qué manos están —en términos políticos— esas reglas, recompensas y penalizaciones?" Y —en términos de conocimiento y competencia— "¿qué preceptos ponen en juego?"

Estas cuestiones de "propiedad" son el asunto, la presa en disputa, para todas las partes implicadas, incluyendo a las facciones opuestas entre los pastores samis (*Ibid.*:161).

Sería un error utilizar un concepto restringido de <cultura> para limitar las consecuencias de la Ley del Reno de 1978 sobre la sociedad de [Guovdageaidnu]<sup>1099</sup>

a meros efectos de confrontación intelectual o política, o a choques entre diversas visiones de mundo. La Ley generó de hecho esas consecuencias —tal vez no pretendidas—, pero no debemos entender esas consecuencias como si estuvieran encerradas en una etérea comprensión <idealista> de la cultura (Díaz de Rada 2010). Por el contrario, las nociones de *cultura*, *forma de vida* y *competencia* empezaron a cobrar protagonismo en su conexión *práctica* con el oficio del reno, es decir, en su más estricta materialidad. La ley del reno de 1978 instrumentó un sujeto de la actividad —la *unidad de explotación (driftsenhet)*— que afectó a sus concretas formas sociales, así como al régimen jurídico y laboral de sus practicantes; reforzó la territorialización burocrática, con la codificación o el refuerzo de las Juntas de Distrito y de Zona; introdujo criterios bien explícitos acerca del sentido social y económico que puede tener llevar a cabo el oficio, al dirigir toda la atención pública hacia la codificación de ratios calculables entre factores normalizados (pastos, personas, cabezas), y hacia la rentabilidad mercantil generada sobre un único elemento productivo —la carne—; y propició el control efectivo de todos esos efectos por medio de los programas de subsidios (Paine 2004:30, Hætta Kalstad 1999, Sara 2013; Joks 2006).

Todos esos empeños contenidos de forma explícita en el texto legal fueron acompañados, por otra parte, de una evidencia insoslayable. La Ley de 1978 fracasó de hecho en la aspiración que mejor resume su intento de <racionalización>: la reducción del número de cabezas de ganado y del número de practicantes de la actividad. Sirviéndose de las fuentes oficiales de registro y recuento entre los años 1960 y 1991, Robert Paine mostró el incremento de los pastores a tiempo completo entre 1984 y 1991 en [Guovdageaidnu], es decir, en plena vigencia de la Ley de 1978 (1060 en 1984, 1400 en 1991); así como un paralelo y explosivo incremento de las cabezas de ganado, muy especialmente a partir de 1976 (48000 en 1975, 91000 en 1991) (Paine 1994:185).

El jurista Jon Thorvald Johnsen relata el caso de un pequeño propietario de renos que recurrió a la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de Finnmark, al serle retirada la subvención estatal por haberse excedido en el conjunto de su Distrito el número de cabezas fijado por la Administración, aunque él sí había cumplido con el requisito en su propia unidad de explotación. A propósito de este caso, Johnsen describe uno de los procesos decisivos para comprender

Punto de  
retorno a la  
mención del  
período  
entre 1976 y  
1991  
840

comprender ese incremento explosivo de pastores y cabezas de ganado que vemos en la tabla confeccionada por Robert Paine:

El caso ilustra un problema central de la política cultural e industrial en la actividad del reno. Se ha sostenido que el sistema de regulación tras el Convenio para la Actividad del Reno y la Ley de 1978 se ha convertido en un motivo esencial del enorme incremento del nivel de consumo de pastos en Finnmark. Grandes zonas de pastos se ven amenazadas por el deterioro. Alcanzar la subvención estatal en la actividad ha estado condicionado a cumplir con la exigencia de recuento y sacrificio de cabezas por parte del distrito en su totalidad. Que el propietario individual cumpla con tal exigencia no ha sido suficiente para obtener la subvención porque el objetivo consiste en regular la cantidad por debajo de un nivel que es considerado, en su conjunto, como el que arrojará una alta rentabilidad.

Los grandes propietarios de renos han venido saltándose las exigencias de recuento y sacrificio. Ello ha afectado a los pequeños propietarios que, en consecuencia, han visto reducidos sus ingresos considerablemente. Esto puede interpretarse como una estrategia de los grandes propietarios para expulsar a los pequeños de la actividad, y, por tanto, para obtener así una base para manadas todavía más grandes (Johnsen 1997:56).

La dinámica que describe aquí Johnsen muestra cómo un sistema experto orientado al cálculo de una rentabilidad sistémica puede ser reapropiado tácticamente por los agentes de la actividad en el juego de sus relaciones internas de fuerza: cuanto mayor es la manada, menos significativo es el ingreso por subvención, y más se favorece el incremento de la manada —dismuyendo más aún esa significatividad— en el contexto de competición entre los grupos domésticos. Un ejemplo que haría las delicias de Michel de Certeau con su lúcido examen de las relaciones conceptuales entre táctica y estrategia (De Certeau 1988:35ss.).

### ***Un ejemplo de práctica afectada por la Ley de 1978***

Voy a mencionar un ejemplo de lo que estoy entendiendo aquí como *cultura* en su sentido más preciso —la forma convencional de la práctica (materializada) (Díaz de Rada 2010)—, un ejemplo de entre los muchos que podrían evocarse

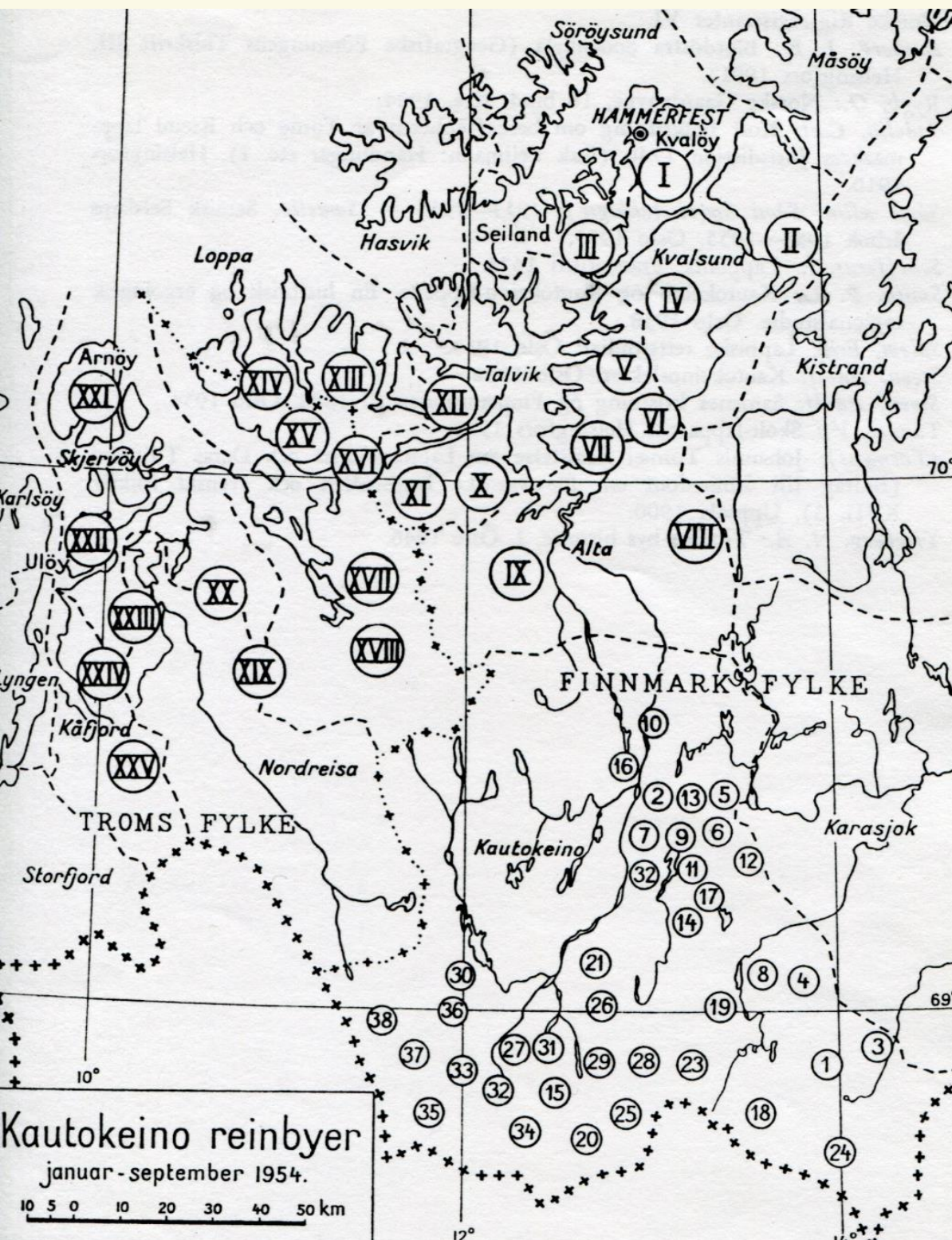
para ilustrar esa trama de co-efectos. El ejemplo es especialmente interesante porque señala un aspecto aparentemente menor del texto legal, cuyas consecuencias empíricas sobre la transformación de la práctica han sido bien significativas. El § 2 de la Ley, en su versión reformada en 1996, incluye el siguiente mandato:

La junta directiva de la actividad del reno dividirá además en distritos los espacios de pastos comunes tradicionales de Finnmark destinados al pasto durante la primavera, el otoño y el invierno, donde el uso ha venido ocurriendo con arreglo a pautas basadas en la costumbre.

Como ha señalado Robert Paine, la interpretación aparentemente insignificante de esas tierras de pasto a través de la noción *comunes* (*felles*) ha supuesto una inexacta comprensión práctica de su estatuto de usufructo con arreglo a "la costumbre" y, con ello, la intensificación y explicitación de una corriente de conflicto que ese usufructo consuetudinario permitía amortiguar (Paine 2004:31ss.).

La actividad del reno se ordena en torno a la movilidad estacional de las manadas. Ya he señalado que esa movilidad tiene un fundamento ecológico en los movimientos del animal, que busca los pastos de invierno en las zonas más secas del sur, en el interior de [Finnmark], donde la capa de hielo y nieve es lo suficientemente escasa como para alcanzar el alimento con su boca. El animal abandona las zonas septentrionales de la costa al final del verano, donde las intensas nevadas del otoño y el invierno cubren los pastos haciéndolos impracticables. Al final de la primavera, el animal retorna a los zonas del norte en busca de los pastos regenerados durante el invierno. En la actividad del reno, ese ciclo de movilidad estacional de norte a sur y de sur a norte es también un ciclo de distribución diferencial del territorio de pastos. Hacia el norte, las rutas y zonas de pasto por las que se desplazan las *siiddat* con sus manadas se expanden de un modo más o menos radial en busca de los asentamientos de verano (*geasse-orohtagat*). Los grupos se dispersan siguiendo sus rutas. Hacia el sur, esas rutas y zonas se contraen, nucleándose en el entorno de los centros urbanos del interior, en esta caso, [Guovdageaidnu].

Sin entrar en más detalles, la práctica consuetudinaria de movilidad y usufructo de los pastos venía respondiendo a una lógica unitaria, tanto para el norte como para el sur. Esa lógica se basaba en el principio de una aproximada equivalencia regulada de todas las *siiddat*, grupos e individuos. En un entorno de competición generalizada por el uso de recursos limitados, ese principio de



**Diagrama de las *siiddat* de [Guovdagaidnu]** (*Kautokeino reinbyer*) trazado por Adolf Steen para 1954 (Steen 1956:115). El diagrama recoge la posición de los asentamientos de verano al norte, cada uno de ellos identificado con un número romano; y la posición de los correspondientes asentamientos de invierno en el sur, cada uno de ellos identificado con un número indoarábigo. En el norte y en verano, los asentamiento se dispersan; en el sur y en invierno, los asentamientos se nuclean.



equivalencia entre los agentes de la actividad se expresa en la práctica del solapamiento (Paine 2004:32). En la práctica, el usufructo de los pastos por parte de cada agente responde a una pauta de territorialización flexible. Al desplazarse con sus manadas y asentarse en los *orohagat*, cada grupo ha venido aprovechándose de zonas y trayectos concretos, objetivados de forma práctica en su ocupación efectiva; pero las fronteras entre esas rutas y esos territorios han sido lo suficientemente porosas —en un régimen de reciprocidad generalizada— como para permitir la entrada justificada en la ruta y el territorio del otro, cuando lo exige la necesidad.

El solapamiento ha sido mutamente entendido por los pastores como una garantía necesaria contra los cambios ecológicos impredecibles (*Ibid.*)

La relativa expansión de las *siiddat* en las zonas septentrionales ofrece la apariencia de una territorialización más precisa o más delimitada. Puesto que se encuentran más separadas, parece que las fronteras territoriales del usufructo están mejor delineadas. Por el contrario, la relativa nucleación de las *siiddat* en las zonas meridionales, que siempre ha implicado una mayor presión sobre los pastos, ofrece la apariencia de un aprovechamiento <común>. Puesto que se encuentran más juntas, parece que no hay delimitación. Sin embargo, ninguna de esas zonas de aprovechamiento ha sido nunca común, siempre han sido zonas territorializadas en la práctica; de manera que los posibles conflictos suscitados por una ocupación abusiva de los pastos del otro —tendencialmente más frecuentes en el sur que en el norte— han sido consuetudinariamente regulados con la aplicación de un principio de vigilancia y respuesta medida (*Ibid.*). Esa categoría de *pastos comunes* introducida en el texto legal es, por tanto, completamente ajena al conocimiento práctico que a lo largo de décadas han ejercido los pastores. Esa invención legal es ajena a la forma convencional de acción en lo que se refiere a la mutualidad en el aprovechamiento de los pastos —es decir, en términos analíticos, ajena a la cultura del reno en estado práctico—, pero pronto fue a su vez incluida por los propios pastores en su repertorio de pretextos para abusar del solapamiento y del principio de equivalencia:

Con la noción de "pastos comunes" a mano, los pastores, especialmente quienes cooperan en grandes manadas, se inclinan hoy a abusar de la

convención del solapamiento con el objeto de extender su usufructo (*Ibid.*).

Los agentes estatales, en su flagrante desconsideración de un régimen de explotación que ni responde a la lógica de una territorialidad claramente delimitada ni responde a la lógica de los comunes, se han convertido así, para este caso que pongo aquí como ejemplo, en causantes de la intensificación del clima de conflicto entre los grupos, especialmente en las zonas del sur. Obviamente, las cosas no son seguramente tan simples en términos empíricos. Atribuir la responsabilidad de la situación a dos palabras en un texto legal parece desproporcionado, del mismo modo que puede dudarse de que, efectivamente, se haya incrementado el conflicto en los últimos años (con estos juicios históricos hay que ser siempre muy prudente). Lo que es indudable, sin embargo, es que el uso práctico de esas dos palabras por parte de quienes abusan del solapamiento —legitimado ahora con la fuerza de la ley— ha permitido tematizar un motivo de oposición a la política pública del reno, y ha contribuido a inutilizar los dispositivos consuetudinarios de control del conflicto, antes en manos de los pastores, ahora en manos de la Junta Directiva (cf. § 2). Probablemente, esa percepción de un incremento de los conflictos sea más bien una traducción de la experiencia práctica de una pérdida del control inmediato sobre su resolución. En todo caso, el asunto no es menor, como lo muestra el hecho de que la Junta Directiva del reno nombrase en 2001 una Comisión sobre los Derechos de Pastos en el Reno con el siguiente mandato:

La Comisión sobre los Derechos de Pastos en el Reno investigará si hay aspectos de la zonificación provisional en Finnmark Occidental que violan los derechos de pastos para el reno establecidos.

La Comisión sobre los Derechos de Pastos en el Reno investigará el uso efectivo que ha tenido lugar en las zonas en las que se sostiene que los derechos han sido violados, así como el uso efectivo de los derechos establecidos.

Con base en su investigación, la Comisión sobre los Derechos de Pastos en el Reno aconsejará a la Junta Directiva del reno, y su consejo será

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
*respuesta*  
*medida* en la  
nota de la Ley  
del Reno de  
1933  
922

considerado relevante cuando las lindes (*grensene*) entre las zonas queden finalmente fijadas (*R-VF* 2002:4).

Cuando escribo estas líneas en 2019 esas "lindes" todavía no han sido "fijadas". No importa cuánto conocimiento basado en investigación acopie la Administración del Reno, si el objetivo político consiste en "fijar lindes" en las zonas del interior de [Finlandia], ese objetivo entrará en colisión directa con el conocimiento práctico que, de hecho, ponen en juego cotidianamente los practicantes de la actividad: en el reno no puede haber lindes finalmente fijadas. Y eso que el informe concreto elaborado por la Comisión es, en este caso, un prodigio de buen hacer.

### ***La cuadratura del círculo cultural***

Mantengamos en mente esa noción práctica y agencial de cultura (Díaz de Rada 2010), que nos impide atribuirle de forma torpe a grupos humanos considerados conjuntamente (Brubaker 2006); y, a cambio, nos faculta para poner de relieve las contradicciones y paradojas —y eventualmente las soluciones de compromiso— ínsitas en formas convencionales de acción bien concretas, llevadas a cabo, a su vez, por agentes concretos. Con esa noción, es posible entender mejor los esfuerzos que todos los agentes del campo —incluidas las autoridades del estado— pusieron en juego para encontrar la cuadratura del círculo cultural, durante los años que siguieron a la promulgación y puesta en práctica de la Ley de 1978. Las paradojas, contradicciones y soluciones de compromiso imbricadas en la intervención de las autoridades sobre la actividad del reno no eran un asunto nuevo; en realidad, como vengo mostrando, comenzaron tan pronto como esas autoridades pusieron en marcha el proceso de reconocimiento interventor en 1751. Pero la capacidad de crítica, debate e impugnación de los practicantes de la actividad —ya decisivamente socializados en los mismos recursos interpretativos de la burocracia estatal— era en 1978 un supuesto que todos debían tener en cuenta en ese espacio público.

Con la imagen que ofrezco ahora —la cuadratura del círculo— intento expresar varias ideas. Primero, que se trató de ofrecer una solución política y organizativa— a las encerronas generadas durante décadas de intervención esta-

Puntos de  
retorno a:

La mención de  
los <pastos  
comunes > en  
El alegato...

1046

La mención de  
los <comunes>  
en La Ley de  
Finlandia

460

La mención de  
los <pastos  
comunes > en  
La Ley del  
Reno de 1978

944

Los años 80

tal y de complicidad con esa intervención. Segundo, que realmente la forma de este campo no es la de un contacto entre <dos culturas>. Más bien, es la de un difuso círculo que incluye a todas las partes que han entrado en el juego. Esta forma, en mi opinión, quedó plenamente trazada en 1978, no sólo en el espacio concebido dicotómicamente de los bandos en liza —<los samis>/<el estado>, <los pastores>/<el estado>, <la BES>/<la NBR>, etcétera—, sino, de forma irreversible, en las subjetividades e intersubjetividades construidas por todos esos agentes, y por muchos otros. Para 1978 todos los agentes estaban simultáneamente en los dos lados, aunque no continuamente ni para todo propósito del mismo modo. Tercero, con la imagen del círculo que todos se esfuerzan en cuadrar, quiero representar el movimiento circular —y en ocasiones sinuoso— de esos agentes que, para actuar como <pastores samis de renos> han de actuar inexorablemente como <gestores en el espacio noruego>, y que para actuar como <gestores en el espacio noruego> han de actuar como <pastores samis de renos>; o al menos —en el caso de las autoridades gubernamentales— han de intentar representarse por medio de estudios e informes el mundo práctico de esos pastores, a riesgo de provocar una crisis de legitimidad en relación con las políticas que desean promover. Evidentemente, ese círculo no es del todo circular en una y otra dirección; ni esos recorridos de un lado a otro, y de nuevo al punto de partida, representan el mismo coste sentimental y deliberativo en todos los agentes por igual. Los agentes del estado —tanto más cuanto más ubicados en las zonas jerárquicamente centrales de su burocracia— disponen de una autoridad garantizada de antemano para mover su acción. Sin embargo, esa autoridad debe ser en todo caso autocontrolada, en la medida en que esas personas aspiren a ejercerla, no como autoridad desnuda o autoritaria, sino como autoridad legítima. Cuando podía suponerse —erróneamente— que los pastores de renos no llegarían a entender estas sutilezas de la filosofía política (por ejemplo, en los tiempos de Kjerschow), la legitimidad no constituía un problema serio. En 1978 todos habían llegado ya a ser filósofos; y lo seguirían siendo, crecientemente, en los años posteriores.

Hay dos imágenes de Paine, ciertamente dualistas, que en todo caso apuntan a ese círculo de la cultura. La primera se refiere a los pastores:

Tal y como es hoy en día la situación (finales de los '80) sus decisiones y su comportamiento pueden ser atribuidos a dos sistemas normativos y

legales mutuamente incompatibles, incluso antagonistas: el noruego y el sami (Paine 1994:191).

De manera que

Al tiempo que el estado sostiene como principio fundamental que son los propios samis quienes deben tomar las decisiones, les hurta sistemáticamente las responsabilidades de decisión. Desde el punto de vista del estado, su [propia] responsabilidad consiste en delegar y distribuir su autoridad; por eso el estado subraya que son los representantes del distrito sami quienes deben ejercer la autoridad. Sin embargo, la Ley de 1978 obliga a esos representantes a hacer cumplir las políticas del estado. Por tanto, en la práctica, esos representantes están atrapados entre la tradición sami y el mandato noruego (*Ibid.*).

La segunda imagen se refiere a las autoridades del estado:

Parte de la dificultad —¿incluso dilema?— ha sido captada por un observador y comentarista habitual de la escena del reno:

[Por una parte,] lo que hace falta es un cuerpo jurídico que comprendan los propietarios de renos, y que sea acorde con su cultura y tradiciones. [Y por otra parte,] hacen falta regulaciones que sean congruentes con las que gobiernan todas las demás ocupaciones del sector primario (Finnmark Dagblad, 30 de enero de 1988) (Paine 2004:33<sup>229</sup>).

### ***La revisión de la Ley de 1978***

En su libro escrito en homenaje a los 50 años de la Asociación de los Pastores Trashumantes Samis de Guovdageaidnu (*GJS*), Bård A. Berg incluye un apunte histórico del proceso que, iniciado en 1991, concluyó con la modificación de la Ley del Reno en 1996.

Desde el principio, ese proceso estuvo influido por una orientación *étnica* de los discursos que, en líneas generales, no había sido tan expresa en el espacio público del reno durante las décadas anteriores. La "cuestión de los derechos",

---

<sup>229</sup> Al mencionar ese pasaje del periódico *Finnmark Dagblad*, Paine no ofrece el nombre de su autor.

que es como Berg titula la sección en su libro (Berg 1999:99), fue constituyéndose como una cuestión de derechos también étnicos, invocados a través del concepto de *cultura*.

En la reunión anual de la Asociación Nacional de la Industria del Reno de Noruega (*NBR*), celebrada en 1991, la asociación decidió solicitar formalmente una reforma de la Ley de 1978, tomando como fundamento los trabajos de la Comisión de Derechos de los Samis. Esta comisión, mandatada en 1980 por el estado para investigar la situación jurídica de <los samis> en [Noruega], había publicado su primer informe en 1984 (NOU 1984:18). El informe sería la principal fuente de inspiración para la confección de la [Ley Sami de 12 de junio de 1987](#)<sup>300</sup>, de la que a su vez emanaría la institucionalización del Parlamento Sami de [Noruega], que abrió sus puertas en 1989.

Situarse en 1991 es situarse, entonces, en un tiempo de efervescencia —éxitos— de la etnopolítica <sami>; un tiempo en el que el círculo y las circularidades de la cultura se habían materializado, no sólo en el entorno de la actividad del reno, sino también en las aspiraciones de una ciudadanía que, por primera vez, vio cómo la identificación <sami> estaba siendo decisivamente amparada y estimulada por las autoridades del estado: la Comisión de Derechos de los Samis (1980), la Ley Sami (1987) y el Parlamento Sami (1989), habían sido instituidos como órganos del Estado Noruego. Las valoraciones políticas de este evidente giro estatal desde los tiempos de la norueguización, basada en prácticas asimilacionistas y social-darwinistas (Regnor 1993), son diversas. Pero, en mi opinión, hay un aspecto de este proceso difícilmente cuestionable. La década de los noventa se iniciaba con una expresa intención, por parte de las autoridades del estado, de reforzar la legitimidad consensual de sus políticas <samis> (Offe 1992; Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006). La apelación de la Asociación Nacional de la Industria del Reno de Noruega a los trabajos de la Comisión de Derechos de los Samis con la vista puesta en la reforma de la Ley de 1978 debe entenderse en ese contexto de interpretación.

La demanda de revisión de la Ley que la *NBR* emitió en 1991 contenía cinco puntos básicos, que menciona Berg. Se trata de cinco puntos para los que la asociación solicitaba un mayor protagonismo:

Atención:

Este vínculo conduce a la pieza *La Ley Sami...*, y su punto de retorno está al final de la pieza.

1. El fundamento jurídico para la actividad del reno; 2. La fijación de las lindes para las áreas de explotación; 3. La influencia sobre las intervenciones, las decisiones, etcétera, dentro de los lindes de cada distrito; 4. La administración de los distritos y de su actividad; 5. La responsabilidad de indemnización y la obligación de vallar (Citado en Berg 1999:100).

Al mismo tiempo, el Ministerio de Agricultura ya estaba ultimando una Declaración Estatal que tendría gran incidencia durante los años posteriores. Con el título *En bærekraftig reindrif* [*Una industria del reno sostenible*] (Landbruksdepartementet 1991-1992), Esa Declaración Estatal planteó las líneas directrices que tomaría a partir de entonces la política del reno, haciendo hincapié en el control del crecimiento explosivo de pastores y cabezas de ganado, especialmente en [Finnmark] a partir de 1978. En la Declaración se hace el siguiente reconocimiento:

El análisis del desarrollo factual [de la actividad, especialmente en Finnmark] muestra que los objetivos [planteados en la Ley de 1978] sólo han sido conseguidos parcialmente, y ofrece fundamento para concluir que la Ley no ha funcionado como se esperaba (Ibid.:67).

Y un poco más abajo, el epígrafe titulado "Valoración de la necesidad de realizar cambios en la Ley" establecía la necesidad de la reforma, con el razonamiento de que

Será imposible llevar a cabo los cambios necesarios en la política de la actividad del reno sin emprender al mismo tiempo la reforma de la Ley (Ibid.).

Estos reconocimientos (cf. Paine 2004:33) fueron bien acogidos por la NBR, cuando en 1992 se reunió de forma extraordinaria para valorar la Declaración Estatal (Berg 1999:101). El clima consensual parecía traer consigo una aceleración de las respuestas del estado a las demandas generadas en el sector. Y, aunque el retraso de la última Ley del Reno de 2007 produjo de nuevo una visible impaciencia, es preciso reconocer que —contemplado en la larga duración histórica—, el ritmo de respuesta del estado ha ido contrayéndose: 132 años entre el *Codicilo Lapón* (1751) y la Ley de 1883, 50 años entre ésta y la Ley de

1992

1933, 45 años entre ésta y la Ley de 1978, 18 años entre ésta y su reforma de 1996, 11 años entre esta reforma y la Ley de 2007.

En el informe anual de la *NBR* correspondiente a 1992-1993 se indicaba el explícito trabajo de la Comisión de Derechos de los Samis en las "cuestiones centrales del reno", así como su cooperación en los trabajos preparatorios para la confección de la reforma, tanto con la asociación como con las autoridades ministeriales (*Ibid.*). En el discurso de bienvenida dirigido a la reunión anual ordinaria de la *NBR* en 1993, el Secretario de Estado del Ministerio de Agricultura anunció que en el transcurso del verano la propuesta de la reforma estaría lista para su difusión a las partes en el trámite de consultas (*Ibid.*).

A pesar de las expectativas generadas, la propuesta no entusiasmó. Los aspectos fundamentales de la Ley de 1978 seguían en pie —lo que no es sorprendente, cuando, al leer la Declaración Estatal *En bærekraftig reindrif* comprobamos que la orientación política que las autoridades estatales dieron al concepto de *sostenibilidad* económica y ecológica respondía a los mismos fines de <racionalización> que la Ley de 1978. Envuelta en el discurso de <los derechos de los samis>, la reforma legal buscaba en realidad corregir la ineficacia técnica de la Ley del 1978 para *conseguir esos mismos fines*: reducir mano de obra, reducir cabezas de ganado, y generar un incremento sistémico de la rentabilidad dineraria de la producción de carne. En el trámite de debate público, la *NBR* emitió su opinión sobre la propuesta de reforma en enero de 1994:

1. Una eventual reforma legal debe aclarar la situación jurídica de la actividad del reno. En el párrafo sobre el objeto de la ley, debe establecerse que la actividad tiene su propio fundamento de derecho, de manera que [se vea] que la Ley del Reno no constituye el único fundamento de derecho de la actividad del reno.
2. La actividad del reno en los distritos de pastos debe tener un claro mandato de autonomía (*selvstyre*) en la gestión de los asuntos internos y más recursos para llevarla a cabo, sin intromisiones innecesarias desde el exterior.
3. Tanto la Junta Directiva de la Actividad del Reno como, eventualmente, las Juntas de Zona, deben ser representativas de

1993

1994



quienes dan vida a las decisiones tomadas, y estar formadas por personas competentes en una comprensión profesional de la actividad (citado en Berg 1999:101).

En esas palabras es notorio el énfasis en los aspectos políticos. La presunción de dos fundamentos de derecho concurrentes, el rechazo de las intromisiones y la aspiración a la autonomía, y la definición de un criterio de legitimidad representativa para los órganos de gobierno, se encontraban muy lejos de la órbita tecnocrática de la propuesta gubernamental, en la que todos esos aspectos fundantes de la legitimidad jurídica y política del sujeto de derecho se daban en gran medida por supuestos, aunque en un sentido contrario: el derecho es uno y es el de esta ley, la autonomía es inviable sin la intervención previa del estado, los órganos de gobierno son ya legítimamente representativos. La ley del estado no pretendía siquiera tratar esas cuestiones; lo verdaderamente importante era la <sostenibilidad>, una palabra que vendría a sustituir a la por entonces ya largamente denostada <racionalización>.

En estos años, se fue haciendo evidente que el estado no atendería a las demandas de autogestión de los trabajadores del reno, con su reconocimiento *a medias* de un fundamento de derecho autónomo de carácter consuetudinario.

En los trabajos preparatorios de la reforma legal de 1996 se consideró que era asunto de principio que el derecho de la actividad del reno tiene un fundamento jurídico independiente de la ley. Sin embargo, el ministerio no deseó precisarlo en forma legal. Se dijo que la actividad del reno tiene su propio fundamento y que, por tanto, la Ley del Reno no constituye el derecho de la actividad del reno: "La ley dará mientras tanto una definición más precisa del contenido de estos derechos, junto con una regulación y directiva de la práctica de la actividad"<sup>230</sup>. Sin embargo, la Ley de Reno [ya reformada] no ofrece ninguna constatación de ese fundamento de derecho propio (*R-VF* 2002).

En febrero de 1995, el Parlamento emitió un nuevo borrador (Berg 1999:101). El borrador sería, en principio, aceptado por la *NBR*, aunque con una importante división de opiniones (46 votos a favor y

1995

<sup>230</sup> El documento citado aquí es, de nuevo, la Proposición Número 28 (1994-1995) del Parlamento Noruego: Ot.Prp. nr. 28 (1994-1995), *Om endringer i reindrifstloven, jordskifteloven og viltloven*, p. 28.

38 en contra) (*Ibid.*). Del contenido de la declaración que la *NBR* redactó para la ocasión, Berg destaca su "satisfacción" ante el hecho de preservar las zonas de pastos que han venido usándose "desde la antigüedad", sustanciado, por una parte en el § 2<sup>943</sup> y, por otra, en el § 31<sup>991</sup>, relativo a la expropiación de terrenos transferibles a la actividad del reno (*Ibid.*: 102). La asociación también vio con buenos ojos la transferencia de competencias de administración del peritaje que controlaría la construcción de instalaciones dedicadas al reno —por ejemplo, vallados. Esa competencia pasaría del Jefe de Policía al Tribunal de Partición de Tierras (§ 12<sup>964</sup>) (*Ibid.*). La declaración de la *NBR* apuntaba algunas otras cuestiones menos "satisfactorias", entre las que destacaba la obligación de realizar un Plan de Distrito para ordenar la candente cuestión del control del tamaño de las manadas (§ 8a<sup>957</sup>); y emplazaba al estado a revisar esas cuestiones en "futuras negociaciones" (*Ibid.*).

En el proceso que siguió hasta la confección definitiva y entrada en vigor de la reforma de 1996 tuvo un papel fundamental la Asociación de Pastores Transhumantes Samis de Guovdageaidnu (*GJS – KFL*). En una declaración propia, sus demandas de revisión y futura negociación del borrador cobraron un tinte más duro, y más acorde con la primera declaración —eminente política— que la *NBR* redactara en enero de 1994:

En varios aspectos, el borrador ha sido poco meditado, y, en aspectos importantes, el borrador incluye un control público detallado de la actividad que es más intenso que el que existe hoy en día. El futuro de la actividad del reno depende de que se garantice una mejor protección a la actividad contra la intervención en las áreas en las que se practica, y de que se la dote de una mayor autodeterminación (*selvbestemmelse*) sobre su propio desarrollo. El borrador no incluye ninguno de estos extremos (*Ibid.*:102-103).

En otoño de 1995, la *GJS* solicitó la convocatoria de una reunión extraordinaria de la *NBR* para que la asociación nacional "aclarase su planteamiento en relación con los órganos de gobierno de la actividad del reno" (*Ibid.*:103). La Junta Directiva de la asociación nacional no llegó a convocar esa reunión extraordinaria, pero sí atendió parcialmente a la demanda de la *GJS* al confeccionar su informe anual de 1995-1996. En él, la Junta Directiva de la *NBR* se remitía a una decla-

1995-1996

ración previa de 1992, en la que había mostrado una contundente oposición a la propuesta de composición de la Junta Directiva de la actividad del reno; y en el que había solicitado la eliminación de las Juntas de Zona (§ 2). La GJS se mostró entonces "satisfecha con el tratamiento que la Junta Directiva de la NBR había dado a la cuestión" (*Ibid.*).

En su informe anual de 1995-1996, la Junta Directiva de la NBR reconocía también que el Gobierno había atendido a la solicitud de corregir el criterio de control del tamaño de las manadas en el Plan de Distrito, introduciendo el factor más complejo y "flexible" de una regulación basada, de forma combinada, en "el peso mínimo (calidad) y/o el número de cabezas" (*Ibid.*)<sup>231</sup>.

Con todo, la NBR todavía aconsejaba esperar antes de dar el visto bueno definitivo al borrador, insistiendo en los fundamentos de derecho:

La Junta Directiva de la NBR ha subrayado que la asociación ha de esperar hasta obtener una crítica más general de la ley, y la evaluación especial del derecho en la actividad del reno, una vez que la Comisión de Derechos de los Samis haya concluido su trabajo, y cuando se hayan tenido resultados del proyecto de investigación emprendido por el Ministerio de Justicia sobre las costumbres samis y las comprensiones del derecho (*Ibid.*:104).

El 1 de julio de 1996, mucho antes de que llegasen los resultados de ese proyecto de investigación<sup>232</sup>, entró en vigor la reforma de la Ley de 1978. Los aspectos de derecho, para entonces ya largamente reivindicados, fueron finalmente reflejados en el § 1 sobre el objeto de la ley, con la introducción de una mención al párrafo § 110a de la Constitución con arreglo al derecho internacional sobre pueblos indígenas y minorías. La mención de ese párrafo de la Constitución, en vigor desde la reforma de la *Carta Magna* de 1988, marcaba un punto de inflexión en el espacio jurídico del reno —al menos sobre el papel—, al reconocer un fundamento de derecho propio de la actividad, que ya no se contendría en el exclusivo marco de la Ley del

1996

<sup>231</sup> La formalización precisa de este criterio más complejo en el texto final promulgado se encuentra en el § 8a.

<sup>232</sup> Esos resultados serían publicados seis años después: *Costumbres samis y comprensiones del derecho* —*Material de base para La Comisión de Derechos de los Samis* (NOU 2001:34), cuando el proceso se encaminaba ya decididamente hacia la confección de la nueva Ley de 2007.

Reno (cf. *Ibid.*). Es conveniente interpretar la situación como un reconocimiento *al menos sobre el papel*, sin duda muy importante, pero que permitía a las autoridades mantener intacta la premisa de una actividad del reno fuertemente controlada por el Ministerio, y —lo más decisivo— claramente diseñada por él en sus aspectos territoriales, organizativos y productivos.

Punto de  
retorno a El  
alegato...  
1045

### ***Signos efectivos de legitimidad consensual***

Sin embargo, ese punto de inflexión estaba reflejando también fielmente la transformación del clima institucional en el camino hacia la intensificación de la legitimidad consensual, un proceso que venía apuntándose ya a partir de la Segunda Guerra Mundial. La comparación del texto legal de 1978 con el de 2003, afectado fundamentalmente por la reforma de 1996, pone en evidencia la voluntad ministerial de suavizar la expresividad todavía muy compulsiva que se aprecia en el texto 1978, así como la intensificación del reconocimiento de derechos y de los agentes jurídicos en detrimento de los agentes de control ejecutivo. Aparte de la apelación al parágrafo 110a de la Constitución, son signos efectivos de ello la transferencia a la Junta Directiva de la actividad de algunas competencias atribuidas a "la Corona", así como el sistemático traslado a órganos jurídicos del control asignado al Jefe de Policía en 1978.

La intensificación de la legitimidad consensual también se produjo a través del creciente reconocimiento formalizado de los agentes etnopolíticos en el ámbito de la administración del reno. Johan Klemet Hætta se hizo eco del proceso en el apartado que dedicó a la reforma de 1996 en su monografía *Política de la actividad del reno y cultura sami —¿un conflicto insoluble?* (Hætta Kalstad 1999:186ss.). Poner sobre el papel la apelación al parágrafo 110a de la Constitución y al derecho internacional de los pueblos indígenas —recuerda Hætta— no fue un hecho aislado. Ese hecho concurrió con las indicaciones previamente contenidas en la Declaración Estatal de 1992 *En bærekraftig reindrift*. En la sección introductoria de esa Declaración se decía:

Tanto el Parlamento Sami como el Parlamento [de Noruega] han solicitado una evaluación [de la política de la actividad del reno], como parte de una coherente discusión de principio de tal política, que emana de su significado central para la política sami, y del desarrollo de la cultura y vida econó-

mica samis. Esta Declaración discute con más detalle qué papel tendrá el Parlamento Sami en relación con el diseño de la política de la actividad del reno (Landbruksdepartementet 1991-1992:7).

Un poco más abajo se establecía como fundamento

La necesidad de cumplir las obligaciones que, en relación con el derecho internacional, ha contraído Noruega, por ejemplo, entre otras, las relativas a la Convención nr. 169 de la Organización Internacional del Trabajo [International Labour Organization 1989]. El Gobierno ha reconocido la necesidad de realizar determinados ajustes en relación con la discusión de las cuestiones de derecho, a la espera del trabajo de Comisión de Derechos [de los Samis] (*Ibid.*:8).

Puede decirse que, en un único proceso orientado consensualmente, el estado mantenía intacta su aspiración de control de la actividad a través de su Ministerio de Agricultura, y definía —a través del mismo órgano— un amplio marco de negociación en el que se incrementaba la presencia del Parlamento Sami. Los efectos prácticos, en términos de reconocimiento etnopolítico, no se hicieron esperar.

La responsabilidad [del Parlamento Sami] se articula a través de su papel activo en la negociación política de los Convenios anuales para el reno, es decir a través de asignaciones económicas a diversos objetivos en el actividad. Al mismo tiempo, el Parlamento Sami ha conseguido acceder a los órganos de gobierno colegiados de la actividad, aportando el nombramiento de tres de los siete representantes de la Junta Directiva de la Actividad del Reno, con sus vicerrepresentantes [§ 6] (Hætta Kalstad 1999:186).  
953

Johan Klemet Hætta dudaba entonces de que esas consecuencias prácticas del reconocimiento etnopolítico llegasen a tener alguna incidencia efectiva sobre los practicantes de la actividad en [Finnmark]. Al fin y al cabo —argumentaba— en [Finnmark] la actividad "siempre ha gozado de un fuerte fundamento jurídico" (*Ibid.*: 187). Esta duda es razonable. Ya desde la promulgación del *Codicio Lapón* en 1751, el reconocimiento estatal de la actividad trashumante del reno ha sido evidente para esas zonas septentrionales. De un modo u otro, ese reconocimiento ha estado continuamente asociado a la condición <tradicional> de la

actividad, y por tanto ha evocado continuamente los derechos históricos de sus practicantes. Paradójicamente, la intrínseca co-formación entre la actividad del reno en [Finnmark] y la política y derecho estatales relativos al reno desde 1751, ha conllevado una paradigmática continuidad de las prácticas que se ha constituido en emblema de las identificaciones <samis>. En cierto modo, esa duda de Johan Klemet Hætta es congruente con el tono de las observaciones más generales de Robert Paine: en ningún lugar como en [Finnmark] la actividad del reno ha mantenido su singularidad cultural. Mojado o no, el papel escrito por las autoridades nunca ha conseguido dañar decisivamente esa singularidad.

Sea como sea, ese giro consensual y de reconocimiento étnico sí animó, durante los años noventa, un debate más general sobre el conjunto de la actividad del reno en [Noruega], particularmente en lo relativo a las demarcaciones territoriales de la actividad en las zonas <del sur>, sometidas a una mayor competencia por los recursos con el sector agrícola (*Ibid.*). Independientemente de sus efectos sobre [Finnmark] en el corto plazo, es seguro que ese giro abrió la puerta —o la entreabrió— a una comprensión del espacio jurídico del reno que, en el futuro, tendría que contemplar la vindicación de los derechos históricos de sus trabajadores.

### ***Derechos históricos***

Tras la entrada en vigor de la reforma de 1996, la cuestión de los derechos históricos específicamente encarnados en la actividad del reno fue cobrando un protagonismo creciente. El 1 de enero de 1997 la Comisión de Derechos de los Samis remitió al Ministerio de Justicia una investigación titulada *Fundamentos de la naturaleza para la cultura sami* (NOU 1997:4). Centrada en las actividades económicas en la región de [Finnmark], la investigación dedicaba un capítulo a la cuestión de los derechos en el ámbito de la actividad del reno (Berg 1999:104). Con base en el estudio, la Comisión decidió elevar al Ministerio la propuesta de establecer jurídicamente la premisa de que la actividad del reno tiene un "fundamento jurídico autónomo (*selvstendig*)" (*Ibid.*), y propuso el siguiente texto para ser incluido como pará-

1997

grafo 1a en el Capítulo 1 de la Ley (Objeto y supuestos básicos para la actividad del reno):

El derecho a la actividad del reno tiene su fundamento en el uso que ha sido ejercido en las áreas en las que la actividad se ha venido desempeñando desde la antigüedad (*Ibid.*).

El texto no fue introducido inmediatamente, pero anticipaba claramente el contenido del párrafo 4 de la Ley que se promulgaría diez años después, en 2007:

La población sami [*Den samiske befolkningen*], con fundamento en el uso desde tiempo inmemorial, tiene derecho a practicar la actividad del reno en las partes de las regiones de Finnmark, Troms, Nordland, Trøndelag Septentrional, Trøndelag Meridional y Hedmark, en las cuales los samis del reno [*reindriftssamene*] han practicado desde antiguo la actividad (el área sami de pastos para el reno).

En su *Fundamentos de la naturaleza para la cultura sami*, la Comisión de Derechos de los Samis iniciaba ese recorrido de diez años al proponer un nuevo examen crítico de la Ley, y al anunciar que aportaría más y nuevos fundamentos en su siguiente investigación que sería remitida al Ministerio de Justicia en 2001, *Costumbres samis y comprensiones del derecho —Material de base para La Comisión de Derechos de los Samis* (NOU 2001:34).

El 29 de abril de 1997, los gobiernos de [Suecia] y [Noruega] instituyeron un Comisión de Pastos para el Reno con el mandato de revisar la Convención de 1972. La Comisión publicó su propuesta en mayo de 2001 con un prefacio acorde también con los tiempos:

El mandato de la Comisión incluye directrices claras sobre las consideraciones a adoptar para que los intereses culturales y económicos indígenas samis sean protegidos junto con las exigencias ecológicas de una actividad del reno sostenible (Norsk-Svensk Reinbeitekommissjon 2001).

La convención internacional previa de 1972 expiró en 2005 sin que esa propuesta de 2001 fructificara en un nuevo acuerdo. Entre 2005 y 2010 se elaboró una nueva propuesta que llegó a ser firmada por los dos estados, pero que

permeenece sin efecto al no haber sido ratificada por los Parlamentos Samis de [Noruega] y [Suecia].

### ***La propuesta para la modificación de la Ley de 1978***

En noviembre de 1998 se activó el proceso deliberativo para la redacción de una nueva ley del reno, que vendría a sustituir a la de 1978, reformada en 1996. El Ministerio de Agricultura nombró una comisión para el estudio y la propuesta de modificaciones del marco legal.

El carácter consensualista de la iniciativa ministerial quedó reflejado en la composición misma de la comisión: seis pastores de renos de los diferentes distritos en [Noruega] —tres hombres y tres mujeres, entre las que se encontraba la también pedagoga de [Guovdageaidnu] Karen Marie Eira Buljo—; la doctora Kirsti Strøm Bull —profesora de derecho de la Universidad de Oslo muy vinculada históricamente al estudio y tematización de los derechos de los <samis>; un

funcionario del estado, el jefe de la Oficina del Reno en [Kárášjohka], y el doctor Nils Oskal —filósofo social y profesor en la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) en [Guovdageaidnu]. El informe de la comisión fue publicado en 2001 en la colección de Investigaciones Públicas del Estado Noruego con el título *Propuesta para la Reforma de la Ley del Reno* (NOU 2001:35); y en marzo de 2002 fue enviado a más de setenta asociaciones y organismos vinculados con el sector en una fase consultiva.

Estando yo en [Guovdageaidnu], en otoño de 2003, la investigadora del Instituto Sami, Solveig Joks, a través de quien tuve el gusto de charlar con Karen Marja Eira Buljo, me llamó la atención sobre un docu-

1998

NOU

Norges offentlige utredninger 2001:35

## Forslag til endringer i reindrifstloven



2002



mento añadido a última hora en esa *Propuesta* y firmado por Karen Marie a título individual. "La de Karen Marie —escribía Solveig en su correo electrónico— es una declaración especial sobre cómo organizar la actividad del reno en el futuro". Según se comenta en una nota de la Declaración, ese texto llegó tarde para su discusión en la comisión, y fue añadido como Anexo 3 a la *Propuesta*. Karen Marie, que llevaba más de una década trabajando para constituir una organización educativa en la actividad de reno basada en las unidades domésticas e independiente de los formatos escolares amparados por el estado (Díaz de Rada 2007:216, 2011b:97), construyó en ese texto un alegato de disconformidad con las políticas estatales del reno. El valor de ese alegato radica en ofrecer una poderosa imagen de la continuidad de los anhelos de autodeterminación presentes en los inicios del siglo XXI. Su planteamiento fundamental —un retorno sin rodeos al tradicional sistema de las *siiddat* y una eliminación de los dispositivos organizativos de la actividad progresivamente instaurados por la administración del estado— fue recogido en la *Propuesta* de la comisión en su estado puramente expresado, pero no surtió efectos reales sobre la confección de la nueva ley, que se promulgaría finalmente en el año 2007.

Al comparar [ese alegato de Karen](#)<sup>1045</sup> con el texto de la [Ley de 2007](#)<sup>997</sup> se hace patente la enorme distancia entre su visión de la actividad del reno y la visión del entorno jurídico formalizado. Y, sin necesidad de asumir que la visión de Karen pudiera llegar a ser generalizable a todos los trabajadores de la actividad —ni siquiera en [Guovdageaidnu]—, hay dos hechos que no es posible ignorar. En primer lugar, que Karen había sido designada *formalmente* por el Ministerio para formar parte de esa comisión. En segundo lugar, que la comisión en su conjunto —como órgano *designado por el estado*— decidió incluir su alegato en su *Propuesta* oficial. Sin la inclusión de ese documento, la *Propuesta* habría producido la impresión retórica que arrojan demasiado frecuentemente los productos de la deliberación pública: la imagen de un consenso *ya conseguido*, por detrás del cual quedan en silencio los disensos que persisten en el tiempo histórico; es decir, esos aspectos que, enterrados bajo la voz de las mayorías, quedan finalmente sin consensuar, en la latencia de un desacuerdo no objetivado en el espacio público. Aquí vengo narrando un proceso de objetivación jurídica que se remonta al menos hasta 1751, y que expresa en

Punto de  
retorno al  
inicio de El  
alegato...  
1045

Atención:

Estos  
vínculos  
conducen a la  
piezas en  
cuestión y sus  
puntos de  
retorno están  
al final de las  
piezas.

sí mismo una profunda transformación sociocultural en el entorno del reno; pero es preciso señalar también la continuidad de visiones que —como la de Karen Marie en ese alegato—siguen siendo hoy manifiestamente relevantes, con todas sus contradicciones, en el interior de [Finnmark], y que, en su forma general, son consistentes con las advertencias fundamentales que hizo Robert Paine como fruto de su trabajo de campo: al menos en esa zona del Ártico, el espacio jurídico del reno sigue siendo después de dos siglos y medio un frágil discurso social, sometido a un constante estado de revisión de sus fundamentos legítimos, a pesar de las intenciones crecientemente consensualistas de la administración estatal. Esa continuidad histórica, tácita sólo como consecuencia de su posición velada por la potencia expresiva y performativa de los ordenamientos formalizados, no debería entenderse como una simple supervivencia del pasado. Se trata más bien de un plexo discursivo también en continua renovación, menos visible, pero no por ello menos contundente.

Con todo, tanto la *Propuesta* de la comisión como el texto legal finalmente promulgado en 2007 expresan un evidente giro discursivo en relación con las elaboraciones previas, especialmente hasta 1978. Ese giro se cifra en un reconocimiento muy explícito del entorno de relaciones étnicas en el que hoy cobra sentido la tarea legislativa. El proceso iniciado por Kjerschow durante las primeras décadas del siglo XX, orientado a restringir el campo de la legislación a sus dimensiones puramente profesionales, y a evacuar todo contenido específicamente étnico, quedó claramente reconducido a principios del siglo XXI. La histórica reclamación de asentar la actividad del reno sobre un fundamento de derecho propio quedó expresamente reconocida en la primeras páginas de la *Propuesta* de 2001, con la inclusión de referentes fundamentales de la reivindicación etnista, como las transformaciones institucionales producidas tras el conflicto generado en torno al [Caso Alta](#) o el contexto internacional de tematización de los derechos de los "indígenas".<sup>283</sup>

El Capítulo 4 [de la Propuesta] trata de la relación entre lo público y la actividad actividad del reno. La perspectiva de las autoridades sobre las circunstancias samis ha sido cambiante, pero en los años posteriores al Ca-

so Alta<sup>233</sup> la política sobre los samis y sobre el reno ha suscitado una creciente atención. Esto se ha manifestado también en el ordenamiento legal. Los pactos y convenciones internacionales han cobrado un mayor significado, y ofrecen hoy un fundamento importante para la política de las autoridades en relación con el pueblo sami (NOU 2001:35:9).

De hecho, junto con el artículo § 2-6<sup>290</sup> de la Ley Sami sobre la institución del Censo Electoral Sami y las directivas de él emanadas, el texto de este documento ofrece una versión del discurso estatal en el que la tímida expresión "grupo de población sami", mencionada en el histórico párrafo 110a que se introdujo en la Constitución en 1988, da lugar a formulaciones de reconocimiento taxativamente étnico: "pueblo sami" (*supra.*), "personas de origen sami". Es este sujeto el que habrá de disfrutar de un estatuto jurídico especial de carácter territorial sobre las "áreas samis de pasto" ("*samiske reinbeiteområder*"). En ellas, el documento aconseja

[...] reserva[r] el derecho de practicar la actividad del reno a las personas de *origen sami* (*samisk ætt*) que residen en Noruega (*Ibid.* Mi cursiva).

De forma igualmente explícita, esta *Propuesta* tematiza la naturaleza de la relación entre órdenes de derecho, relativizando con ello —al menos sobre el papel— el carácter plenipotenciario de un único derecho de estado. Se trata aquí de una *avanzada*, una *jugada* en el sentido práctico de la palabra (Pazos, en Bourdieu 1991:10), que reproduce, en el ámbito legitimatorio del derecho, una vindicación esencial y de gran profundidad histórica para la resolución de la discriminación estructural inserta en el acto de dominación colonial: el derecho de estado debe incorporar en su propio discurso al derecho consuetudinario establecido en los procesos de la <tradición> y la <costumbre>. Ambos son aquí entendidos como entornos de derecho por propio derecho, de manera que sólo

---

<sup>233</sup> Reducir esta mención al Caso Alta a su significado puramente etnista, como acabo de hacer en este contexto de argumentación, es dejar a un lado su significado específico, no ya en relación con el ethnos <sami>, sino en relación con los derechos de los practicantes de la actividad del reno. El Tribunal Supremo "estableció en su sentencia, por primera vez, que a los samis de la actividad del reno les era aplicable un fundamento de derecho privado tocante a sus demandas de indemnización" (*R-VF* 2002:9). Esa sentencia, dictada en 1968 (Dalland 1994:42), fue tal vez el primer síntoma de reconducción del espacio jurídico, de nuevo, hacia la situación previa a la Ley de 1933; y sentó jurisprudencia para una cadena de casos posteriores en los que se demandó indemnización sobre la base de un fundamento de derecho autónomo basado en la propiedad y el usufructo "desde tiempos históricos" (*Ibid.*).

en el camino de su integración puede consolidarse la seguridad jurídica de quienes aspiran a una creciente autorregulación consuetudinaria de su práctica (cf. Johnsen 1997:24-25 y *passim*).

La comisión considera importante la búsqueda y la elaboración de reglas construidas con fundamento en la cultura y las tradiciones en el interior de la actividad del reno, y que protejan, además, la seguridad jurídica del practicante individual de la actividad (NOU 2001:35:9).

En el contexto de una crítica a los excesos reguladores del estado —que Robert Paine tematizara, reflejando una parte de los sentimientos de los agentes de su campo de estudio, como una flagrante intromisión (Paine 1994)—, la comisión se pronuncia por una comprensión práctica de esa necesidad de integración. No se trata de ninguna manera de una retórica etnista formulada sobre una vaga noción de <cultura> (Díaz de Rada 2010), sino de la toma de conciencia de que, en las circunstancias generadas por los ordenamientos hasta 1978, la regulación estatal es insuficiente y disruptiva para la actividad, o demasiado genérica y abstracta como para devenir instrumento útil de aplicación a los casos concretos que en ella se presentan. En este sentido, la comisión alerta de la gran capacidad de decisión y maniobra que la ley en curso concede a los agentes de gobierno de la actividad, en contraste con el exiguo espacio regulativo concedido a la fijación de derechos y obligaciones invocables en el seno de las concretas relaciones entre pastores (NOU 2001:35:10). Ese plano de lo concreto, de lo situado en la práctica concreta de la actividad, es fundamental para un entorno de trabajo que, por fuerza, se encuentra sometido a una cotidiana dinámica de toma de decisiones *in situ*, un entorno ecológico en el que lo imprevisible constituye la regularidad. Ello obliga a una constante flexibilización de las maniobras y movimientos con las manadas, y a una inexcusable necesidad de negociación inmediata con los agentes de otros núcleos domésticos y *siiddat*, bajo la presión de la urgencia que caracteriza a las prácticas en estado práctico (Bourdieu 1991). En un entorno de acción con estas características, las nociones de *autorregulación* y *autodeterminación* —consecuentes con la demanda de una retracción de las agencias del estado (o con su afectación decisiva por las agencias de los trabajadores del reno)— se encuentran muy lejos de apelar únicamente a una filosófica vindicación civil o etnopolítica; más bien esas nociones operan como instrumentos necesarios para el ejercicio de la práctica.

Por otra parte, la comisión critica la histórica falta de diligencia de las autoridades del estado a la hora de ofrecer directrices de interpretación concreta de la ley (NOU 2001:35:10), como medios imprescindibles para una adecuada articulación local de las relaciones de los pastores *los unos con los otros*, y no a través de mediaciones externas (Paine 2004:34). Lo que se apunta aquí es una situación largamente tematizada en contextos coloniales (cf. por ejemplo Wolcott 1989, 2006:252ss.). El sistema jurídico estatal ha penetrado en la actividad del reno lo suficiente como para perturbar desde dentro el orden consuetudinario, pero no lo suficiente como para poder llegar a cumplir exitosamente con la misma tarea reguladora que el sistema pretende; una dominación a medio camino, movida por un interés de control por parte del estado que no se corresponde con la adopción de la responsabilidad que tal control conllevaría para ser ejercido de forma plenamente legítima.

Así se genera el objetivo fundamental de esta *Propuesta para la Reforma de la Ley del Reno* (NOU 2001:35): indicar la necesidad de una reinstitucionalización social de la actividad y de sus dotaciones regulativas, orientada hacia futuro a través del reconocimiento del constituyente social por excelencia que —aunque contemplado por las autoridades jurídicas del Gobierno Central como del pasado— está bien presente, de hecho, en la práctica local contemporánea: la *siida*. La *siida* —se indica como objetivo general de la *Propuesta*— ha de acrecentar su protagonismo en detrimento de los "órganos administrativos" fijados en los ordenamientos anteriores.

La idea de que todos los que se encuentran en la actividad tienen los mismos derechos de uso sobre las áreas de pastos disponibles, y de que ha de dejarse al albedrío de los órganos administrativos la competencia de emprender las iniciativas y restricciones necesarias para una actividad del reno ordenada, no se corresponde con la forma en que los trabajadores mismos conciben las relaciones internas en el seno de la actividad. Por tanto, las reglas deben tomar su punto de partida en las tradiciones y es-

estructuras sociales sobre las que descansa la actividad, y deben anclar los derechos y las obligaciones a estas tradiciones y estructuras (*Ibid.*:10).

Y más abajo:

Las *siiddat* no son sólo asociaciones laborales, también son el fundamento central para el uso tradicional de las áreas de pastos (*Ibid.*:11).

La *Propuesta* de 2001 inició un camino orientado a la modificación de una cosmovisión legislativa vigente desde 1883, cuando el estado impuso la territorialización en distritos de pastos; y acentuada en 1978, cuando introdujo la figura empresarial de la unidad de explotación (*driftsenhet*). Ello es concurrente con el carácter de la comisión firmante, una agencia nombrada como órgano consultivo del estado, y formada por un conjunto de personas profundamente implicadas en la actividad del reno —con la excepción de un funcionario del ministerio. En esos desarrollos producidos durante 118 años, la cosmovisión estatal fue formalizada y perfeccionada en lo referido a los dos elementos fundamentales y característicos de la dominación burocrática: el delineamiento de una territorialización o zonificación de la actividad del reno basada en un rígido concepto de frontera (distritos), y una idea individualista de la propiedad o titularidad de los recursos productivos (*driftsenheter*) con consecuencias evidentes sobre la comprensión del reno como entorno laboral. En mi opinión, ese modelo cultural no puede ser entendido cabalmente desde la perspectiva de una superficial imposición autoritaria; sino desde una más compleja aproximación fundamentada, entre otras dimensiones, en la indolencia de las autoridades del estado a la hora de tomar en consideración la importancia crucial del conocimiento situado de los practicantes de la actividad. Tal indolencia puede ser interpretada como una discriminación activamente emprendida por agentes como Kjerschow, en el contexto marcadamente autoritario del darwinismo social; pero —especialmente en lo que se refiere a las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial— también ha de concebirse como una errática obcecación de las autoridades estatales, incapaces de invertir sus energías organizativas en modificar el callejón sin salida trazado en las décadas anteriores. Después de la Segunda Guerra, esa cosmovisión ya había cobrado cuerpo y expresión institucional en el aspecto de la zonificación rígida de los distritos y se dirigía de forma imparable

hacia un modelo *agrario* basado en unidades de explotación pretendidamente autosuficientes.

El contraste entre la cosmovisión estatal de la frontera y el individualismo organizativo *y* las formas empíricas del trabajo en el reno, tampoco debe ser entendido —en nuevo esquema superficial— como una confrontación de nítidos sistemas culturales *opuestos*: dos <culturas> recortadas a la medida de una transparente dicotomía étnica. Es tan tentador como erróneo dar por sentada la existencia de un mundo <indígena> idealizado desde las comprensiones orientalistas que caracterizan precisamente a los agentes de la modernidad <occidental> (cf. Baumann 2004, Díaz de Rada 2015b); un mundo que se basaría en la difuminación de la propiedad de los recursos, imagen de una especie de comunismo primitivo pasado por el tamiz más contemporáneo de la lógica de <los comunes>, y en la idea de un ingenuo colectivismo sin matices. Por el contrario, la actividad del reno siempre se ha asentado sobre la competitividad entre unidades domésticas, sobre una acusada territorialización de los recursos (sin la cual la organización en *siiddat* carecería por completo de sentido); y sobre un universo moral en el que el empeño —y la *fortuna*<sup>1056</sup>— de los agentes individuales son determinantes (Paine 1994, 2004, 2009). De hecho, la exitosa seducción estatal del sistema de subsidios, que se fue estructurando con el *Convenio para la Actividad del Reno*, es una consecuencia directa de esa comprensión competitiva, territorializada e individualista.

El problema es que estas concepciones, *aparentemente comunes* entre quienes trabajan en el reno y las autoridades estatales que han venido regulando la actividad durante décadas, operan de maneras extremadamente más complejas en la práctica concreta de la actividad del reno. En ese entorno concreto, no se trata de territorialización y individualismo burocráticamente depurados de toda contaminación holística (Díaz de Rada 2003b, 2007b). Ahí la territorialización es intrínsecamente territorialización negociada a cada paso, y por tanto irreductible a un plano fijado de antemano con tiralíneas. Y el individualismo no se encuentra en un estado idealmente puro. En la práctica, la fuerza de trabajo no es una mera agregación sumatoria de unidades, ni el principal recurso productivo —la relación {*fuerza de trabajo* – *manada* – *pastos*}— se deduce auto-

máticamente de un cociente aritmético entre unidades de consumo y unidades territoriales (Paine 1994). La territorialización, el individualismo y la competición de los trabajadores del reno, especialmente en [Finnmark], son territorialización flexible y en gran medida oportunista, individualismo táctico en un complejo plexo de relaciones altamente estructuradas y estructurantes, y competición sólo pensable en un entorno de trabajo cooperativo. Lo problemático es incluir semejantes propiedades de la acción en un marco regulativo generado por una burocracia estatal consolidada —y sin la cual la actividad del reno es hoy ya impracticable.

Eso es tan problemático que, como he indicado, la *Propuesta* de 2001 marca solamente el inicio de un camino que tal vez, en un futuro, venga a significar un punto de inflexión. La comisión no llegó a proponer de hecho una supresión de la territorialización en distritos ni de la unidad de explotación, sino una reubicación de esas objetivaciones en relación con la *siida*.

La comisión desea mantener el ordenamiento en distritos, pero de modo tal que la junta directiva del distrito deje de tener funciones estatutarias. Igualmente, la comisión desea un ordenamiento que contenga unidades responsables de las explotaciones<sup>234</sup>. Crear reglas que construyan contexto entre la unidad responsable de la explotación, la *siida*, y la organización en distritos, ha sido una gran desafío para la comisión. Si no conseguimos crear ese contexto, continuaremos teniendo problemas con la administración de los recursos (NOU 2001:35:10).

Sobre esta base, La Ley resultante de la *Propuesta* constituye una nueva solución de compromiso. Pero, a diferencia de las soluciones anteriores, tematiza de forma bien explícita el problema de fondo, el camino hacia una anomalía organizativa: la propuesta de un ordenamiento *simultáneamente burocrático y flexible*.

El desafío para la comisión consiste en crear reglas que se adapten a los diversos ordenamientos de las *siiddat* que se encuentran en la actividad sami del reno. Por tanto, las reglas no pueden llegar ser demasiado rígidas (*stiv-*

---

<sup>234</sup> *Ansvarlig enhet*, que traduzco como *unidad responsable de la explotación*, es alusión directa a la figura *driftsenhet* (*unidad de explotación*) de la Ley de 1978. Una fórmula denominativa que, en sí misma, refleja bien el cuidado puesto por la comisión para introducir sus propuestas eludiendo un escenario de ruptura, seguramente impracticable.



bente), pero tampoco han de ser tan laxas como para quedar vacías, en la práctica, de todo significado jurídico (*Ibid.*:11).

En su artículo de 2004 "*Saami Reindeer Pastoralism: Quo Vadis?*", Robert Paine recogía unas palabras del filósofo y miembro de la comisión Nils Oskal que muestran elocuentemente la concepción de esa reforma como una tarea de articulación, conexión, o ensamblaje (cf. Latour 2005): "[...] crear leyes que formen una conexión razonable entre diferentes niveles de la administración pública y la organización social de la actividad del reno" (Oskal 2002, citado en Paine 2004).

Unas líneas más abajo, Paine escribía:

El mandato [hecho a la comisión para la confección] del Informe (NOU 2001:35) no incluía la consideración de la política de subsidios del estado. Presumiblemente, ello fue erróneamente (o deliberadamente) concebido por el estado como una cuestión de su exclusiva incumbencia, e independiente de las relaciones entre los pastores. [...] Muchos albergaban la esperanza de que la propuesta de desguzar las unidades de producción [*production units: driftsenheter*] sería algo más que un cambio semántico, y que los dirigentes de las partes de la siida de la propuesta se obligarían a distribuir los beneficios de los subsidios entre todos sus miembros.

Errónea o deliberadamente, parece obvio que los agentes estatales — seguramente interpretando de forma adecuada los deseos de la mayor parte de los pastores— eludieron animar la reflexión de la comisión sobre el asunto fundamental en el que se asentó finalmente el peso de legitimatorio de la Ley de 1978. Ese asunto no estaba en el interior del texto legal —al fin y al cabo una abstracción jurídica—, sino en el *Convenio para la Actividad del Reno*, asociado a la lógica del texto legal. A partir de su institucionalización en 1977, intacta después de la promulgación de la Ley de 2007, la afluencia del dinero de los subsidios bajo el modelo territorial e individualista de la administración del estado introdujo inevitablemente un orden práctico que entró a formar parte de la racionalidad de los pastores tanto como [el orden del husbandry o del herding](#), o, mejor dicho, se fundió literalmente en estos órdenes, reconfigurándolos. Sin llegar a tocar esa pieza esencial del ordenamiento de 1978 —el *Convenio para la*

*Actividad del Reno*— es comprensible que el "desguace" de las unidades de explotación haya quedado finalmente más bien en un juego semántico. La *driftsenhet* se mantiene en lo fundamental en la Ley de 2007, reencarnada en la palabra *siidaandel: la parte de una siida*.

1002

El camino hacia la confección de la Ley de 2007 continuó su curso en los años sucesivos, y fue finalmente promulgada sin el reconocimiento del Parlamento Sami. Una visión temporalmente más completa de su contexto deliberativo, cuyas líneas generales he resumido aquí haciendo uso del documento de la *Propuesta* de la comisión de 2001, se obtiene con la lectura de la Proposición Número 25 (2006-2007) del Parlamento de [Noruega] (Landbruks- og Matdepartementet 2007).

### ***Bearašdoallu***

En su discurso dirigido a la Primera Conferencia de los Jóvenes Trabajadores del Reno, celebrada en [Guovdageaidnu] el 13 de febrero de 2004, Aslak J. Eira, Presidente de la *NBR*, pronunció las siguientes palabras:

2004

Cuando llegó la Ley del Reno de 1978, quedó claro que en ella había grandes carencias en relación con la casa (*bearašdoallu*). Esa ley no se confeccionó en relación con la casa, sino sobre la base de otra forma de pensar. Sobre todo, tengo ahora en mente la unidad de explotación (*driftsenhet*), porque en ella no se pone como condición, por ejemplo, que se deba incluir a la casa en su conjunto; solamente una persona puede tener la autoridad, como sucede con los trabajadores de cualquier otra industria... sólo quien acude al trabajo... porque es con su sueldo con el que se mantiene a la familia. Eso no va con la actividad del reno porque expulsa a los jóvenes. De este modo no tienen asegurado el futuro en el reno. Por ejemplo, ya no depende del padre decidir quiénes y cuántos de sus hijos continuarán en el reno, incluso cuando ve que todos ellos podrían valerse en la actividad. La situación es todavía peor cuando tenemos en cuenta que, en relación con la unidad de explotación (*driftsenhet*), se decide el número máximo de cabezas; y cuando ese número se fija tan a la baja que no da sitio a todos los renos de la casa. Esto puede producir que los padres lleguen a expulsar a sus

propios hijos de su porción de sustento en el reno; aunque no sea posible mantener a la casa sin el trabajo de esos jóvenes. Todo esto fue criticado por la *NBR* desde el momento en el que la ley [de 1978] fue propuesta, y después, continuamente, desde que entró en vigor. En relación con estos argumentos, consideramos la necesidad de crear una comisión [en la *NBR*] y la instituímos, con el objeto de revisar nuevamente la ley. Desde hace unos cuantos años, esa comisión ha trabajado para proponer cambios en la ley del reno. En esta propuesta son centrales la casa —*bearaš*— y la *siida*. En ella se propone que dependerá de la casa y de la *siida* decidir quiénes trabajarán y cuántos renos habrá en la *siida*, o en el *orohat*. Esto es lo adecuado con arreglo a la costumbre de los samis (*sápmelaččat*). Y ello daría oportunidad al joven de permanecer en el reno, hasta que él mismo decidiera su propio futuro. De manera que no sería necesario, cuando se es joven, dudar de las propias relaciones con el hogar (*ruoktu*) y la actividad del reno.

Estas palabras de un Presidente de la *NBR* esperanzado con la reforma que se avecinaba ofrecen importantes indicios para situar en el lugar adecuado lo que debemos entender aquí por política, y, dando un paso más, autodeterminación. Existen en este campo muy diversas dimensiones de lo político, es decir, del poder de conformación de lo real y de lo posible. Esas dimensiones — para la mirada necesariamente reductiva del análisis etnográfico— operan en un cierto número de escalas articuladas: una escala oficial, formalizada, centrada en los documentos de estado con sus interlocuciones; una escala étnica, en la que se funden las dicotomías narradas a base de etnónimos con las síntesis generadas en el proceso histórico, en cuyo curso los extremos aparentemente opuestos de las <dos culturas> pierden buena parte de su sentido; una escala de prácticas laborales situadas, con sus territorializaciones, en las que se entrecruzan la escala oficial y la escala de las obligaciones y derechos consuetudinarios; una escala doméstica, imbricada a su vez con las anteriores, en la que confluyen los intereses productivos y reproductivos de la casa (*bearašdoallu*) y el entorno de interdependencias cooperativas en las *siiddat* y entre las *siiddat*, a su vez complejas articulaciones de relaciones entre casas. Podría continuar mencionando una escala ecológica en la que todo ese conjunto de escalas puede ser leído como un entramado de relativa viabilidad... Basta con someterse a esta ta-

rea de escritura para llegar a la tal vez desalentadora conclusión de que, en realidad, cerrar tal catálogo supondría seguramente un esfuerzo infinito.

Pero, ante esos jóvenes, Aslak situó su discurso en un plano bien concretable de todo ese universo político: *bearašdoallu*. He traducido esta palabra del Sami con la palabra *casa* (García 1976). De entre el conjunto léxico que presenta el Sami para referirse al espacio doméstico y las relaciones domésticas e interdomésticas, el sentido de esta palabra —es decir, su campo de acepciones— apunta hacia la trama más invisible de los anhelos de autodeterminación política que he presentado. *Bearašdoallu* es, en Sami, una palabra compuesta. *bearaš* es pareja; *doallu*, tomada aisladamente, podría traducirse ya como casa, pero sus usos son más variados: entre otros, organización, administración, contenido, sustancia, haberes (Sammallahti y Nickel 2006:201). *Bearašdoallu* es el conjunto de actividad desarrollado en el entorno doméstico bajo la autoridad de una persona o una pareja responsable; ese entorno constituye la base de la producción y la reproducción en el sentido más amplio (cf. Bourdieu 2006, Willis 2006) y, en general, la base de todos los demás aspectos de la socialidad doméstica. En la actividad del reno, *bearašdoallu* es indisociable de *siida*, la formación social en la que diferentes *bearašdoalut* cooperan competitivamente, y compiten cooperativamente, para hacer posible una actividad económica que será tanto más viable (y más rentable) cuanto mejor entiendan sus agentes la exigencia de aunar las fuerzas de sus *bearašdoalut*.

Apelar al *bearašdoallu* es, por tanto, apelar ya a la *siida*; pero el enfoque de la actividad del reno desde el *bearašdoallu* implica poner en un segundo plano la dimensión del pastoreo (que Paine denominó *herding*), por detrás de la imagen de la administración y la reproducción doméstica en sus versiones más inmediatas (que Paine denominó *husbandry*) (Paine 1994:19). En el *bearašdoallu* el genuino agente político es la persona responsable o la pareja, los padres (*váhne-mat*), o —en un momento sesgado del discurso de Aslak en cuanto a género— el padre (*áhčči*). Las decisiones de ese agente son las referencias fundamentales de esta trama política, a las que la escala del discurso oficial raramente se asoma, si es que alguna vez consigue asomarse. No desde luego en la *Propuesta para la Reforma de la Ley del Reno* (NOU 2001:35), ni en el texto de la Ley de 2007, donde todo se detiene en la *siida*. Y donde —como sucediera en 1978 con la in-

vención de las unidades de explotación (*driftsenheter*)— el paso hacia la intermediación política de los *bearašdoalut* sólo se realiza a costa de no reconocer, como tal, su estatuto político autodeterminado, su carácter de forma social real, que queda así oculta tras una nueva categoría creada por las autoridades del estado y administrada por ellas: *siidaandel* (parte de una *siida*).

Pero, todavía en un plano más profundo y fundamental, el *bearašdoallu* sólo tiene sentido como formación que habilita a la agencia personal de cada miembro del grupo doméstico, considerado simultáneamente en su condición individual y en sus interdependencias relacionales. En este plano, el *bearašdoallu* es, a su vez, pretextual en cierto modo; porque el último horizonte de sentido de la producción y la reproducción doméstica *no es* la patrimonialización de una propiedad común que habría de ser sostenida en su integridad a toda costa, sino la facilitación de la [autonomía personal](#)<sup>1057</sup> de cada miembro de la unidad doméstica. En ese mundo sociomoral, las formas vinculares y agregadas del capital, así como las formas cooperativas del trabajo, sólo conducen a la consolidación de un capital conceptualmente considerado <común>, a condición de habilitar recursos agenciales centrados *en la persona*.

El anhelo de reconocimiento de esas intermediaciones políticas quedó incluido en la *Propuesta* en el Anexo 3, redactado a título personal por Karen Marja Eira Buljo; una inclusión performativamente paradójica: situado en el interior del documento oficial, ese Anexo no forma parte efectiva del documento oficial.

Puntos de  
retorno a:  
La mención  
de esta  
Cronología en  
el El ethnos en  
las formas...  
<sup>607</sup>  
La mención de  
*bearašdoallu*  
en El alegato...  
<sup>1059</sup>

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)



## Los compromisos de la *verddevuohta* y sus evocaciones

La palabra del Sami *verddevuohta* deriva muy probablemente de las formas del Danés-Noruego *vært, vert*, cuya primera acepción en la traducción al español suele ser *anfitrión*<sup>235</sup>. Estas palabras comparten historia con el adjetivo del Alemán *wert*, cuyas acepciones suelen ser *digno, estimado, apreciado, querido*<sup>236</sup>. *Verddevuohta* designa el entramado de relaciones de reciprocidad y hospitalidad entre quienes se desplazan por la tundra durante la trashumancia del reno y quienes, ocupándose en otras actividades, mantienen una residencia relativamente estable o una movilidad más restringida. Con diferentes versiones según los entornos ecológicos y los vínculos tejidos histórica y biográficamente, estas pautas de reciprocidad y hospitalidad han venido siendo comunes allí donde la trashumancia ha emergido como forma productiva.

Las nociones de *nomadismo* y *sedentarismo* —aunque utilizadas frecuentemente en las bibliografías— son equívocas. Hay un cierto sesgo sociocéntrico, de gran profundidad histórica, en la noción de *nomadismo*. Por contraste, esta categoría carga con el peso de una sensibilidad centrada en la apropiación y los sentidos de la propiedad territorial del propietario agrícola con sus pautas marcadamente estáticas de residencia. Por ello, las palabras *trashumancia* y *trashumante* son mucho más precisas en términos analíticos. Esas personas han trashumado siempre con arreglo a sofisticadas pautas territoriales y con sentidos bien elaborados de los lugares y de sus apropiaciones sociales. Lo que ha caracterizado a su forma productiva es la *movilidad situada*. Y —especialmente si nos remontamos hacia atrás en el tiempo—, tampoco los supuestos <sedentarios> en esas zonas del Ártico han organizado su vida según el modelo del campesinado vinculado a una propiedad agropecuaria acotada en la forma de un terreno o una cabaña estanca. Esos <sedentarios> también se movían en y entre espacios productivos basados en territorializaciones prácticas y consuetudinarias, y no en la apropiación formalizada de territorios que caracteriza a nuestros habituales estatutos jurídicos de propiedad.

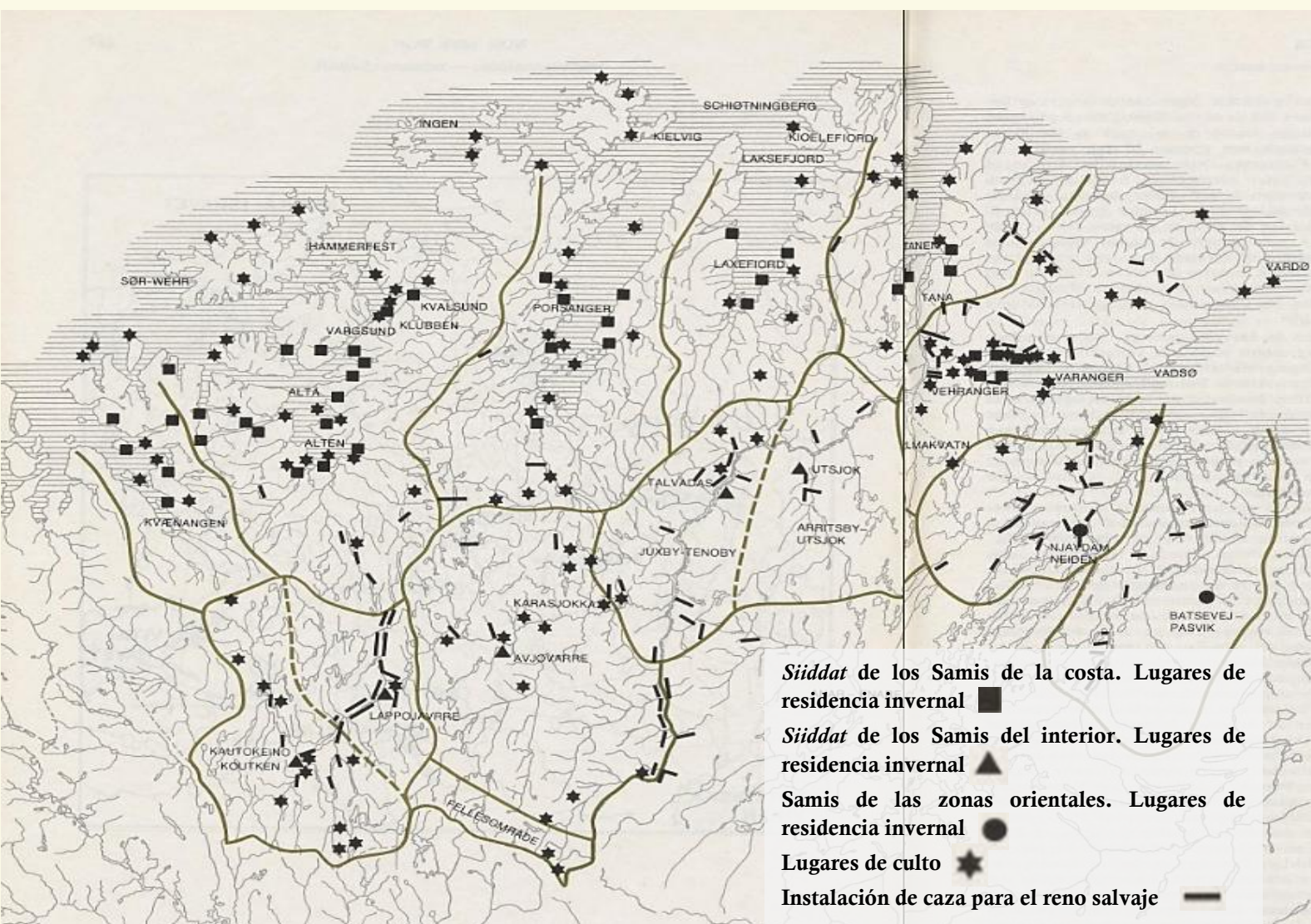
<sup>235</sup> cf. por ejemplo, Blom-Dahl 1994:354.

<sup>236</sup> cf. por ejemplo, Redacción Langenscheidt 2001:1022.

Puntos de  
retorno a:  
Kramvig, en El  
ethnos en las  
formas...  
507  
Una  
cronología...  
762

Por otra parte, operar con el marco de referencia de la actividad del reno para dar sentido a los usos de *verddevuohta* implica ya una visión asimétrica del espacio social global en el que esa actividad ha venido realizándose. Esta visión asimétrica es también recurrente en las acepciones comunes de la palabra, es decir en los usos que las personas del campo hacen de ella cuando la *verddevuohta* es tematizada en los discursos sociales.

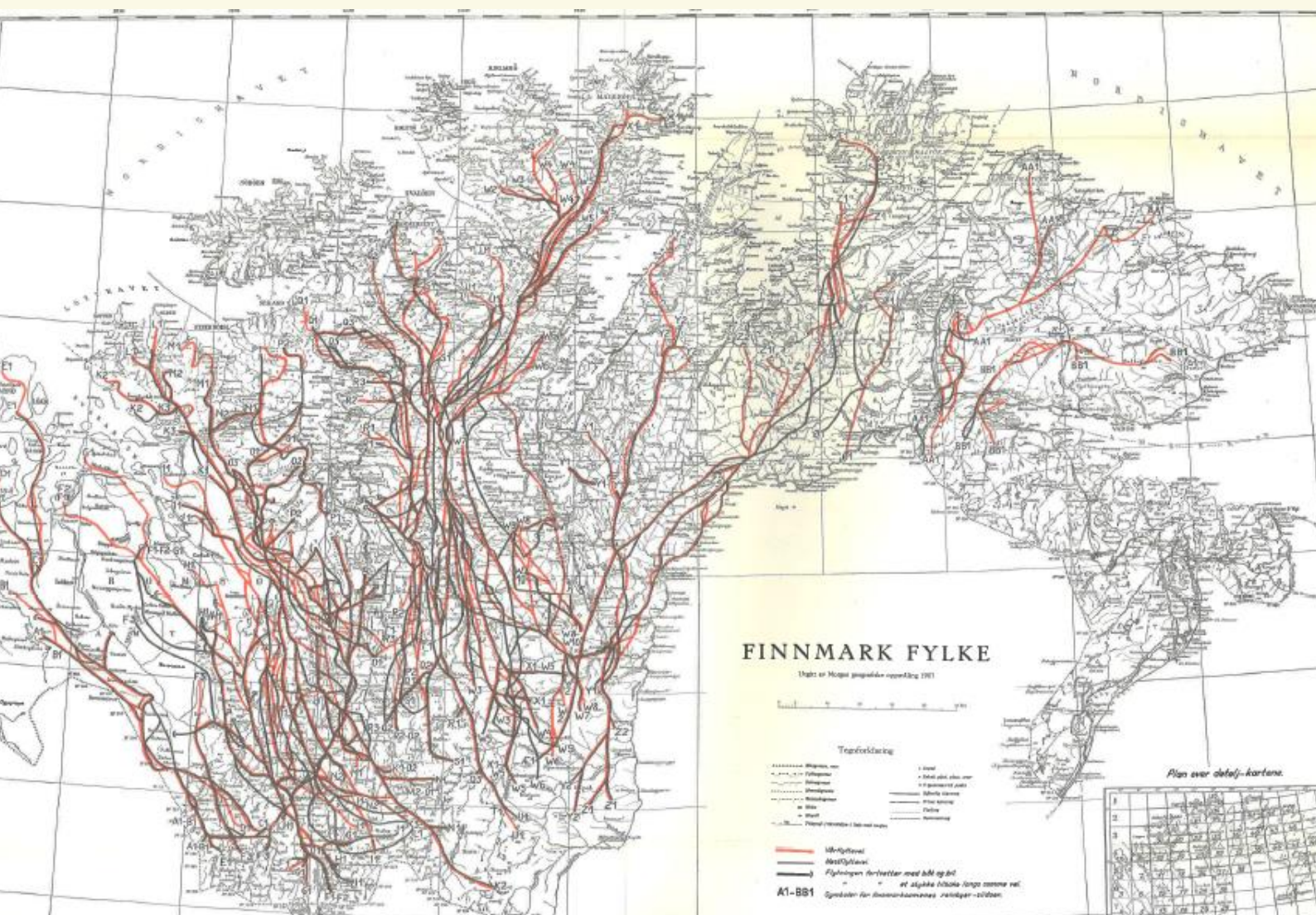
Jan Erik Henriksen data la aparición de la institución denominada *verddevuohta* en el siglo XVII, cuando —según un relato histórico relativamente bien



*Esta imagen ofrece una reconstrucción de la zonificación en siiddat de caza y pesca en [Finnmark], en la época de emergencia de la intensificación de la actividad trashumante del reno domesticado. Es reproducción facsímil de la publicada en NOU 1978:18a:148-149. Agradezco al profesor Bård A. Berg (Universidad de Tromsø) el haberme indicado esta fuente original. En la página 32 de su libro Sami kulturoahppu [Conocimiento cultural sami] aparece una versión simplificada de la imagen, donde se especifica que la reconstrucción corresponde a la situación en 1694. La reconstrucción fue elaborada por la Sección de Etnografía Sami de la Universidad de Tromsø. La leyenda es traducción de la que aparece en el original.*



bien constatado— la sociedad organizada en *siiddat* de caza y pesca, ocupadas en un aprovechamiento generalizado de los recursos de la tundra que incluía la caza de renos salvajes, se transformó en parte dando paso al pastoreo trashumante (Henriksen 1999:12). Según este relato, sobre la zonificación práctica de esas *siiddat*, que consistía en una flexible distribución territorializada de los recursos basada en zonas de uso, se habría superpuesto una zonificación basada en rutas de pastos, cuyos rasgos fundamentales continúan existiendo hoy, en la actual distribución de pastos pa-



*Esta otra imagen ofrece la reconstrucción de las rutas de pasto en [Finnmark] en los años cincuenta del siglo XX, en la monumental obra de Ørnulf Vorren Finnmarksamenes nomadisme [Nomadismo de los samis de Finnmark] (Vorren 1962, mapa anexo al final del volumen I). Las líneas representan las rutas de trashumancia [johtolagat] de los diversos grupos cooperativos [siiddat]. Las líneas rojas son rutas de primavera (hacia la costa, al norte), las negras son rutas de otoño (hacia el interior, al sur). A diferencia de la imagen anterior, en la que se representan áreas de aprovechamiento flexiblemente delimitadas, en este imagen se representan rutas de movilidad que conforman ejes de una zonificación sin delimitaciones zonales.*

ra la actividad del reno (cf. Berg *et al.* 2003, Solbakk 1994:43ss.).

Este relato contiene un sesgo asimétrico porque sitúa en el centro de las funcionalidades de la *verddevuohta* a la actividad del reno tal como hoy la conocemos, es decir una actividad de explotación intensiva de manadas de renos domesticados. Corremos entonces el riesgo de reducir la imagen de todas las prácticas y agencias implicadas en la *verddevuohta* a la actividad trashumante del reno, como si —de un modo relativamente exclusivo— esta actividad identificase de una vez por todas al conjunto del espacio social. Este eje de identificación, propiciado de forma muy expresa por las políticas de reconocimiento estatal al menos desde el [Codicilo Lapón](#) <sup>681</sup> de 1751, es una evidente construcción histórica, en cuyo seno se ha tejido una trama de asimetrías y desigualdades de reconocimiento que culminó con la promulgación de la [Ley del Reno de 1978](#). La asimetría implícita en esa interpretación de la *verddevuohta* refleja la consideración de la actividad trashumante del reno como núcleo del prototipo de la samicidad, y sitúa en las periferias de esa identificación a todas las demás formas productivas y vitales del espacio social. Ciertamente, la institución denominada *verddevuohta* sería incomprensible al margen de la actividad trashumante del reno, pero es importante tener en mente que sería igualmente incomprensible al margen de todo el resto de prácticas productivas, de entre las que la trashumancia del reno emergió históricamente.

### **Un espacio relativamente común de prácticas productivas y pautas residenciales**

Tanto más cuanto más nos remontamos hacia el pasado, la *verddevuohta* estuvo codeterminada por todas las actividades productivas, y cobró las formas institucionales que hoy reconocemos a lo largo del proceso de especialización laboral de la actividad trashumante del reno domesticado. Es decir, para entender del mejor modo posible en que consistió esta institución, y cómo fue generándose, es preciso imaginar un espacio relativamente común de prácticas productivas de aprovechamiento de la tundra, del que fue emergiendo la actividad trashumante a partir del siglo XVII hasta convertirse en un sector de actividad productiva plena y formalizadamente demarcado. Esa especialización nunca fue autónoma. Se

Puntos de retorno a la mención de las *siiddat* de caza y pesca en:

El *Codicilo Lapón*  
682

Una cronología...  
710

Atención: Estos vínculos conducen a las piezas en cuestión, y sus puntos de retorno están al final de cada pieza

produjo —y se produce también hoy— en un plexo de dependencias empíricas con los agentes que, en ese campo social, se dedican a actividades diferentes de la trashumancia. La *verddevuohta* fue una consecuencia práctica de ese proceso de especialización heterónoma, un tejido de vínculos desarrollado a lo largo de ese proceso.

Para explicar en que consistió ese tejido de vínculos voy a usar extensamente un texto publicado por Inger Marie Oskal en 1991 con el título "*Verddevuohta. Verddevuohta Guovdageainnus —Ovdal ja dál*" ["*Verddevuohta. Verddevuohta en Guovdageaidnu —antes y hoy*"]. Este texto es importante porque constituye una de las pocas fuentes de que disponemos para entender detalladamente el conjunto de prácticas que conformaron la *verddevuohta*, así como el conjunto de dimensiones que permiten comprender su transformación —especialmente durante la segunda mitad del siglo XX—, y su progresivo desvanecimiento. Escrito en 1991, este texto ofrece también una magnífica impresión de cómo esa transformación estaba siendo interpretada en [Guovdageaidnu] pocos años después de que se hubiera hecho evidente. Para una época anterior, son fundamentales los apuntes sobre la *verddevuohta* en la clásica monografía de Smith, publicada en 1938, *Kautokeino og Kautokeino-Lapperne. En historisk og ergologisk regionalstudie* [Kautokeino y los lapones de Kautokeino. Un estudio regional histórico y ergológico] (Smith 1938:300ss.). Buena parte de la descripción de Inger Marie Oskal (1991) se basa, a su vez, en el relato de Smith. También son interesantes los apuntes de Bjørklund y Eidheim (1997:569ss.); así como los que ofrece Paine sobre materiales de campo de la década de 1960 (Paine 2009:72ss.).

\* \* \* \* \*

Inger Marie Oskal también sitúa el inicio del proceso en el siglo XVII, indicando que nadie entonces tenía una dedicación en exclusiva o estructuralmente dominante. En su descripción de ese inicio —por fuerza arbitrario— se encierra un probable anacronismo:

Al principio el modo de ganarse la vida no consistía en una única actividad. Para ello, el sami del reno [*boazosápmelaš*] también cazaba y pescaba, el residente fijo [*fásta ássi*] utilizaba los renos, cazaba y pescaba; y el que vivía en la costa [*mearraolmmoš*] comerciaba, pescaba, etcétera, como

complemento al trabajo que pudiera desarrollar como actividad principal (Oskal 1991:89).

Poco sabemos acerca de las posibles líneas de estructuración social de tales actividades. Es razonable pensar que a unos se les darían mejor unas y a otros otras; como lo es suponer que, tal vez, unos grupos pudieron llegar a especializarse eventualmente en unas o en otras, conforme a sus competencias prácticas y a sus circunstancias vitales. Pero —dejando aparte esas posibilidades— todos los indicios sugieren que esos pobladores del Ártico se ganaban la vida con una diversidad de actividades relativamente comunes de aprovechamiento de los recursos de la tundra y del mar, incluyendo los intercambios comerciales que, en un contexto de expansión "globalizadora", fueron generándose durante el proceso de colonización tardomedieval (Hansen y Olsen 2004:150ss, 211)<sup>237</sup>. Esto quiere decir dos cosas.

En primer lugar, para referirnos a esas personas que habitaban el Ártico a principios del siglo XVII muy difícilmente podemos hablar con tanta determinación de "samis del reno (**boazosápmela-ččat**)" y de "residentes fijos (**fásta ássit**)", prototipos sociales que fueron configurándose, precisamente, en el curso de la especialización histórica de los primeros. La ocupación en la domesticación e incluso en el pastoreo de renos está documentada con claridad ya en el siglo XVI, y podría remontarse más

**Boazosápmelaš y Fásta ássi** forman un esquema básico de prototipos sociales complementarios en [Sápmi] que ha ido ganando relevancia con el paso del tiempo. "*Boazosápmelaš*" designa a la persona que —identificada como "*sámi*"— se dedica de forma especializada a la actividad trashumante del reno; "*Fásta ássi*" (literalmente "residente fijo") designa a quien tiene cualquier otra dedicación que *no* implica trashumar. Para entender este esquema hay que tener en cuenta las precisiones que he hecho unos párrafos más arriba sobre la confusión con *nómada-sedentario*. El par "*Boazosápmelaš-Fásta ássi*" se expresa en Sami de formas variadas, según los contextos. Son palabras alternativas para "*boazosápmelaš*" las siguientes, entre otras: "*johttisápmelaš*", "*badjeolmmoš*"; y, para "*fásta ássi*", entre otras: "*dáludoalli*", "*dáluolmmoš*", "*dálon*". De entre estas últimas, la más frecuentemente utilizada hoy en día es "*dálon*" (Pl.: "*dálonat*"). La expresión más habitual en Noruego para el par "*Boazosápmelaš-Fásta ássi*" es "*Flyttesame-Fastboende*", también con algunas variantes.

<sup>237</sup> Los historiadores Lars Ivar Hansen y Bjørnar Olsen usan la noción de *globalización* para esa datación aproximativa; pero es posible extender ese fenómeno a un tiempo más antiguo. Por ejemplo, Ingela Bergman y Lars-Erik Edlund hablan de una "red de comercio extensivo" que se remontaría a la Edad de Hierro tardía, en los inicios del período vikingo (Bergman y Edlund 2016:54, 63), y que alcanzó un desarrollo aún mayor a partir del siglo XII, en el contexto de consolidación de la "poderosa Liga Hanseática" (*Ibid.*:63; cf. Braudel 1985b: 101ss.).

atrás en el tiempo (Solbakk 1997:20, cf. Steen 1956:30); pero el crecimiento acelerado de las manadas y su concentración en las manos de algunos propietarios —señal inequívoca de una progresiva especialización— sólo empezó a producirse a lo largo del siglo XVII (Solbakk 1997:21). Antes de eso todos eran tan <fijos> o tan <móviles> como lo requiriesen las circunstancias, y todos se dedicaban a la caza del reno tanto como a cualquier otra actividad productiva o comercial (Steen 1956:24ss.). "Antes" sólo es aquí indicación de un lento proceso que se inició en los siglos anteriores, y durante el cual emergió la domesticación como un conjunto de técnicas específicas para el control reproductivo de los animales, aspecto clave del control de la composición de las manadas (Hansen y Olsen 2004:203-204, Paine 1994). Hansen y Olsen han sugerido que esa emergencia tuvo que darse en un entorno de profundas transformaciones socioculturales motivadas por el proceso colonizador, que fue acompañado de la expansión de la exacción —particularmente a partir del siglo XVI (Bergman y Ramqvist 2017:135)— y de las relaciones comerciales. Ello habría motivado nuevas necesidades de intensificación productiva ya visibles en el desarrollo de técnicas masivas de caza; así como una progresiva transformación de los líderes cazadores —en un entorno de reparto "igualitario"— en una "élite organizativa para la caza, que con el tiempo se fue haciendo con el control de la distribución y el comercio" (Hansen y Olsen 2004:213). Con la consolidación de la administración estatal en la zona, especialmente entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII, esa élite organizativa "[habría] adoptado el derecho de propiedad como estrategia para impedir la intromisión foránea en su actividad, en una situación en la que las tierras samis y los recursos samis pasaban a estar, de forma creciente y constante, bajo el gobierno y en las manos de extranjeros" (*Ibid.*:214).

En segundo lugar, todas esas actividades formaban un conjunto de posibilidades complementarias las unas para las otras; aunque, como he señalado, alguna de ellas pudiera destacar eventualmente en cada caso como actividad principal. A esa forma específica de producción y sostenimiento se la ha venido de-

Puntos de  
retorno a:  
La mención de  
la  
consolidación  
estatal en la  
red de  
parientes de  
Máret  
552  
School  
Bureaucracy...  
1089

nominando en la literatura con la expresión *actividades combinadas* (Sam.: *lotnolasealáhusat*<sup>238</sup>) (Oskal 1991:89).

En ese espacio relativamente común de prácticas productivas, el reno era un capital fundamental *para todos*, entendida aquí la noción de capital en el preciso sentido que le confiere Pierre Bourdieu: un "instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos" (Bourdieu 1991:109)<sup>239</sup>. Para todos era esencial cazar renos y —eventualmente— hacerse con ellos al domesticarlos, no sólo porque constituían la principal fuente de proteínas cárnicas, sino porque los productos derivados del reno eran objeto de intercambio mercantil además de aportar materias primas para la utilería cotidiana. Los productos elaborados en piel eran fundamentales para la fabricación de ropas y calzado, y los de hueso y cuerno, junto con la madera, se usaban en la fabricación de todo tipo de utensilios. Pero tal vez la función más destacada del reno se encuentre en las necesidades de transporte. Los machos de tiro (*hearggit*) eran el principal medio de transporte de carga en un entorno en el que las personas estaban obligadas a realizar constantes desplazamientos. Si comprendemos con el mayor alcance posible que —en un entorno sin máquinas— la energía animal era fundamental para el sostenimiento de cualquier actividad productiva (Braudel 1985a:334ss.), entonces entenderemos la importancia generalizada del reno. Esta circunstancia se mantuvo durante siglos, hasta que —ya bien entrado el siglo XX— comenzaron a implementarse otras fuentes de energía mecanizada (cf. Paine 2009:72). Como indica Inger Marie Oskal, todavía en 1938, año en que se publicó la monografía de Peter Lorenz Smith *Kautokeino og Kautokeino-Lapperne*,

para los *dáluássit* [es decir, "*fásta ássit*"] de Guovdageaidnu [era] especialmente importante que su modo de vida se basase en la actividad

<sup>238</sup>Para facilitar posibles búsquedas bibliográficas, uso generalmente la versión de *lotnolasealáhusat* en Noruego: *Kombinasjonsnæringer* (Kåven et al. 1998:311). Esa traducción no es del todo satisfactoria. *Lotnolasealáhusat* se entiende mejor como *actividades conmutantes o cambiantes*, y desde luego también *combinadas y complementarias*. Esta traducción directa del Sami evoca mejor el carácter eminentemente práctico, oportunista y situacional de esta forma productiva, en la que los rendimientos no están mediados por una forma de práctica prefigurada, sino que es la práctica la que se configura a la medida del logro de rendimientos.

<sup>239</sup> Para los matices del concepto de capital en el contexto de la actividad del reno, véase Paine 2009:67ss, 127ss; y su discusión con Tim Ingold (Paine 2004, Ingold 1980).

del reno, así como en la pesca. Frecuentemente, [era] más importante para ellos usar muchos y buenos *hearggit*, que muchas vacas (*Ibid.*:87).

En palabras del propio Smith:

Los *fastboende* [es decir, "*fásta ássit*"] a menudo llegan a tener entre 50 y 60 renos y aún más; y desde luego que cuanto más renos de tiro tienen, más oportunidades tienen para el transporte y la carga (Smith 1938:314; cf. Oskal 1991:87).

En las zonas del interior de [Finnmark] descritas en la monografía de Smith, y quizás con menor intensidad en las zonas costeras debido al transporte marítimo-fluvial en los fiordos (cf. Paine 2009:74), la importancia de la energía provista por el reno hace válida la siguiente afirmación de Oskal: "todas las formas de actividad de la gente dependían del reno" (Oskal 1991:91).

Ese espacio relativamente común de prácticas productivas previo a la especialización de la trashumancia con el reno como forma central de capital era también un espacio relativamente común de pautas residenciales. Se trataba de asentamientos caracterizados por la movilidad necesaria para explotar las condiciones variables de la tundra, organizados en *siiddat*. Esas personas habitaban de forma extensa un espacio abierto, *meahcci*, *duottar* —la tundra—, territorializado a base de prácticas de aprovechamiento de recursos consuetudinariamente establecidas. La ocupación fue nucleándose progresivamente en torno a los mercados rurales y las iglesias <escandinavas>, formando pueblos a la manera del resto de los enclaves continentales. Esos pueblos, que fueron emergiendo lentamente durante la segunda mitad del pasado milenio, se constituyeron como centros mercantiles, de organización municipal y de pertenencia sentimental (cf. Strathern 1982), formando sitios diferenciados de la residencia en la tundra (*meahcis*, *duoddaris*), bajo la denominación en Sami *márkan*<sup>240</sup>. Pero —incluso si tenemos en cuenta esa nucleación— es importante retener la siguiente idea: la construcción generalizada de casas, objetivaciones de una pauta de residencia fijada y patrimonializada, fue un fenómeno lento y

Punto de  
retorno a  
El *gákti* y  
las ropas  
321

Atención:

Este vínculo conduce a la pieza *Skog, Meahcci, Duottar*, y su punto de retorno está al final de la pieza.

<sup>240</sup> Una descripción de ese proceso para el caso de [Guovdageaidnu] puede encontrarse en Keskitalo 1998 (especialmente, pp. 808ss.). Véase también Steen 1956:11-17.

tardío en el caso de los <*fásta ássit*><sup>241</sup>, y desde luego posterior a la Segunda Guerra Mundial en el caso de los trashumantes. Durante siglos, unos y otros usaron la tundra y los bosques como espacios de residencia relativamente móvil; y lo único que fue haciéndolos diferentes en su pauta de residencia fue que los segundos conformaron un uso sistemática y cíclicamente móvil, al dedicarse al pastoreo trashumante. No debemos confundir los núcleos de población de tipo *márkan* —esos pueblos que, como [Guovdageaidnu] o [Kárášjohka], nos resultan hoy tan familiares porque replican las modalidades habituales de nuestras sociedades <rurales>— con las formas de agrupamiento y residencia más específicas de estas sociedades del Ártico Europeo, las *siiddat*. En el caso de los <*fásta ássit*>, la pauta residencial de las *siiddat* u otras modalidades análogas —agrupaciones cooperativas basadas en parentesco— debió de convivir durante siglos con el proceso de formación del *márkan*, y constituye aún hoy en día un rasgo residencial de primera importancia en [Guovdageaidnu] (Skålnes 2006).<sup>499</sup> En el caso de los trashumantes, la organización en *siiddat* sigue siendo hoy plenamente vigente (Sara 2013). Durante cuánto tiempo convivieron esas territorializaciones es difícil de precisar. Cuando yo estuve en [Guovdageaidnu] a inicios de los 2000, las personas que salían a cazar o a pescar lo seguían haciendo, en general, según pautas territoriales flexiblemente zonificadas y basadas en la costumbre doméstica "desde mucho tiempo atrás"; aunque muy lejanas de ese sistema consuetudinario, y desde luego no ya bajo la denominación *siida*. Es muy probable que las *siiddat* de caza y pesca —tal como habían existido antes de la especialización del reno— fueran rápidamente sustituidas por las *siiddat* trashumantes emergentes, especialmente como consecuencia de la territorialización político-administrativa impuesta en el *Codicilo Lapón* de 1751, la implantación de parroquias y la creación de municipios (Solbakk 1997:68).

He avanzado que, para imaginar ese espacio relativamente común de actividades productivas y pautas residenciales, es necesario diferenciar

---

<sup>241</sup> Para el caso de [Guovdageaidnu], véase Steen *Ibid.*



las antiguas prácticas productivas de los <*fásta ássit*> de la sedentarización agrícola<sup>242</sup>. Oskal escribió:

La vida de los *dáluolbmot* [es decir, *fásta ássit*] era muy similar a la de los *boazosápmelaččat*. Los primeros también vi[vían] en la tundra [*meahcis*] y de lo que la tundra les daba. No usaban el terreno ni la tierra con derechos de propiedad como hace el campesino *dáčča* [es decir, "no sami"]. Su forma de vida dependía de tal modo de las actividades de aprovechamiento de la tundra [*meahcásteapmi*] y de los renos, que no concedía tanto valor al terreno sobre el que se pone la vivienda y el establo como a todas esas formas variadas de actividad consideradas conjuntamente (Ibid.:93-94).

A lo largo del siglo XVII, algunos de esos pobladores del Ártico comenzaron a acumular cabezas de ganado cuya domesticación conllevaba la posibilidad de ser pastoreadas en manadas (Hansen y Olsen 2004:203ss.). Paralelamente se fue fortaleciendo una red de intereses comerciales "ligada a los poderes estatales en expansión y con los centros fuera de las zonas samis" (Ibid.:237), que culminó con el establecimiento regulado de mercados "fijos e institucionalizados" en la primera mitad del siglo XVIII (Ibid.:247)<sup>243</sup>. Una población largamente acostumbrada a los intercambios comerciales y a la exacción pudo colocar en ellos los productos derivados de su actividad.

Hasta la Segunda Guerra Mundial —escribió Alf Isak Keskitalo— era habitual que los nómadas del reno [*reinnomader*] acudieran a los mercados tanto de la costa como del interior con carne de reno, pieles, y piezas de piel de las patas del animal para vender. Algunos comerciantes de Kautokeino acostumbraban a comprar renos para carne y a preparar la reses sacrificadas para el transporte, por ejemplo, a Alta, mercado de Bossekop.

---

<sup>242</sup>Uso la expresión *antiguas prácticas* sólo por seguridad analítica. Sin duda, esa especificidad es tanto más clara cuanto más nos remontamos en el tiempo. Pero ello no debe llevarnos a ignorar el problema de la continuidad efectiva de estas especificidades en los usos que hoy en día siguen haciéndose de la tundra; o en los usos que son evocados con la intención de recuperar derechos consuetudinarios. De un modo si cabe más encubierto, esta problemática se extiende a las prácticas productivas en las zonas costeras, *antiguamente* bien diferenciables de las pautas de explotación de las pesquerías <escandinavas>.

<sup>243</sup> De nuevo parece posible anticipar considerablemente este proceso —o sus antecedentes— si seguimos a Bergman y Edlund, quienes indican la existencia de mercados "regulares" ya desde el siglo XVI (Bergman y Edlund 2016:54).

Los nómadas del reno viajaban también a menudo con sus animales a la costa en época de mercado para trocar la carne de reno por otros productos (Keskitalo 1998:505-507)<sup>244</sup>.

**La larga tradición comercial y fiscal** en la zona —es decir, de ambos tipos institucionales combinados— puede ilustrarse con relativa claridad desde el período medieval; por ejemplo, si tomamos como referencia los [relatos de Ottar](#) en el siglo IX junto con otras fuentes ya mencionadas aquí. El ejemplo decisivo se encuentra en las relaciones entre <samis> y <birkarlos><sup>672</sup><sup>245</sup>, especialmente desde la primera mitad del siglo XIV. Un relato extenso de estas relaciones se encuentra en Bergman y Edlund (2016). <Birkarlos> designa a personas residentes en las zonas aledañas al Báltico, al norte de [Suecia]<sup>246</sup>, que gozaron de un estatus especial como mediadores comerciales en relación con los <samis>. En conexión con esa función comercial fueron delegados por la Corona Sueca para la recaudación de impuestos, en un proceso de creciente control estatal sobre sus actividades. Su nombre desaparece del registro documental a partir de 1620, tras haber sido "completamente integrados en el sistema administrativo y fiscal sueco" (*Ibid.*:55). Sobre ellos pesa una leyenda negra de coerción, represión y crueldad; aunque Bergman y Edlund han mostrado —a mi juicio de forma convincente— que ese relato es, con mucha seguridad, equivocado, y que esas relaciones se formaron más bien sobre bases recíprocas (*Ibid.*:54). "Los registros fiscales muestran que los birkarlos se encontraban entre los propietarios de tierras más ricos en sus pueblos —aunque no eran necesariamente los más ricos en términos absolutos— como titulares de extensas áreas de tierra arable y de pastos, y de grandes cabañas de ganado" (*Ibid.*:57). En el registro documental, su nombre siempre se encuentra asociado a las poblaciones <samis> (*Ibid.*:58), lo que lleva a pensar que fueron agentes especializados precisamente en el comercio con ellas, y correa de transmisión hacia la Corona Sueca de bienes altamente valorados como las pieles de armiño, entre muchos otros. En 1328 el rey Magnus Eriksson "estipuló por tradición el derecho de los birkarlos a comerciar con los samis [...]. Treinta años después, en 1358, estos privilegios fueron corroborados por su hijo Erik Magnusson, quien se refiere a confirmaciones previas efectuadas por los antepasados de su padre, datando con ello la institución de los birkarlos en el pasado, al menos en el siglo XIII" (*Ibid.*:54). La actividad de los <birkarlos> se desarrolló en un vasto territorio que comprendía cuatro parroquias administrativas, alcanzando hacia el Oeste las costas del Atlántico y hacia el Norte las costas del Mar de Barents: las <regiones laponas> (*lappmarker*) de [Torneo], [Kemi], [Luleå] y [Piteå] (*Ibid.*). [Guovdageaidnu] pertenecía a la primera de esas circunscripciones (*Ibid.*:74). A pesar del privilegio comercial concedido por la Corona, los <samis> comerciaban también con <granjeros ordinarios>, tal como indican Bergman y Edlund

<sup>244</sup> El primer matadero industrial con centralización de la comercialización de carne de reno abrió sus puertas en [Guovdageaidnu] durante la década de 1950 (*Ibid.*:507).

<sup>245</sup> He españolizado esta palabra. Para búsquedas bibliográficas: *birkarl* (Sg.), *birkarler* o *birkarlar* (Pl.).

<sup>246</sup> Por entonces, El actual territorio de [Noruega] pertenecía a [Dinamarca] y el actual territorio de [Finlandia] estaba bajo dominio de [Suecia]. La actual [Finnmark] de [Noruega] era territorio de [Suecia].

basándose en un registro de 1420 (*Ibid.*:58). Bergman y Edlund sostienen dos tesis centrales. En primer lugar, en sus operaciones comerciales los <birkarlos> actuaban como agentes crediticios, estableciendo así una interdependencia con los <samis> deseada por las dos partes; en segundo lugar, sus operaciones de recaudación —en el lejano norte y asentadas sobre capitales sociales bien consolidados históricamente— se encontraban significativamente fuera del control de la Corona. "[...] Proponemos que la institución de los birkarlos debería ser interpretada en el contexto de una esfera económica septentrional que incluía redes de comercio extensivo, sistemas bien desarrollados de crédito y técnicas de contabilidad eficientes" (*Ibid.*:66). Especialmente a partir de 1553 —bajo el reinado de Gustav Vasa—, la Corona incrementó sus esfuerzos para alcanzar un "control total sobre el rentable comercio con los samis" (*Ibid.*:54). "En 1554 se asignó a los birkarlos la recaudación de impuestos pagados por los samis, a beneficio del rey, y bajo la supervisión de alguaciles reales" (*Ibid.*:58). De ahí en adelante, el estado buscó deshacerse de su mediación, ganando una creciente presencia y control sobre la zona. Sobre los <birkarlos>, puede consultarse también Hansen y Olsen (2004:150ss., 162ss.); para su presencia en [Guovdageaidnu], una breve mención en Steen 1956:14.

Puntos de retorno a:

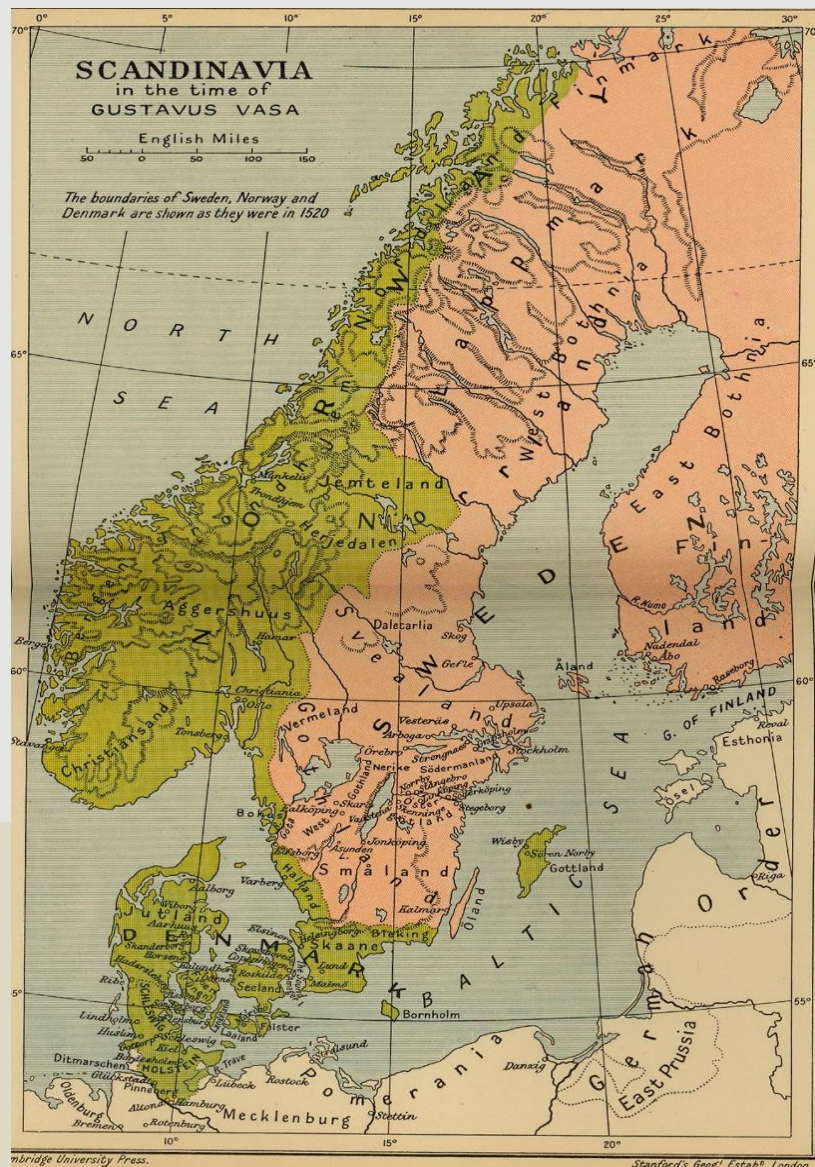
La mención de los <birkarlos> en El *ethnos* en las formas... 588

La mención de *verddevuohta* en la Ley del Reno de 1933 878

### Escandinavia en 1520

Imagen tomada de

[https://www.google.es/search?q=escandinavia+en+1520+im%C3%A1genes&rlz=1C1GCEA\\_enES791ES791&bm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwiEs\\_TR\\_6PcAhVIUBoKHROTc4gQsAR6BAgGEAE&bih=1242&bih=586](https://www.google.es/search?q=escandinavia+en+1520+im%C3%A1genes&rlz=1C1GCEA_enES791ES791&bm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ved=2ahUKEwiEs_TR_6PcAhVIUBoKHROTc4gQsAR6BAgGEAE&bih=1242&bih=586)



## **Dáluolmmoš**

Inger Marie Oskal ofrece la siguiente definición:

Con la palabra *dáluolmmoš* me refiero al residente fijo de Guovdageaidnu [*fásta ássi*]. Antes tuvo como ocupación la pequeña huerta con animales, la caza, la pesca, el transporte, la recogida de bayas, la producción artesanal de ropas, aperos y utensilios, el comercio, etéctera; a menudo dedicándose a unas cuantas de estas tareas o a todas ellas. Reside en la casa, ya sea en el núcleo urbano [*márkanis*] o en los pequeños lugares de los alrededores, y hoy en día puede dedicarse a cualquier trabajo (Oskal 1991:90).

La historia de formación de ese prototipo social es la historia de la emergencia progresiva del prototipo complementario, el <pastor trashumante> (<*boazosápmelaš*>). La aguda marcación étnica de la actividad del reno —reconocida estatalmente especialmente a partir de 1751—, su singularidad institucional en forma de grupos cooperativos anclados a esa actividad (*siiddat*), y la continuidad histórica de sus constituyentes sociales, contrastan con una identificación mucho más difusa —la del <*dáluolmmoš*> o <*dálon*>— que se atribuye hoy a los pocos agroganaderos que quedan en [Guovdageaidnu], pero también a los empleados del banco, los propietarios de restaurantes, los maestros de escuela, los mecánicos, y todos aquellos que no se dedican a la actividad del reno de forma profesionalizada.

Especialmente a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la incorporación del norte de [Noruega] al desarrollo del estado de bienestar y la generalización de la economía dineraria y de la sociedad de servicios, el prototipo <*dálon*> fue difuminándose en una pluralidad de actividades laborales, mientras permaneció bien demarcado el entorno de las familias de <*boazosápmelaččat*>.

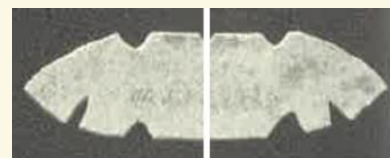
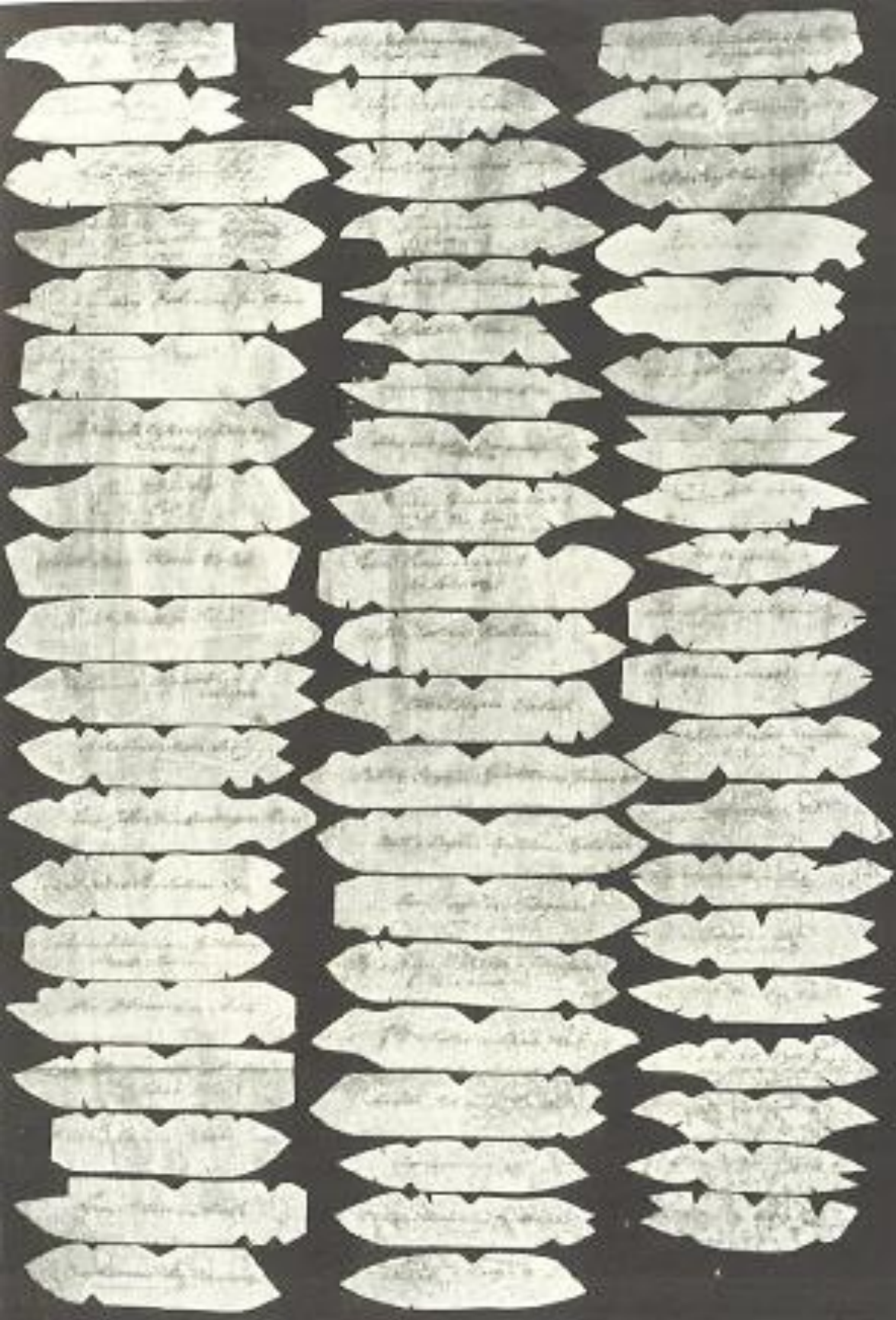
En la transición hacia el pastoralismo trashumante durante los siglos XVI y XVII, la apropiación de los renos salvajes que se encontraban en la tundra (*uđamagat*) se institucionalizó por medio de la marca. Al domesticar al animal, o al animal nacido ya dentro de la manada, se le practicaban —y se le practican—

cortes en las orejas como marca de propiedad. Cada propietario de renos es propietario de un diseño de marca —una forma específica del corte. Y, puesto que durante siglos los renos fueron un capital fundamental para todos cualquiera que fuese su dedicación, ese sistema institucionalizado de marcas fue también un sistema común, tanto si la persona se dedicaba en exclusiva a la actividad del reno como si no lo hacía.

Los niños, tanto si eran hijos de *dáluolbmot* [es decir *fásta ássit*] como si eran hijos de *boazosápmelaččat*, obtenían su marca ya como regalo de bautismo [...]. La marca es muy valiosa para el propietario —pertenece a la persona del mismo modo que su nombre (*Ibid.*:92).

Hasta el año 1978, casi todas las personas en [Guovdageaidnu] tenían una marca de renos; y se reconoce como uno de los agravios fundamentales ejercidos por la legislación estatal sobre los <*dálonat*> el haberles sido retirado formalmente su derecho de marca y la vigencia de su uso. Ello se produjo como consecuencia de la Ley del Reno de 1978, cuyo [Capítulo IV](#),<sup>970</sup> dedicado al mercado de los renos, restringía el derecho de solicitud de una marca registrada a quienes cumplieran con la previa especificación contenida en el § 3, es decir, aquellos cuyos padres o abuelos "[hubieran] tenido la actividad del reno como profesión fundamental".

Hablar de un tiempo pasado en el que todos tenían derecho a marcar y ser propietarios de renos cualquiera que fuera su actividad principal, no implica pensar en una idílica comunidad de propietarios. La especialización de los trashumantes —acelerada a partir del siglo XVII— conllevó un acceso diferencial al reno salvaje o libre, y una acumulación consecuentemente diferencial del valioso capital. En esos tiempos del pasado y durante décadas, los que se dedicaban con residencia más fija a una diversidad de actividades combinadas fueron dejando la caza del reno en manos de los que se estaban especializando en la trashuman- cia, como consecuencia de un reparto de tareas que fue instituyéndose a través de la *verddevuohta*. Por ello puede decirse que esta institución de reciprocidad se cimentó tanto sobre la cooperación como sobre el conflicto negociado.



**Sobre estas líneas, he añadido un eje vertical (en blanco) en el centro de la imagen. A la derecha del eje, la oreja derecha del reno, a la izquierda, la oreja izquierda. Todos los elementos de la imagen de la izquierda se interpretan así.**

Puntos de  
retorno a:

El ethnos en  
las formas...

487

La Ley del  
Reno de 1933

882

**Reproducción facsímil de la imagen** que aparece en la página 217 de la monografía de Erik Solem (1933). La imagen muestra una parte del repertorio básico de marcas en las orejas de los detentadores de derechos de propiedad en [Kárásjohka], en 1870. Cada elemento está asociado nominalmente a un propietario. En el original, los nombres de los propietarios aparecen listados a continuación de la imagen. Cada muesca practicada sobre la oreja a cuchillo tiene una forma estandarizada, y se denomina sátni, que también significa palabra (del lenguaje verbal). Diversas publicaciones posteriores muestran repertorios más estilizadas de estas formas: por ejemplo, Bjørklund y Eidheim 1997:565 para el sistema en [Guovdageaidnu] sin datar. Robert Paine indica que estas sátni se encuentran registradas legalmente desde 1888 (Paine 2009:22), aunque "probablemente, el sistema es tan viejo como la actividad del reno" (Bjørklund y Eidheim 1997:565). De hecho, esta imagen recogida por Solem como repertorio con validez jurídica se refiere a una fecha anterior a 1888. Bjørklund y Eidheim muestran marcas de dos propietarios en 1997, señalando que aparecen con las mismas formas en un protocolo judicial de 1760 (Ibid.:566). La marca del ganado por este procedimiento de cortes en las orejas ha venido siendo habitual en muchos otros entornos ganaderos del planeta, como advierte el mismo Solem (1933:227).

## Reciprocidad

Como sucede en cualquier forma de trashumancia, la domesticación del reno consiste en una acomodación parcial del pastoreo a la movilidad buscada por el animal, cuya estacionalidad —en el caso de los renos en esta zona— depende fundamentalmente de la pluviometría y las temperaturas. En invierno, las zonas costeras acumulan grandes grosores de nieve y hielo, lo que dificulta el acceso de las bocas de los renos a los pastos. Movidos por la búsqueda de alimento, los renos tienden a desplazarse hacia las zonas del interior, al sur, donde las temperaturas son mucho más frías pero nieva menos. En primavera, cuando la nieve y el hielo se funden, los renos tienden a desplazarse de nuevo hacia las zonas costeras, al norte, donde encuentran pastos renovados después del intenso consumo producido durante el invierno en las zonas del interior. La movilidad de los pastores trashumantes, junto con la dependencia de los <*fásta ássit*> del reno, constituyeron el fundamento práctico de todas las formas de la *verddevuohta*.

Los *boazosápmelaččat* se desplazaban en primavera a las costas y en invierno vivían en la tundra. Naturalmente, no llevaban consigo todo su equipamiento de un emplazamiento [*orohat*]<sup>717</sup> a otro, sino el correspondiente a cada período del año —el equipamiento de invierno al emplazamiento de invierno y el equipamiento de verano al emplazamiento de verano. Por tanto, tenían *verddet*<sup>247</sup> en ambos lugares, que cuidaban de sus cosas hasta que retornasen de nuevo. En contraprestación, el *boazosápmelaš* daba carne de reno a su *verdde* o cuidaba de sus renos (Oskal 1991:89-90).

Esta forma de reciprocidad fue adquiriendo dos propiedades. Por un lado, al establecerse sobre la especialización laboral de una de las partes, consistió en un reparto complementario de tareas y competencias laborales que previamente habían sido relativamente compartidas por todos; y, de ese modo, contribuyó a reforzar progresivamente la misma especialización. Por otro lado —y esta propiedad es fundamental para comprender el carácter institucional de la *verddevuohta*—, se formó como reciprocidad diferida, sobre la base de pactos de ayuda

<sup>247</sup> Es decir, amigos, anfitriones o colaboradores en el vínculo denominado *verddevuohta*.

mutua que se reproducían año tras año entre las mismas unidades domésticas, mientras durasen las buenas relaciones entre los *verddet*. Con esas dos propiedades, la *verddevuohta* emergió como un tejido de vínculos establecidos en el medio y largo plazo, entre quienes se desplazaban con sus renos en la trashumancia y quienes cuidaban de sus pertenencias en emplazamientos relativamente fijados: un modelo de cooperación instituido en continuidad temporal.

Al llegar el otoño, cuando los trashumantes retornaban de las costas, prestaban a sus *verddet* del interior renos de tiro, y les daban carne, calzado elaborado con piel de reno, y pieles con las que fabricar ropa de abrigo (*Ibid.*:95). Y, "cuando los *fásta ássit* construyeron casas, los *johttisápmelaččat* [es decir, los trashumantes] empezaron a alojarse en ellas durante el invierno" (*Ibid.*:89). En esa época del año, el trashumante se hacía cargo del cuidado de los renos de su *verdde* llevándolos a pastar junto con su manada a los pastos que venía usando por costumbre. Debido a este cuidado que los trashumantes prestaban al ganado ajeno, la *verddevuohta* sostenida con los <*fásta ássit*> durante el invierno en las zonas del interior de [Finnmark], se denominó *ráideverddevuohta*; en esa función, el pastor trashumante recibe el nombre de *ráidi*, el pastor de la *ráidu*, la fila de renos de tiro que caminan atados el uno tras el otro (Henriksen 1999:12, Kåven *et al.* 1998:407). A cambio, su *verdde* domaría para el trashumante nuevos renos de tiro que éste usaría en la próxima primavera, le prepararía conservas de carne para su partida, y le esperaría de nuevo al llegar el otoño con una buena cantidad de leña (Oskal 1991:91) y liquen cortado y apilado para recibir a los renos trashumantes a su llegada (Henriksen *Ibid*, Oskal *Ibid*).

Sobre la base de la *verddevuohta* se institucionalizó también un reparto relativo de competencias productivas, que —en el ejemplo más frecuentemente mencionado— supuso el establecimiento de una dieta complementaria. Expertos en una variedad de técnicas de pesca en los ríos y los lagos del interior de [Finnmark], los <*fásta ássit*> daban en invierno pescado a los <*boazosápmelaččat*> a cambio de carne o de que éstos tomaran a su cuidado a sus renos de tiro durante el crudo invierno de la tundra, manteniéndolos en buenas condiciones para la primavera (cf. Oskal 1991:92). Igualmente, el pastor trashu-



mante incorporaba a su manada los renos de tiro de su *verdde* durante la migración estacional, cuando éste no podía hacerse cargo de ellos (*Ibid.*:95).

Esta institución de la custodia del reno de los <*fásta ássit*> por parte de los trashumantes jugó un papel tanto o más fundamental que el intercambio alimentario en la formación y la continuidad de la *verddevuohta* (Bjørklund y Eidheim 1997). En los pastos de invierno, los trashumantes se hacían cargo de una cantidad variable de renos en custodia<sup>248</sup>, propiedad de sus *verddet*. La *verddevuohta* no se instituyó entre personas propietarias de renos y personas que no tenían renos —una imagen equívoca basada en la reducción de su funcionalidad a la complementariedad alimentaria; surgió precisamente porque los <*fásta ássit*> también tenían unos renos que en invierno debían aprovechar al máximo zonas de pastos extensas, bajo el cuidado de unos trashumantes progresivamente más especializados en el pastoreo en esas zonas. El reno dejado en custodia a los trashumantes era también fundamental en la vinculación con los pobladores de las zonas costeras durante el verano. Por tanto, puede decirse que esta práctica era común en todo el espacio social de la trashumancia. Como en las zonas del interior, los *verddet* de la costa aportaban al trashumante pescado, y también otros bienes que —derivados del comercio costero y de una más temprana urbanización— eran para él escasos o inaccesibles. Los *verddet* de la costa también aportaban mano de obra, por ejemplo, ayudándoles en las tareas de marcado de los terneros nacidos en los pastos del norte durante la primavera.

Björg Evjen ha explicado los cometidos sociales y ecológicos que acompañaron a la figura del reno en custodia. En particular, la contribución de la práctica de dejar renos en custodia a la flexibilidad en los modos de apropiación de los animales; una flexibilidad que —en un amplio sentido ecológico— caracterizó también a las relaciones que hoy consideraríamos <*interétnicas*>, puesto que "la población asentada podía ser sami o no serlo" (Evjen 2007:81). Como indica Evjen, la custodia de los animales ajenos era recíproca, pues el pastor trashumante poseía también cabañas de cabras y ovejas que quedaban al cuidado de sus *verddet* en sus ausencias estacionales. Por eso Britt Kramvig extiende la noción *reno en custodia* (*sytingsrein*) usando *animal en custodia* (*sytings-*

---

<sup>248</sup>En Sami *geahččobohccot*, en Noruego *sytingsrein*.

dyr) (Kramvig 2005:104, 107). Incluido en la manada del trashumante, y aprovechándose de los pastos que éste venía utilizando por costumbre, el reno en custodia era el cuerpo emblemático y tangible de la *verddevuohta*. Como lo eran, en contraprestación, los animales del trashumante incluidos en la cabaña de sus *verddet*.

Los <*fásta ássit*> eran experimentados conocedores del reno, sobre todo en las zonas del interior de [Finnmark]. Durante el invierno recibían en préstamo renos salvajes que el trashumante había capturado en la tundra para domarlos, una habilidad en la que eran particularmente competentes. "Los renos de los *dá-luolbmot* [es decir, *fásta ássit*] eran muy dóciles [...] y estaban muy bien acostumbrados al trato con las personas" (Oskal 1991:91, cf. Paine 2009:72). Una vez domados, podían usarlos durante el invierno, devolviéndolos al trashumante para su migración primaveral. Puesto que los <*fásta ássit*> conocían bien al animal y los trabajos del reno, lo común era que —en períodos en los que hacía falta mucho aporte de mano de obra— ayudasen a sus *verddet* trashumantes en toda clase de tareas (*Ibid.*:59).

Junto a estas funcionalidades productivas, en el entorno de la *verddevuohta* se fueron desarrollando también específicas formas de vinculación social. La *verddevuohta* fue fundamental en la generación de la clase de vínculos que Britt Kramvig entendió como de <parentesco simbólico>.

Los *Xz i c \Va ch* [es decir, *ZgUzggH*] elegían a menudo a sus *j YXXYh* como padrinos de sus hijos (y viceversa), y entonces el bebé recibía un reno como regalo de bautismo que su padrino cuidaría; y así el niño empezaba a tener renos, y podría decirse que, desde ese momento, el niño estaba ya en situación de *j YXXYj i c \HU* (Oskal 1991:92).

Esa continuidad de los vínculos a través de los hijos se hacía especialmente evidente en épocas de necesidad de mano de obra, por ejemplo en relación con las tareas del corral en otoño, asociadas a la separación de los renos mezclados durante la trashumancia (*rátikkašepmi*). Entonces los niños y jóvenes <*fásta ássit*> prestaban servicio a sus *verddet* (*Ibid.*:92-93), y recibían en pago ropas de abrigo confeccionadas en piel (*Ibid.*:95).

Puntos de  
retorno a las  
menciones de  
*sytingsrein* en:

Una  
cronología...  
763  
La Ley del  
Reno de 2007  
1022  
El alegato...  
1057

La *verddevuohta* fue también un importante recurso residencial para los trashumantes que negociaban para establecerse en las casas de sus *verddet* en invierno. Esta práctica fue generadora de vínculos entre las familias proyectados hacia futuro, al incluir a los niños en un espacio de socialización común, "aunque las casas fueran pequeñas, frecuentemente con dos habitaciones" (*Ibid.*:93). Durante el período escolar, los hijos de los trashumantes se quedaban en las casas de sus *verddet*, hasta que fueron instituidos los internados escolares (*Ibid.*). Según me indicó Alf Isak Keskitalo, aún después de que se construyera el primer internado escolar en 1906 (Hætta Eriksen 2002:7) era habitual que los niños del reno pasaran dos semanas en la casa del *verdde* —que solía ser un "pariente *dálon* [es decir, *fásta ássi*]" u otra "persona conocida"— para instruirse en la escuela preparatoria para la Confirmación (*rihppaskuvla*); y también por Navidad.

Inger Marie Oskal relata que —aún en su *hoy* de 1991— era frecuente en [Guovdageaidnu] ofrecer el reno como regalo matrimonial, tras haber negociado la instauración de una relación de *verddevuohta* entre las familias (*Ibid.*:92).



*El primer internado escolar construido por el estado, utilizado entre 1906 y 1932. En Hætta Eriksen 2002:12. Archivo de Ola Aarseth.*

En el proceso de especialización de la trashumancia y de formación de la *verddevuohta* fue produciéndose una configuración asimétrica de la relación de reciprocidad. Finalmente, el reno con su gran variedad de usos productivos fue quedando en manos de los trashumantes. Aunque la *verddevuohta* surgió como sistema de interdependencias en cuyo seno los trashumantes negociaban con la premisa del respeto recíproco, la asimetría fue emergiendo como una consecuencia inevitable de un modo de vida que, de forma general, tenía al reno como principal forma de capital. Por eso Peter Lorenz Smith se refirió a los trashumantes como una "aristocracia" en ese campo social.

Cuando los intereses de los *flyttlapper* [es decir, los trashumantes] chocan con los de los *fastboender* [es decir, los *fásta ássit*] nunca se llegan a producir conflictos señalados, y, como regla general, prevalecen los de los trashumantes. En efecto, ellos son la aristocracia, y los otros reconocen su dependencia de ellos y de su actividad (Smith 1938:317, cf. Oskal 1991:93).

Señalados o menos visibles, los conflictos debieron ser recurrentes en el transcurso de esas relaciones de larga duración, unas relaciones optativas y constantemente negociadas, producidas en un clima sentimental de relativa servidumbre de los <*fásta ássit*>. En la mención que tanto Smith como Oskal hacen de la ayuda laboral de los niños y los jóvenes en períodos de necesidad de mano de obra, así como de la conversión de algunos de ellos en "mozos" (*reanngat*) o "criadas" (*biiggát*) (Oskal 1991:92-93), es imposible eludir la imagen de una relación de interdependencia asimétricamente estructurada<sup>249</sup>.

El carácter potencialmente conflictivo de la relación fue más intenso en las relaciones creadas con los *verddet* de la costa que, en contraste con las relaciones de la *ráideverddevuohta* creadas en el interior, recibieron la denominación *verddeš-verddevuohta* (Henriksen 1999:12). Al fin y al cabo, la trashumancia se había formado primero en las poblaciones del interior, por lo que los trashumantes llegaron a la costa en condición de forasteros. A juzgar por las palabras de Robert Paine a propósito de la situación en los años sesenta del siglo pasado, esa condición de forastería se debió de mantener como un rasgo continuo de la institución en las zonas costeras: "[en la costa] los pastoralistas son simplemen-

---

<sup>249</sup> Con todo, las palabras *reannga* y *biigá* no llegan a portar en Sami la fuerte connotación de servidumbre que tienen las traducciones que ofrezco en Español, a falta de términos más ajustados.

te visitantes estivales mientras que ambas partes, el pastoralista y el sedentario, pertenecen a la tundra" (Paine 2009:73).

En su libro *Kautokeinostudier*<sup>250</sup>, Adolf Steen escribe que, conforme las manadas crecieron en tamaño, los *boazosápmelaččat* las fueron siguiendo hacia los cabos y las costas, tomando esas tierras como emplazamientos estivales [*geassehorohagat*]. Al principio, allí no eran tan buenas las relaciones con la gente, al entrar los renos en las tierras de los *dáluolbmot* [es decir, *fásta ássit*] (Oskal 1991:97, cf. Steen 1956:64ss.)

En palabras de Steen:

Probablemente estos *ffjellsamer* [es decir, trashumantes] que migraban a la costa no fueron siempre bienvenidos. Los pobladores se quejaban de que estos inmigrantes los desplazaban, y un sami de Kautokeino que en la década de 1720 intentó migrar a Varanger, fue expulsado (Steen 1956:32).

Unas páginas más adelante, Steen documenta hasta cinco procesos judiciales entre 1692 y 1780 emprendidos contra los trashumantes de [Guovdageaidnu] por perjuicios causados en las tierras habitadas por los pobladores de la costa [*Ibid.*:64-65, cf. Oskal 1991:97).

En la corte de Talvik presentaron demanda el 5 de agosto de 1692 tanto noruegos [*nordmenn*] como samis de la costa [*sjøsamer*] sobre la venida a la costa durante el verano de samis de Kautokeino y Avjovarre. Vinieron al inicio de la primavera y parece que se quedaron hasta el otoño, causando grandes daños según los demandantes. La sentencia ordenó al jefe de policía de los lapones [*finnelensmannen*] advertir a los samis contra su permanencia con sus renos en el "monte de la costa" durante el verano. Y de que, si no se marchasen, los samis de la costa tendrían derecho para marcar sus renos con la marca real, y mantenerlos entre sus propias manadas hasta la llegada de las autoridades. Y si los trashumantes se opusieran al marcado, los samis de la costa tendrían derecho a disparar a todos los renos del trashumante que hubieran llegado a la inmediaciones de la costa en Alta (Steen, 1956:64).

<sup>250</sup>[*Estudios sobre Kautokeino*], Steen 1956. En relación con ésta y otras referencias usadas aquí, este libro de Steen recoge una gran riqueza de fuentes documentales primarias.

Con el tiempo, en la costa también llegaron a instituirse y estabilizarse relaciones entre *verddet*. Como en el interior, algunas de ellas desembocaron en relaciones de parentesco a través del matrimonio (Oskal 1991:98), aunque estas relaciones, al menos después de la Segunda Guerra Mundial eran ya excepcionales (Paine 2009:73). Los intercambios recíprocos tomaron allí formas análogas a los de las zonas del interior.

Especialmente en los asentamientos de las islas, muchos *boazosápmelaččat* tenían la posibilidad de dedicarse a otras actividades además del reno durante el verano. En las islas y en los cabos las manadas podían pastar libremente sin ser pastoreadas. Entonces los *boazosápmelaččat* tenían tiempo para pescar en el mar, los ríos y los lagos. Y obtenían la leche de sus cabras y ovejas, que eran dejadas al cuidado de los pobladores de la costa durante el invierno (Oskal 1991:98).

Comúnmente, las prestaciones en las zonas costeras incluían también la ayuda en el traslado de los renos en balsas transbordadoras a las islas. A su vez, los renos de los pobladores de la costa eran dejados en custodia en las manadas de los trashumantes (*Ibid.*).

### "Los nuevos tiempos"

Basada en prácticas concretas de ayuda mutua y reciprocidad diferida, la *verddevuohta* fue afectada al modificarse las condiciones vitales en las que había cobrado sus sentidos sociales y productivos, sobre todo durante la segunda mitad del siglo XX. Sobre una base conflictiva más acusada, y también como consecuencia de cambios socioeconómicos y demográficos acelerados, su relevancia disminuyó antes en las zonas costeras que en el interior. En los años sesenta, Robert Paine recogió el testimonio de un trashumante en el que éste negaba escuetamente la existencia de *verddet* en la costa, calificando las relaciones de reciprocidad todavía existentes con la categoría más genérica de "amigos" que ya no compartían necesariamente el Sami como idioma común (Paine 2009:74).

Los cambios en la costa son interpretados frecuentemente en términos étnicos a través de la noción de *norueguización* (Sam.: *dáruiduhttin*, Nor.: *Fornorskning*), un proceso activo de asimilación cultural emprendido por las

autoridades estatales (Regnor 1993, Bjørklund 1995) que conllevó el debilitamiento de las identificaciones <samis> entre las poblaciones costeras, emblemáticamente representado por el [abandono del Sami](#). Esta interpretación no es suficiente. Es necesario combinarla con las transformaciones del entorno ocupacional asociadas al crecimiento industrial y de la sociedad de servicios. Los pobladores de esas zonas, que hasta entonces habían basado sus formas de vida en las actividades combinadas, comenzaron a ingresar aceleradamente en el mercado de trabajo asalariado. En ese proceso las identificaciones <samis> fueron estigmatizadas como signos de <retraso cultural>, y en muchos casos fueron conscientemente —y dolorosamente— silenciadas, abandonadas, rechazadas, y rearticuladas en un nuevo escenario de dependencias y subordinaciones (Eidheim 1990c, cf. Williams 1989).

El proceso de transformaciones en la costa era ya evidente en 1964, cuando Harald Eidheim publicó un influyente ensayo titulado *Lappish Guest Relationships under Conditions of Cultural Change* (Eidheim 1990b). En él resumió las dimensiones de cambio que estaban afectando al progresivo desvanecimiento de la *verddevuohta*. Con la generalización de la economía dineraria, las personas de la "sociedad de los fiordos" se hicieron menos dependientes del intercambio en especie. Los varones adultos comenzaron a vender su fuerza de trabajo en flotas pesqueras, lo que, adicionalmente, los mantenía periódicamente ausentes de sus residencias. El dinero fue cobrando un valor creciente como medio de cambio de bienes y servicios, penetrando también en las transacciones entre parientes y vecinos. Eidheim indicó que el desvanecimiento de las relaciones de reciprocidad con los trashumantes habría tenido que ver también con "el fuerte deseo de obtener una nueva identidad étnica entre los habitantes" costeros (Eidheim 1990b:29).

En las zonas del interior, la *verddevuohta* se transformó igualmente hasta su práctica desaparición, pero en el proceso incidieron otras dimensiones de cambio. Las trazas de continuidad de la institución todavía estaban claramente presentes en [Guovdageaidnu] en 1991, cuando Inger Marie Oskal publicó su relato (Oskal 1991). Cuando yo estuve allí en la primera mitad de los 2000, se hablaba de la *verddevuohta* como evocación de un pasado frecuentemente idealizado; pero mi material apunta hacia una continuidad todavía presente de forma muy fragmentaria, restringida y más bien tácita, que muy posiblemente se

extiende hasta nuestros días. Que la *verddevuohta* mantenía aún cierta relevancia se confirma con la mención de los renos en custodia (*sytingsrein*) en el [alegato](#)<sup>1057</sup> que Karen Marie Eira Buljo escribió en 2001 ante la *Propuesta de Reforma* de la Ley del Reno que se estaba preparando (NOU 2001:35). Esa reforma se consolidaría con la Ley del Reno de 2007. *Sytingsrein* se menciona expresamente en el [§ 46](#)<sup>1022</sup> de la ley. Aunque la figura del reno en custodia fue tenida en cuenta explícitamente en [varios pasajes](#)<sup>934</sup> en la Ley de 1933, es paradójico que la de 2007 sea la primera mención *literal* en la historia legislativa de la actividad del reno, precisamente cuando ya la *verddevuohta* estaba prácticamente extinguida, y a pesar de las previas advertencias sobre su centralidad en la práctica consuetudinaria de la actividad (Bjørklund y Eidheim 1997).

Inger Marie Oskal indica así la datación aproximada de la transformación en [Guovdageaidnu], bajo la denominación "los nuevos tiempos":

Con los nuevos tiempos me refiero a la situación desde que empezaron a llegar los equipamientos técnicos, y desde que las autoridades empezaron a tomar decisiones sobre los asuntos internos de la actividad del reno, a través de las leyes y normativas. Al escribir acerca de la *verddevuohta* anterior, me refiero a cuando eran habituales los antiguos modos de trabajo y el uso de renos de tiro [*hearggit*] y su pastoreo en la *ráidu* [*ráiddostallan*], hasta hace unos veinte años [es decir, hasta 1971 aproximadamente] (Oskal 1991:90).

Un aspecto fundamental que incidió decisivamente en el desvanecimiento de la *verddevuohta* fue la desaparición de la centralidad del reno en la economía doméstica de quienes no se dedicaban a la actividad del reno como actividad principal. La mecanización del transporte hizo innecesarios los renos de tiro. Aunque en 1991 Oskal todavía menciona su escaso uso entre los "*fásta ássit*" que vivían en lugares alejados del núcleo urbano (*Ibid.*:95), para entonces el coche y el escúter de nieve habían desplazado prácticamente por completo al uso de la energía animal. Como había sucedido en la costa —aunque con menor intensidad y a un ritmo más lento— también en [Guovdageaidnu] las actividades combinadas de los <*fásta ássit*> habían empezado a ser reemplazadas parcialmente por trabajos asalariados en el sector servicios. Este proceso se aceleró a partir de los años setenta con el emplazamiento de instituciones docentes y de

Puntos de  
retorno a:

La mención  
de "los  
nuevos  
tiempos" en  
El *gákti* y las  
ropas<sup>306</sup>  
La mención  
de los renos  
de tiro en el  
Alegato...  
<sup>1052</sup>



investigación, asociadas al impulso etnopolítico, como el Instituto Sami (*Sámi Instituhtta*) en 1973 o la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) en 1989, entre otras. Con todo, y aún con la evidente disminución de las cabañas de renos entre la población general, todavía en 1991, Oskal indicaba que el cuidado de renos en custodia era frecuente (*Ibid.*:96).

Los "nuevos tiempos" supusieron también una radical transformación de la actividad del reno y no sólo por la mecanización, considerada aisladamente. Con la disposición generalizada de dinero, los viejos servicios asociados a una reciprocidad diferida empezaron a sustituirse parcialmente por la contratación dineraria de mano de obra en tiempos de acumulación de trabajo (*Ibid.*:102). Al ofrecer la posibilidad de saldar la deuda de forma inmediata, el dinero incidió decisivamente en el desvanecimiento de la continuidad de las relaciones de *verddevuohta* a medio y largo plazo. La mecanización se complementó, además, con la transformación de las pautas de residencia de los trashumantes y la parcialización de su actividad en los grupos domésticos. Después de la Segunda Guerra Mundial, los trashumantes habían empezado a construirse casas en el núcleo urbano, y, conforme fueron adquiriendo medios mecanizados, pudieron liberar tiempos de estancia con la manada, de manera que ya no se hacía necesario el desplazamiento de toda la familia. "[Ahora] tienen sus propias casas y a su propia gente para cuidar de ellas cuando se encuentran en los emplazamientos de verano" (*Ibid.*).

El periódico *Ávvir* publicó en noviembre de 2016 una noticia escrita por Inga Marie Guttorm con el titular *Verddevuohta lea rievdan* [La *verddevuohta* ha cambiado] (Guttorm 2016). La noticia se hacía eco de una reunión que tuvo lugar el 17 de noviembre en un centro cultural de [Kárásjohka], a la que habían sido invitados "*boazosápmelaččat*" y "*dálonat*" (es decir, "*fásta ássit*") para charlar sobre los "cambios" en la institución. Según se relata en el texto, a la reunión no acudió ningún "*dálon*", un hecho indicativo de las complejidades contemporáneas que encierra este prototipo social y de la pérdida de vigor —si no la casi total extinción— de la *verddevuohta* como forma institucional relevante. En la noticia se recoge un comentario del "*boazosápmelaš*" Lars P. Gaup que merece la pena destacar: "Las autoridades acabaron con la vieja *verddevuohta*". Estas palabras recogen una interpretación del debilitamiento de la institución

Punto de retorno a la mención del desvanecimiento de los vínculos entre *verddet* en El ethnos en las formas...

525

que yo mismo escuché recurrentemente durante mi trabajo de campo a principios de los 2000, y que aparece una y otra vez en las fuentes escritas. A través de esta interpretación, la drástica disminución de los renos en custodia —consecuente con la práctica desaparición de las cabañas de renos entre los <dálonat>— habría contado en el interior de [Finnmark] con un decisivo proceso añadido, superpuesto a los cambios residenciales y la mecanización: la llegada de la Ley de 1978 con la retirada del derecho de marca y propiedad a los <dálonat>. Esta interpretación es verosímil. La desaparición de las prácticas de la *verddevuohta* se aceleró claramente en los años posteriores a la entrada en vigor de la Ley. La Ley del 78 se interpreta, de este modo, como causa de una división irreparable de las sociedades locales, una polarización extremada entre <boazosápme-laččat> y <dálonat> y una ruptura de las viejas solidaridades de la *verddevuohta*. "Cuando llegó la Ley del Reno —me explicó Anne en 2004— nos convertimos en dos partes. Antes todos teníamos marca". En este entorno de interpretación, emerge de nuevo el argumento étnico —la <norueguización>— como ya lo hiciera, por otros caminos, para el caso de las sociedades costeras.

Los *verddet* de hoy —decía la periodista Guttorm, citando las palabras de Lars P. Gaup— no tienen renos en custodia porque las autoridades les quitaron su marca y así desapareció la antigua *verddevuohta* (*Ibid.*:10).

La Ley de 1978 produjo efectos adicionales sobre la forma social de la institución y sobre su extensión. Las restricciones de derechos a los <dálonat> produjeron un decisivo estrechamiento de los vínculos de la *verddevuohta* al entorno de los parientes más próximos, difuminando así una de las propiedades definitorias de las antiguas relaciones: la optatividad. De todos modos, esa tendencia se había comenzado a producir mucho antes de la entrada en vigor de la Ley, en los años sesenta. Ante las dificultades para crear o mantener relaciones optativas a la antigua usanza, un trashumante confesaba a Paine que "la relación de *verddet* debería producirse entre personas relacionadas por algún tipo de vínculo familiar" (Paine 2009:75). La <modernización racionalizadora> de la Ley del 78 tuvo en este caso el efecto de reducir del **universalismo práctico** que había caracterizado a la institución con anterioridad.

La Ley del Reno de 1978 y las normas sobre la marca estrechan las posibilidades de marcar de los *dáluolbmot* [es decir, *fásta ássit*]. Según la Ley, la persona debe ser hijo o hija del propietario, o abuelo o abuela, o hermano o hermana, o hijo o hija del hermano o de la hermana para servirse de renos y de una marca [cf. § 3, § 4].<sup>945</sup> Esto significa que las personas ya no pueden elegir por sí mismas a sus *verddet* como antes. Antes era muy frecuente que las personas vinculadas a través de la *verddevuohta* no fueran parientes tan próximos. Negociaban la *verddevuohta* con arreglo a otras consideraciones, a menudo prácticas, como que el *dáluolmmoš* residiera en un lugar adecuado en relación con el asentamiento del *boazosápmelaš* o su ruta de paso (Oskal 1991:80).

Las medidas restrictivas tomadas por las autoridades en la Ley del Reno de 1978 deben interpretarse en el contexto general de una ideología orientada explícitamente por el argumento ecológico de la capacidad de sustentación que, bajo la premisa de la <sostenibilidad>, fue elaborándose retóricamente a lo largo de más de dos décadas (Landbruksdepartementet 1991-1992, Bjørklund 2000). Esa ideología —concurrente con el objetivo de optimizar la rentabilidad mercantil de la actividad— ha venido planteando como supuesto principal de la sostenibilidad la reducción de la actividad en tres dimensiones fundamentales: reducción del número de cabezas en las manadas, reducción del número de personas dedicadas a la actividad y reducción de las diversas funcionalidades productivas del reno a una sola: la venta de carne. En este contexto, la institución del reno en custodia —fundamento del tejido social de la *verddevuohta*— debía ser ignorada formalmente; un modo indirecto de perseguir, en la práctica, su eliminación. El reno en custodia fue considerado por las autoridades una práctica que —de forma no controlada— podía contribuir al incremento de cabezas y la supuesta sobreexplotación de los pastos, ante la posibilidad de incorporar a la manada animales en propiedad de personas no registradas oficialmente como propietarios.

La Ley de 1978 trajo consigo un conjunto de consecuencias prácticas con hondos efectos sobre la división de intereses y la atmósfera sentimental de la socialidad; un aspecto éste último que suele mencionarse con la palabra "envidia" (Oskal 1991:103). De algún modo, la secular división de intereses entre los <*boazosápmelaččat*> y los <*fásta ássit*> —con su componente jerárquico— que-

Punto de retorno  
a la mención de  
la  
<sostenibilidad>  
en El Ethnos en  
las formas...  
579

dó formalizada, especialmente en el [Capítulo III](#) de la Ley. Con la premisa de la <sup>960</sup> <protección ambiental>, los derechos consuetudinarios de aprovechamiento ilimitado de los recursos de la tundra (como la caza, la pesca o la corta de leña), así como los derechos de libre circulación con vehículos mecanizados, de los que todos habían gozado hasta entonces, quedaron atribuidos en exclusiva a los trashumantes. A partir de 1978, los <*fásta ássit*> se verían obligados a atenerse a las normas generales de uso de los espacios naturales en [Noruega], con las correspondientes limitaciones de veda, el pago de tasas, y la solicitud de licencias para circular por la tundra con sus vehículos. Las infinitas tácticas de resistencia empleadas para sortear esta política de restricciones, especialmente en lo relativo a la concesión de licencias de circulación por parte del Ayuntamiento bajo la atenta supervisión de las autoridades regionales, así como el salto esporádico de algunas transgresiones señaladas a los medios de comunicación, eran asunto cotidiano cuando yo estuve en [Guovdageaidnu], y podrían entenderse perfectamente bajo el esquema comprensivo que Michel de Certeau elaboró sobre las relaciones entre táctica y estrategia. Y es que si hasta entonces los <*fásta ássit*> habían dispuesto con relativa libertad de sus espacios en la tundra, a partir de 1978 tuvieron que empezar a jugar en territorio ajeno (De Certeau 1984:34ss.).

De todos modos, no conviene exagerar la dimensión del conflicto en la vida cotidiana. Precisamente esas tácticas de resistencia —a las que después retornaré brevemente— hacían posible que la vida social transcurriera sin sobresaltos, en un entorno de vinculaciones densamente articulado sobre la base del parentesco práctico y sus <sup>520</sup> [versiones ubicuas](#). Tampoco conviene minimizarla en el plano de la comprensión de las relaciones con las autoridades del estado y sus <expertos>. Factualmente, la Ley de 1978 vino a debilitar el reconocimiento jurídico del derecho consuetudinario de los trashumantes; pero más aún —y esto suele ignorarse dada la centralidad de los <*boazosápomelaččat*> en el prototipo de la samicidad— vino a sellar la completa falta de reconocimiento de los derechos consuetudinarios de los <*fásta ássit*>, conducidos por las autoridades a un régimen general comparable al de las poblaciones costeras <norueguizadas>.

La división de intereses entre <unos> y <otros> reforzada con la Ley del 78 encontró su expresión pública más intensa en el escenario de la política munic-

Atención:  
Este vínculo  
conduce a  
Capítulo III  
de la Ley, y  
su punto de  
retorno está al  
final del  
Capítulo

pal, tras la emergencia de una nueva formación que irrumpió con fuerza en las elecciones de 1991 obteniendo tres representantes en el Ayuntamiento: la Lista de los *Dálonat* de *Guovdageaidnu* (*Guovdageainnu Dáloniid Listu*)<sup>251</sup>. A principios de los 2000, el tenaz eje de oposición pública entre esta lista y la Lista de los Trashumantes (*Guovdageainnu Johttisápmelaččaid Listu*) era el aspecto más saliente de los debates a los que asistí. Ese escenario de obstinada confrontación era la contraimagen más expresa de la *verddevuohta*, entendida como espacio de cooperación complementaria.

La ley del reno [de 1978] se hizo para los *boazosápmelaččat*, los *dálusámit* [es decir los <amis *fásta ássit*>] no han sacado nada de ella, al ser puestos en la misma categoría que, por ejemplo, los japoneses, los italianos, o los españoles... [en cuanto a los derechos de uso de la tundra].

El presidente de la Lista de los *Dálonat* me explicó con esas palabras parte de los motivos de constitución de la nueva formación política, cuando hablé con él en el otoño de 2002. El líder de los *Dálonat* opinaba que con la Ley del 78 las autoridades del estado habían producido un efecto de categorización. Es decir, esa Ley no sólo vino a regular la actividad del reno, sino que, de paso, vino a ser un evidente ejercicio de violencia simbólica sobre los <*fásta ássit*> (cf. Bourdieu 1991:211ss.). Con su demarcación categorial, característica de la lógica burocrática (Handelman 1981, cf. Kramvig 1989, 2005), la Ley transformó los anteriores sociocentrismos basados en la **diferencia gradual** de las formas culturales en un entorno dicotomizado de etnicidad y etnopolítica (Díaz de Rada 2015a; cf. Kockelman 2016a, 2016b), multiplicando además las fronteras entre los constituyentes sociales en juego. No es casual en ese discurso del líder de la Lista de los *Dálonat* la expresión *dálusámit*, con la cual subrayaba la condición "sami" de los <*fásta ássit*> —es decir, al menos tan "sami" como la de los <*boazosápmelaččat*>; como tampoco es casual la denuncia del efecto de exclusión causado por la categorización legal, al equiparar a los <*fásta ássit*> con los turis-

---

<sup>251</sup> En esas elecciones, 12 formaciones políticas se disputaron los 19 puestos en el Ayuntamiento de [Guovdageaidnu]. Obtuvieron representación 11 formaciones. 6 de ellas formaron la coalición de gobierno municipal, en el que en aquellos años cooperaron la Lista de los *Dálonat* y dos listas de los <*boazosápmelaččat*>. En las siguientes elecciones de 1995, <unos> y <otros> se situaron en posiciones opuestas (de oposición y de gobierno), y empezó a gestarse el clima de confrontación que yo encontré ya en el siguiente período (1999-2003) (Archivo Municipal de Guovdageaidnu 1991, 1995).

tas "japoneses", "italianos" o "españoles" que compren sus licencias de caza y pesca en sus visitas al Ártico. Su expresión —plagada de [etnónimos](#)<sup>169</sup>— pone de relieve hasta qué punto la lógica estatal estimuló, en este caso, la estructuración étnica y etnopolítica del espacio social. A partir de la Ley del 78, el discurso de orígenes no se articularía ya solamente sobre el dualismo <sámi>-<dáčča> (es decir, <sami>-<no sami>). Al determinar genealógicamente quién debía ser y no ser detentador de derechos en el espacio del reno ([§ 3](#))<sup>945</sup>, formalizaría un nuevo dualismo étnico <boazosápmelaš>—<fásta ássi>, entretejido con el anterior.

La transformación de las anteriores formas vitales de práctica al hilo de la modificación del espacio laboral y productivo hace visible un aspecto fundamental de ese entretejimiento: la tematización de autenticidades como versión legitimatoria (y conflictiva) de los discursos del ethnos (cf. Fillitz y Saris 2013). Así, si hay personas que pueden llegar a pensar que la *verddevuohta* y otros aspectos de la samicidad<sup>252</sup> han sucumbido, en parte, como consecuencia de la <norueguización> de los <fásta ássit> con sus nuevos empleos de oficina; no menos presente está la idea de que los <boazosápmelaččat> se han <norueguizado>, por ejemplo, al consensuar con el estado un [Convenio para la Actividad del Reno](#) que facilita las políticas intervencionistas del gobierno, reduciendo los sentidos tradicionales de la actividad a la producción y venta mercantil de carne.<sup>754</sup>

En este complejo entorno de posibles identificaciones y atribuciones se comprende mejor el tacto con el que Inger Marie Oskal —nacida en [Guovda-geaidnu] y en 1991 vicerrepresentante en el Ayuntamiento por la Lista del Pueblo Sami (*Sámiálbmot Listu*)— escribió las siguientes palabras:

Una cuestión natural es, entonces, por qué los representantes de la actividad del reno que negocian con el estado reconocen al estado. ¿Acaso la *verddevuohta* no es valiosa para ellos? Puede ser, desde luego; pero, por otra parte, la negociación consiste en llegar a acuerdos. Dar y tomar. Y para obtener algo que es muy valioso, es preciso renunciar a lo que es menos valioso. Aquí no pretendo comparar lo dado y lo obtenido a cambio, ni ponderar sus valores respectivos. Sé que los *boazosápmelaččat* no están de

Atención:  
Este vínculo conduce a la pieza *En el nombre del pueblo...*, y su punto de retorno está al final de la pieza

<sup>252</sup> Una breve consideración sobre esta forma etnonímica se encuentra [aquí](#).

acuerdo con todos los resultados que alcanza la Asociación Nacional de los Pastores Trashumantes Samis de Noruega [*NBR*] a través de su negociación<sup>253</sup>, tanto si pertenecen a la asociación como si no forman parte de ella. Las diversas personas se encuentran insatisfechas con diferentes asuntos (Oskal 1991:105).

Más allá de tal diversidad de posiciones, el decrecimiento de la relevancia de la *verddevuohta* cuando Oskal escribió esas líneas estaba poniendo de manifiesto un proceso general en la actividad del reno —y por extensión, en el entorno social relacionado con ella: una transformación de los ejes del capital. Progresivamente, el capital social generado en la *verddevuohta* (cf. Paine 2009:75) se había estado devaluando conforme crecía la importancia del capital dinerario, o se había estado desplazando hacia otros ámbitos de socialidad vinculados con el emergente desarrollo de instituciones burocráticas de servicios, parte de ellas en el campo etnopolítico.

El desvanecimiento de la *verddevuohta* puede interpretarse, desde la perspectiva inevitablemente simplificadora de los agrupamientos categoriales —los mismos que, en definitiva, la lógica estatal ha venido a reforzar—, como un "alejamiento entre las formas de vida" de los "*boazosápmelaččat*" y los "*dáluolbmot*" (es decir, "*fásta ássit*"] (Oskal 1991:104). Como veremos más adelante, la imaginación de los espacios sociales a través de gruesas categorías étnicas seduce también al antropólogo, cuando intenta hacer inteligibles la densidad y la complejidad de las prácticas concretas a través de la alquimia de la noción de estructura (De Certeau 1984:45ss.). En mi opinión, no podemos comprender adecuadamente los procesos que vengo describiendo al amparo analítico de tales categorías. El desvanecimiento de la *verddevuohta* ha venido respondiendo a una transformación generalizada del espacio social al insertarse sus múltiples agentes —por múltiples caminos— en un régimen laboral cuya forma básica y prioritaria de compensación es el dinero; y en un régimen institucional que —en relación con el anterior— les obliga a jugar en el terreno y con las reglas del juego de los agentes del estado democrático de derecho, sus <expertos>, y sus desarrollos

---

<sup>253</sup> La parte más importante de esa negociación es la realizada anualmente para alcanzar el Convenio para la Actividad del Reno.

jurídicos. Es decir, no se trata fundamentalmente de un alejamiento entre dos formas de vida, sino de una transformación conjunta, aunque diversificada, de todas las formas de vida.

Los <*boazosápmelaččat*> y los <*fásta ássit*>, o —en la costa— los primeros y los <*mearraolbmot*>, no se separaron <los unos> de <los otros> debido a sus "formas de vida". En este contexto, *forma de vida* —un noción tan gruesa como equívoca (Díaz de Rada 2010:27ss.)— tiende a significar una mayor autenticidad <indígena> de los trashumantes, y, por tanto, un predominio del evolucionismo exotizante en la visión analítica (Díaz de Rada 2015b, Fabian 1983)<sup>254</sup>. Todos ellos, con anterioridad copartícipes en un espacio relativamente común de prácticas productivas, son hoy copresentes en un espacio laboral abrumadoramente diversificado, y afectado por una miríada de microprácticas que se producen en un entorno extraordinariamente diverso en términos agenciales (cf. Latour y Hermant 2006:19ss). En este entorno ninguna forma de agencia ha permanecido inalterada porque ninguna forma de acción puede ya ser la que fue. Dentro de cada grupo doméstico —haya en él o no trashumantes—, esas personas han de tomar hoy cruciales decisiones sobre sus trayectos escolares y laborales, sobre la composición de sus competencias y capitales (cf. Joks 2006, 2007, Konvalinka 2013), y sobre sus usos y expresiones públicas. No es que en el pasado la acción careciera de alternativas o fuera, de un modo general, más simple; pero "en los nuevos tiempos" la situación es diferente debido a la creciente importancia y presencia que han ido cobrando las instituciones <expertas> con sus particulares lógicas de expansión, diversificación, concatenación, legitimación, (des)coordinación e incertidumbre (Velasco, Díaz de Rada et al. 2006); es decir, la creciente importancia y presencia que esas instituciones con sus lógicas han ido cobrando en la formación de los sentidos subjetivos de la acción (cf. Weber 1984:5).

## **Resistencias**

En varios pasajes de esta monografía vengo indicando que, con todo, la actividad del reno en [Finnmark] ha mantenido una continuidad asombrosa a lo largo del

---

<sup>254</sup> Cf. en otro contexto, Andreassen 2017.



tiempo en su concreta organización y forma tecnosocial. La mayor parte de las transformaciones concretas en la práctica han venido de la mano de procesos que, como las formas de capitalización o la introducción de maquinaria y otras tecnologías, no responden a la incidencia directa de las políticas intencionadas de las autoridades estatales. Esos procesos han dependido fundamentalmente del acceso a nuevas dotaciones y recursos dinerarios y tecnológicos, y de las decisiones agenciales de los trashumantes para introducirlos en sus prácticas, en un entorno de intensificación de la producción de carne y de optimización de su rentabilidad mercantil. En cuanto a la organización social y política de la actividad, las transformaciones en los tiempos de tareas, su gestión y su división han podido verse afectadas, sin duda, por las regulaciones estatales. Al fin y al cabo, todos los ordenamientos jurídicos han perseguido de forma expresa incidir decisivamente sobre esa dimensión sociopolítica, con la definición de los agentes legitimados para dedicarse a la actividad y la introducción de órganos de control extraños a la organización consuetudinaria. Sin embargo, también la organización sociopolítica efectiva de la actividad del reno en [Finmark] ha sorteado hasta donde ha sido posible esas intervenciones. La actividad sigue siendo hoy un oficio organizado en *siiddat* (Sara 2013). Las transformaciones concretas en esos aspectos de la práctica son también indisociables de procesos que, como la escolarización, la disposición de empleos en servicios o la progresiva especialización productiva para la industria cárnica (Joks 2006), sólo de forma muy parcial e insegura pueden atribuirse a la voluntad de incidir directamente en la actividad por parte de las autoridades estatales. No es casual que el principal recurso de control en manos del estado se haya configurado, precisamente, no en el terreno expreso de la coerción política o jurídica —instrumentos que, aunque utilizados, sólo alcanzan a tener una incidencia parcial sobre casos especiales. El principal recurso de control ha consistido en la creación de un sistema de subsidios a través del Convenio para la Actividad del Reno, de manera que la incidencia de las autoridades sobre las prácticas concretas se ha hecho depender de la afluencia de capital dinerario a las manos de los trashumantes.

Ese control es, en todo caso, controvertido. Durante las últimas décadas, las autoridades estatales han creado un sistema jurídico de interferencias en las prácticas consuetudinarias en [Finmark] que —obsesionado con la optimiza-

ción de la capacidad de sustentación y de la rentabilidad que presumiblemente debería acompañarla— ha resultado ser inútil e innecesario. Tal sistema no ha conseguido la finalidad de una reducción efectiva y constante del número de cabezas en las manadas (Johnsen y Benjaminsen 2017:14); y, como ocurrió en el período entre 1976 y 1991, no ha podido impedir fases de crecimiento explosivo y acelerado. Las cifras tampoco acompañan a la idea de que las prácticas del oficio en [Finnmark] hayan conducido a un deterioro de la capacidad de sustentación. Como indican Kathrine Johnsen y Tor Benjaminsen, cuando se comparan los rendimientos de la actividad en [Røros] (Trøndelag Meridional) —considerado por las autoridades como "un modelo" de "modernidad" y "racionalidad" (*Ibid.*:16)— con los de [Finnmark Occidental] entre 1980 y 2016, se descubre que la producción media de carne por km<sup>2</sup> —aunque más fluctuante en [Finnmark]— es prácticamente la misma (21,8 en [Røros], 22,4 en [Finnmark]) (*Ibid.*:17).

Especialmente en [Finnmark], la efectividad de las medidas derivadas de intencionadas políticas gubernamentales orientadas al <control>, la <racionalización>, la <modernización> o la <sostenibilidad>, ha seguido, por tanto, un camino tortuoso. No sólo porque el estado —que nunca es de una sola pieza— se ha conducido erráticamente y con arreglo a propósitos que han ignorado sistemáticamente los deseos concretos y prácticos de los trashumantes (Bjørklund 2000); sino porque, finalmente, la aplicación de las medidas concretas a las prácticas concretas ha dependido y depende de decisiones agenciales de los practicantes de la actividad. Es decir, la legitimidad formal expresada en los textos jurídicos sólo es viable a través de la legitimidad consensual, que depende en último término de motivos y decisiones tomadas por los ciudadanos (Weber 1984, Offe 1992; Velasco, Diaz de Rada et al. 2006). Como indicara Robert Paine en su *Herds of the Tundra*, la cadena de controles estatales se ha mostrado tanto menos eficaz (y practicable) cuanto más próximos a la agencia del entorno concreto de las prácticas del reno (Paine 1994). Emitir una ley está en manos de las autoridades de [Oslo], elegir a un presidente de distrito que controle el número de cabezas a la medida de las exigencias impuestas en la ley no lo está; decidir cuántos terneros habrán de ser sacrificados y en función de qué principios de composición de una manada es —para esas autoridades— un asunto de otro mundo.

Durante décadas ha venido produciéndose una pauta de escurridizas resistencias pasivas, materializadas en desobediencia a las normas legales (Paine *Ibid.*, Johnsen y Benjaminsen 2017). Se trata de una desobediencia silenciosa, oportunista, sin mucho ruido corporativo, salvo en el caso de sucesos emblemáticos. Por otra parte, la desobediencia ha sido entrelazada —y disimulada— con el acatamiento público y formal de las normas en las prácticas de negociación con las autoridades; un conjunto de tácticas orientado a sacar de las normas el máximo partido posible: un juego irónico (Brown 1999, Díaz de Rada 2015b) tan flexible como impermeable a los rígidos programas estratégicos de las autoridades estatales (De Certeau 1984:34ss.). Ese juego táctico, relativamente exitoso para la continuidad de la organización tecnosocial de la actividad del reno, especialmente en [Guovdageaidnu], también se jugó en relación con la *verddevuohta*, pero sin éxito.

Según Inger Marie Oskal, en 1991 —trece años después de la prohibición legal— había en [Guovdageaidnu] "muchos *verddet* y *dáluolbmot* [es decir, *fásta ássit*] en posesión de una marca", a la que concedían un inmenso valor sentimental (Oskal 1991:99). Y según Jan Erik Henriksen, en 1999 todavía había en [Finnmark] trashumantes que "marca[ba]n los terneros para sus *verddet*", a pesar de la prohibición legal (Henriksen 1999:12). Como en tantos otros casos, esos ejercicios de resistencia y fintas ante las normas legales contaban con la discreción de las autoridades más próximas a la actividad del reno.

Las autoridades locales de la actividad del reno no se han preocupado activamente de impedir las viejas relaciones entre *verddet* (Oskal 1991:106).

La ambivalente posición de esas autoridades en el seno de una legislación pretendidamente implacable, queda perfectamente descrita en el siguiente pasaje del texto de Oskal.

Desde 1987 han sido retiradas unas doscientas marcas de personas que, según la ley, no pueden dedicarse al reno. Muchos de estos casos han sido denunciados, y casi 20 personas los han llevado a los tribunales. Muchos de aquéllos a los que se ha retirado la marca no han obedecido tal decisión, al considerarla completamente injusta y una intromisión en la propiedad, cuando se retira la marca y se obliga a sacrificar a los renos que la llevan.

El asunto queda muy bien ilustrado con este hecho: el actual presidente del Consejo de Marcas tiene *verddet* que le están prohibidos por ley. Esta persona, que participó en la retirada de tantas marcas desde 1987, no ha roto relaciones con sus *verddet* ni les ha retirado sus marcas. (Este asunto saltó a la luz en el juicio celebrado en Guovdageaidnu en octubre de 1989). Quienes no han obedecido la medida han continuado con sus relaciones de *verddevuohta* como antes, y sus terneros son marcados con las marcas retiradas. Por parte del gobierno no ha habido hasta hoy ninguna acción contra ellos, ni puede haberla hasta que se alcance una sentencia en firme. Han ganado en el tribunal de primera instancia, pero el asunto se ha llevado ante el tribunal supremo (*Ibid.*:100-101)<sup>255</sup>.

No es extraño que, cuando en 1996 se reformó la Ley de 1978, se corrigiera el [primer párrafo del § 3](#), dejando taxativamente claro que las personas en cuestión "no tendr[í]an derecho a ser titulares de una marca de reno o de una unidad de explotación".<sup>945</sup>

### Las gruesas categorías clasificatorias. Un excursus

Pensemos ahora en los siguientes ejes de categorización:

{<boazosápmelaččat> – <mearrasápmelaččat>}

{<boazosápmelaččat> – <fásta ássit>}

{<sámit> – <dáččat>}

{<sámit> – <estado noruego>}<sup>256</sup>

Esos ejes se componen de gruesas categorías clasificatorias que acogen en su seno —cada una de ellas— una notable diversidad empírica. Las categorías están designadas a base de etnónimos. A través de ellos, esas categorías cobran una existencia material en el lenguaje. La historia del desvanecimiento de la *verddevuohta* puede quedar opacada en sus aspectos fundamentales —es decir, en sus condiciones prácticas y concretas— al recurrir a una interpretación realizada a través de esas gruesas categorías. Existen otras formas expresivas y con-

<sup>255</sup> Para un examen de este contexto jurídico, véase Bjørklund y Eidheim 1997.

<sup>256</sup> Respectivamente: {<samis trashumantes> – <samis de la costa>}, {<samis trashumantes> – <residentes hijos>}, {<samis> – <no samis>}, {<samis> – <estado noruego>}.

ceptuales que pueden producir el mismo efecto, incluso sin pretenderlo; por ejemplo, las expresiones *forma de vida*, *valores compartidos*, *cultura* o *sociedad*, entre otras. Esas expresiones permiten ordenar en grandes paquetes procesos que, empíricamente, exigen una atención mucho más minuciosa. Desde luego que en esas categorías hay una dimensión empírica, al formar parte eventualmente de los discursos de las personas del campo. Pero su traslado a nuestro lenguaje analítico desde el espacio de los usos que realizan esas personas tiene más inconvenientes que ventajas para el tipo de análisis detallado que exige la etnografía.

La noción de *grupo* —*grupo étnico*— juega aquí un papel fundamental (Brubaker 2006, Díaz de Rada 2008). Podemos entender el *grupo étnico* como un agregado de sujetos cuya existencia teórica y ontológica deriva del uso de esas gruesas categorías, y, a su vez, conduce circulamente a ellas. En ese caso no hay nada que objetar, siempre que tal idea se mantenga escrupulosamente separada de cualquier enunciación de propiedades vinculares empíricas. En esas circunstancias de enunciación, <*sámit*> opera como un artefacto clasificatorio que tiene la misma entidad ontológica que la expresión *varones entre 41 y 50 años* para una encuesta de población activa. A efectos de contabilización, y conservando siempre el trazado de la fuente institucional para la que es relevante, esa categoría tiene una función interpretativa precisa, sin presumir en ningún caso que esos <varones entre 41 y 50 años> mantienen entre sí, necesariamente, vínculos empíricos. Es decir, *grupo* es entendido en este caso como una *clase lógica*, pero no como un agrupamiento empírico formado a través de concretas prácticas de socialidad. *Grupo* es ahí, ontológicamente, una forma lingüística o una categoría que usamos para poner juntos elementos que comparan una serie de cualidades o propiedades desde nuestra perspectiva analítica. La enunciación de una clase lógica de esa naturaleza tiene, desde luego, eficacia performativa. Por ejemplo, cuando —como consecuencia de la creación de una ley— un conjunto amplio de sujetos designados por la clase pasan a ser tratados por las autoridades del estado como detentadores de determinados derechos.

El problema se produce cuando, al aplicar la noción grupo étnico de este modo, asumimos de forma automática e irreflexiva que los sujetos designados por la clase forman grupos orgánicos; es decir, grupos de personas vinculadas

significativamente entre sí en su vida ordinaria, copresentes en espacios comunes de práctica organizada, e identificados con una biografía y una experiencia largamente generadas en esos espacios de práctica. Entonces cometemos un error ontológico: esas gruesas categorías no designan a personas empíricamente vinculadas entre sí, porque es precisamente la práctica de la vinculación concreta la que ha sido abstraída al generarlas. La noción *grupo étnico* deviene entonces contradictoria con la noción de *ethnos* como comunidad imaginada (Anderson 1997), una comunidad cuya característica fundamental es, precisamente, el ser un agregado clasificatorio de personas que no están vinculadas significativamente entre sí en su vida ordinaria, ni son copresentes en espacios comunes de práctica organizada, ni pueden identificarse ni ser identificados con una biografía y una experiencia largamente generadas en esos espacios de práctica. Se aprecia así, inmediatamente, que tanto la noción de *grupo* como la noción de *comunidad* —profusamente usadas en los estudios sobre etnicidad en ese sentido meramente agregatorio— son equívocas hasta el punto de amenazar la consistencia lógica y la validez empírica de los enunciados teóricos.

Al dotar a los sujetos designados por esas gruesas categorías de grupalidad o socialidad efectiva, les concedemos una agencia que no poseen de hecho, porque esas categorías no son grupos orgánicos en acción, ni los sujetos agregados a través de ellas lo están en virtud de ninguna clase de acción social, es decir, vinculada. Además, al proyectar sobre un campo concreto la imagen de esas clases agregatorias, dejamos de ver por fuerza los vínculos concretos que esas personas establecen, de hecho, con otras que caen fuera de la clase. Pues esos <varones entre 41 y 50 años> no viven, de hecho, aislados de otros muchos agentes clasificados en otras clases. Para el propósito lógico establecido en la encuesta de población, *varones entre 41 y 50 años* y *varones entre 51 y 60 años* son categorías mutuamente excluyentes; pero para el propósito de describir los vínculos empíricos de esas personas en sus vidas concretas, tal ejercicio de exclusión lógica es absurdo. Así obturamos la dimensión empírica de nuestro análisis, al no poder ver los procesos efectivos y concretos que no coinciden de hecho con los bordes o fronteras rígidamente demarcados por esas clases.

\* \* \* \* \*

En 1964 Harald Eidheim ofreció una interpretación del desvanecimiento de la *verddevuohta* en <la costa> (Eidheim 1990b) que proporciona un magnífico ejemplo para estas consideraciones. El ejemplo es magnífico no sólo porque ilustra estas consideraciones adecuadamente, sino porque no puede haber duda sobre los intentos de Eidheim para superar —con Frederik Barth— las desventajas de ese tipo de categorización en el análisis de la etnicidad, y muy especialmente la sustancialización de los contenidos incorporados en las categorías a base de colecciones de rasgos culturales (Barth 1976a). En línea con una tradición anterior velada o sencillamente olvidada (Weber 1984:324-327, 678-682), Barth y Eidheim fueron pioneros en la empresa de establecer la diferencia existente entre las categorías clasificatorias étnicas y los vínculos entendidos empíricamente como emergencias de la interacción social.

Para iniciar la presentación de la situación en <la costa> según Eidheim, leamos estos dos pasajes:

Las poblaciones de los fiordos y los nómadas —escribe Eidheim— compartían una común identificación cultural/étnica. La población de los fiordos es del tronco de los lapones de la costa [*Coast Lapp stock*], y esto significa que, aunque siempre ha habido ciertas diferencias culturales entre los lapones de la costa y los lapones de los renos, los dos grupos tienen la misma lengua materna, y, en gran medida, la misma tradición oral. [...] De manera que ambos grupos se identificaban a sí mismos como *sábmelažžat*, "lapones", en contraste con los *dážat*, "noruegos" (Eidheim 1990b:28).

Y a continuación:

Pero esto ya no es verdad hoy en día. La principal implicación del curso de los eventos desde la década de 1930 hasta el presente en esta sociedad de los fiordos y en otras similares es la incorporación de la comunidad local a la sociedad nacional (Ibid.).

Vemos en este discurso el uso de esas gruesas categorías: *poblaciones de los fiordos*, *nómadas*, *lapones de la costa*, *lapones de los renos*, *los dos grupos*, *lapones*, *noruegos*, *sociedad de los fiordos*, *comunidad local*, *sociedad nacional*. Salvo en dos casos señalados en el primer pasaje como autoidentificaciones —"lapones", "noruegos"—, Eidheim escribe estas expresiones sin entrecomillar,

es decir, como categorías pertenecientes a su propio discurso analítico a las que, en consecuencia, deberíamos asignar referencia empírica extralingüística. Salvo en esos dos casos, Eidheim no utiliza esas expresiones como lo que de hecho son: formas lingüísticas con las que algunos agentes de ese campo operan a veces. Esos agentes son representados en su discurso como grupos empíricos constituidos de forma insular, de los que se subraya su homogeneidad (una "común identidad cultural/étnica"), es decir, grupos étnicos con sus fronteras. Así el antropólogo confiere estatuto de existencia agencial a las categorías de su lenguaje conceptual. Y deviene opaca, en penumbra, tras el velo de la interpretación ofrecida a través de esas categorías agregatorias, la complejidad empírica de los agentes concretos y sus prácticas vinculares, una complejidad existente por fuera de esa verbalización.

Basándose en una minuciosa etnografía (Eidheim 1990a), en la que se desarrolla de forma generalizada —y magistral— el enfoque teórico ofrecido por Fredrik Barth en su Introducción a *Los grupos étnicos y sus fronteras* (Barth 1976b), Eidheim abrió la puerta a una interpretación procesual de las relaciones étnicamente marcadas; sin embargo, en su discurso —como en el de Barth— sigue pesando la carga del *grupismo* (Brubaker 2006) con sus indeseables consecuencias analíticas. Constituyentes sociales formados por una compleja diversidad de agentes se representan como grupos empíricamente demarcados sin tomar en consideración su socialidad orgánica, atribuyéndoles sin miramientos una genealogía común, y predicando de ellos un grado de cohesión y homogeneidad que no resiste la menor prueba empírica<sup>257</sup>.

Eidheim introduce en su explicación del desvanecimiento de la *verddevuohta* la noción de un *espacio "común de valores"*, que pretendidamente habrían compartido en el pasado los "nómadas" y los de la "sociedad de los fiordos". Ese espacio común se habría desvanecido en el presente como consecuencia de la incorporación de los últimos —pero no de los primeros— a la "sociedad nacional [noruega]". En ese proceso, los de la "sociedad de los fiordos" habrían

---

<sup>257</sup> Para las nociones *orgánico – genealógico*, en el contexto de la tríada conceptual *tiempo orgánico – tiempo genealógico – tiempo literal (o referencial)*, véase Wagner 1986:81-95. Una aplicación algo simplificada de esas nociones al campo del que trato en esta monografía, en Berkaak 1991, cf. Olsen 2010:50.



pasado a rechazar —en condiciones de estigmatización— las relaciones con sus *verddet*, en busca de una "nueva identidad".

[Los nómadas] nunca se encuentran, en realidad, sin recibir alguna ayuda. La cuestión es, en este caso, cómo es dada esa ayuda y cómo es recompensada. Anteriormente, formaba parte de una pauta de comportamiento entre gente que compartía valores fundamentales; hoy en día es una mercancía escasa que se vende y se compra en una economía de mercado (Eidheim 1990b:32).

O, en este pasaje citado por Robert Paine:

La relación [está] cambiando desde aquélla basada en el contacto amplio y difuso entre colaboradores con valores compartidos a ésta, que implica una transacción más específica y limitada entre gentes con valores diferentes (Paine 2009:74, cf. Eidheim 1990b:36).

Y, ante el rechazo de la <población lapona de la costa> a mantener las relaciones de *verddevuohta*:

Este comportamiento indica que el contacto íntimo con los nómadas es contemplado por la población lapona de la costa como una restricción para la consecución de una nueva identidad (*Ibid.*:30).

En mi opinión, el objeto central del argumento de Eidheim es analíticamente válido. Los esfuerzos por escapar del estigma de las identificaciones <samis> en un nuevo contexto económico y de empleo tuvieron un peso —y probablemente un peso muy acusado— en el proceso de desvanecimiento de la *verddevuohta*. El problema se encuentra en los medios expresivos —y analíticos— que Eidheim utiliza para dar forma a ese objeto.

Como he indicado en los primeros compases de este relato, la presencia de mercancías y actividad mercantil se encuentra en la génesis misma de la actividad del reno entre los siglos XVI y XVII. Mercancías y comercio —con las formas complejas de socialidad que suelen acompañarlos—, fueron elementos familiares en las costas al menos desde la época medieval, debido a su exposición al tráfico marítimo (Hansen y Olsen 2004:185ss.)<sup>258</sup>. Al menos desde entonces,

---

<sup>258</sup> Eidheim incurre aquí en el habitual defecto interpretativo que consiste en confundir la "sociedad de mercado" —un fenómeno remoto— con la expansión del capitalismo dinerario,

nunca hubo una <sociedad sami> empíricamente clausurada o demarcable como grupo homogéneo. Hansen y Olsen aluden precisamente a la creciente complejidad de vínculos sociales iniciada con la colonización, el comercio y las intervenciones estatales en la zona, como uno de los factores fundamentales para explicar las necesidades de intensificación productiva, en cuyo entorno emergió la actividad trashumante del reno; y también la transición de las *siiddat* de caza y pesca hacia un modelo territorial urbanizado y nucleado.

Las relaciones mercantiles y crediticias con los <birkarlos> establecidas desde el período tardomedieval, no sólo muestran una externalidad de los <samis> con la que éstos habrían entrado en relación; sino una auténtica integración sociocultural de los vínculos empíricos:

Los hijos de los birkarlos [...] llegaron a familiarizarse con sus contrapartes comerciales samis, y actuaron en un ambiente multilingüe [...], aprendiendo probablemente la lengua Sami, al menos en alguna medida. El encontrarse con las mismas familias samis y miembros de las *siiddat* año tras año debió resultar en relaciones personales basadas en la comprensión y confianza mutuas y, de hecho, incluso en relaciones de parentesco (Bergman y Edlund 2016:73).

Con este retrato es posible pensar que, para cuando llegó a institucionalizarse la *verddevuohta* entre trashumantes y <*fásta ássit*>, todos ellos tenían ya una larga experiencia de vinculaciones prácticas basadas en la cooperación con supuestos <extraños>.

Es dudoso, por otra parte, que los <samis de la costa> que se unieron en 1692<sup>826</sup> a los <noruegos> para llevar a los pastores trashumantes de [Guovda-geaidnu] ante la corte de [Talvik], compartieran con éstos últimos —al menos para la ocasión— un sistema <común de valores>, incluso si compartían (aproximadamente) el mismo idioma materno. El que el idioma suela ser uno de los emblemas fundamentales de la identificación étnica para quienes operan con tal identificación (Banks 1996) no da por sí mismo crédito analítico a la idea de que constituya automáticamente un medio de creación de <valores comunes> (cf.

---

crecientemente significativo en los últimos siglos, y especialmente tardío entre quienes, en estas zonas del Ártico, basaban su economía en la actividad del reno o en las actividades combinadas (cf. Braudel 1985a).

Díaz de Rada 2007a). Incluso es dudoso que Inger Marie Oskal, al escribir en 1991 ese pasaje en el que se preguntaba por la adhesión de los "*boazosápmelaččat*" al "*valor*"<sup>836</sup> de la *verddevuohta*, compartiera con los de la NBR "valores comunes". Como he indicado, a las elecciones municipales de 1991 en [Guovdageaidnu] concurren dos listas diferentes en representación de los "*boazosápmelaččat*" —la *Guovdageainnu Johttisápmelaččaid Listu* (Lista de los Pastores Trashumantes de Guovdageaidnu) y la *Boazoealáhus Searvi* (Asociación de la Actividad del Reno). La segunda emergió como consecuencia del ambiente de oposición a las políticas negociadoras de la NBR que, en su opinión, alejaban a la actividad de los modos de práctica tradicionales. La *Guovdageainnu Johttisápmelaččaid Listu* era el constituyente político que, en [Guovdageaidnu], venía a representar —por otra parte no sin disensiones— esas políticas negociadoras.

En realidad, la expresión *compartir [o no] valores comunes* es tan gruesa (y tan espesa<sup>259</sup>) que sólo conduce a una completa indecidibilidad analítica sobre quiénes son, empíricamente, aquellos de los que se habla. En un ensayo firmado con Ivar Bjørklund en 1997, el propio Eidheim certificaba el carácter relativamente abierto de los vínculos efectivos en la sociedad "tradicional":

En principio cualquiera puede convertirse en practicante de la actividad del reno, si es que tiene renos, una marca propia y la competencia necesaria. La sociedad del reno sami se construye sobre la concepción de que cualquier miembro (*sápmelaš*) tiene derecho a establecerse como trabajador. Y otros (*dálonat, mearronat, dážat*<sup>260</sup>) tienen la posibilidad de establecerse también, si están en posesión de las condiciones necesarias para hacerlo, como el parentesco y la competencia (Bjørklund y Eidheim 1997:570).

Aunque es evidente que los "pobladores de los fiordos" hicieron todo lo posible por escapar del peso del estigma después de la Segunda Guerra Mundial, ello no pudo haber sucedido en un nuevo contexto de ingreso en la "sociedad nacional". Ese ingreso llevaba siglos produciéndose, tanto para <los de la cos-

---

<sup>259</sup> Para una crítica de estos usos del concepto de *valor*, véase Díaz de Rada 2007a, donde se comprende que los valores no pueden ser compartidos, o, mejor dicho, que el ser o no ser <compartido> no es una cualidad aplicable al concepto de valor.

<sup>260</sup> Respectivamente: *fásta ássit, samis de la costa, no samis*.

ta> como para <los del interior>, y tanto para los <*boazosápmelaččat*> como para los <*fásta ássit*>.

Por parte de la gente de los fiordos —escribe Eidheim— es bastante común reírse de los nómadas, especialmente en presencia de un tercero que sea inequívocamente "noruego"; los describirán como "atrasados" y "primitivos". Por el mismo motivo, su comportamiento se caracteriza a veces por la evitación, un hecho que los nómadas notan por sí mismos (Eidheim 1990b:29).

Eidheim interpreta estos elementos como evidencias del propósito de "la gente de los fiordos" de conseguir "una nueva identidad" (es decir, la <identidad> de la "sociedad nacional"). Dejo aquí de lado el problema —por otra parte esencial— de qué ha de entenderse en este contexto interpretativo por <identidad> (Brubaker y Cooper 2000, Díaz de Rada 2008). Para toda una "sociedad nacional", como para "la gente de los fiordos", no parece probable hallar una referencia empírica extra-lingüística relativa a esa palabra. Admitiendo que esas tácticas para huir del estigma —"especialmente en presencia de un tercero [...] inequívocamente "noruego""— debieron de haber jugado un papel importante en el desvanecimiento de las relaciones de *verddevuohta*, ello no debe conducir a atribuir a esa personas el motivo de buscar "una nueva identidad" alternativa, en oposición dicotómica, y por tanto sustitutoria de sus identificaciones <samis>.

Dado que los agentes sociales se forman biográficamente en largos procesos de socialización, es infrecuente —por no decir imposible— que operen con sus identificaciones sociales de forma netamente sustitutoria; lo que, además, presupondría una operación previa de dicotomización clasificatoria difícilmente atribuible al estado práctico de las identificaciones cotidianas. Una persona de [Guovdageaidnu] ironizaba así sobre la frivolidad que, a su parecer, incorpora una visión meramente fluida y, en el fondo, formalista (Díaz de Rada 2010) de las <identidades>: "no cambias de identidad de la noche a la mañana —me confesó—, como cambias de pantalón o de camisa". Personalmente, no creo que el concepto de <identidad>, trasladado al plano analítico, tenga utilidad; pero, si es que ha de tener alguna utilidad *in extremis*, no será como consecuencia de una simplificadora concepción totalizadora e impostada, según la cual el agente

operaría con una <identidad> generalizable que se quita y se pone a su arbitrio, de forma sentimentalmente neutral. Más bien, cuando ese concepto de *identidad* ha sido trabajado con seriedad analítica, como en el caso de Stuart Hall, ha llegado a designar un anclaje imaginado —o punto de fuga— de las prácticas de autoconstrucción subjetiva y de atribución intersubjetiva (cf. Hall 1996); una referencia que, en todo caso, sólo puede ser *incoada*, y por tanto incierta (Fernandez 2006b); es decir, una imagen —sólo pretendidamente coherente— de las narrativas del *self* y del otro. Identidad es, ante todo, una metáfora —pues nada nunca puede permanecer literalmente idéntico a sí mismo en ninguna escala temporal (Lefebvre 2004:7, Jiménez Sedano 2011a)— para referirse a una forma discursiva, generalmente narrativa (Díaz Viana 2017), con la que el agente se compromete interpretativamente, fijando con tenacidad la creencia en su propia existencia coherente o en la de los demás (Peirce 1992a). Y, puesto que ese compromiso interpretativo es biográfico y existencial, desprenderse de él para <adquirir> otro nuevo —como quien cambia de modelo de coche— es, en la práctica, más bien impracticable.

Al abordar el desvanecimiento de la *verddevuohta* en <la costa> en 1964, Eidheim operó con un mirada notablemente simplificadora (Eidheim 1990b); sin embargo, en un trabajo de 1967 que daría lugar a su "*When Ethnic Identity is a Social Stigma*" (Eidheim 1990c), su descripción ganó en complejidad. Esos "lapones de la costa" no operaban ya con la facilidad que sugiere la expresión *conseguir una nueva identidad* —un artefacto interpretativo que habría llevado a Eidheim a sustituir la grosera oposición grupista {"*sámit*" – "*dáččat*"} con la no menos grosera {"*boazosápmelaččat*" – "*mearrasápmelaččat*"}. Ahora se trataba de esferas de interacción en sentido goffmaniano (Goffman 1973), atravesadas por la negociación y el conflicto de identificaciones; es decir se trataba de una realidad agonística y aflictiva. Pues, si bien en la esfera pública de interacción con los <noruegos>, esos <samis de la costa> tendían a abandonar su idioma materno de forma acelerada, "el Lapón [seguía siendo] el idioma doméstico en 40 de los 50 hogares" de la localidad de su estudio. Y

En cada uno de los diez hogares que usan el Noruego, al menos una persona es competente en Lapón y lo usa en otros contextos sociales (Eidheim 1990c:55).

Punto de  
retorno a la  
invalidez del  
concepto de  
*identidad*,  
considerado  
en general.  
624

La esfera cerrada lapona —escribía Eidheim más adelante— coincide con las relaciones de parentesco y vecindad, pero también incluye relaciones entre personas del distrito no vinculadas por el parentesco ni la vecindad, de las que se sabe que son laponas. El idioma Lapón es el código de la interacción. Y no usar el Lapón en tales interacciones se sanciona negativamente, excepto en el caso de los jóvenes con una escasa o nula competencia en el idioma (*Ibid.*:60).

Esas personas no se encontraban en un confortable entorno de neta deseabilidad de las identificaciones atribuibles al estigmatizador. Si es que "obtener una nueva identidad" significaba algo para ellos, se trataba inevitablemente de un proceso dilemático; una circunstancia que Eidheim sólo pudo comprender una vez que intensificó sus relaciones de confianza en el campo.

[...] Mis mejores amigos entre los lapones del fiordo comenzaron a hacerme partícipe de sus dilemas personales de identidad. A menudo, ello se produciría en forma de confesiones: después de todo, pertenecían a una clase de lapones. Sus padres y abuelos había vivido en chozas de hierba, algunos de ellos hasta la década de 1930. Algunas de esas personas habían usado incluso vestimenta lapona por entonces, y el calzado lapón había sido de uso común hasta la Segunda Guerra Mundial (*Ibid.*:55).

Por otra otra parte, esos <noruegos> no les ofrecían necesariamente una amistosa imagen de inclusión. Por eso se trataba precisamente de un estigma.

[Los "lapones"] tienen la sospecha de que su bajo nivel de vida y la falta de empresas industriales en el fiordo podrían derivar de su condición de pertenencia a una raza inferior (*Ibid.*).

En esas circunstancias, aún reconociendo que "muchas familias ha[bían] tomado la drástica decisión de impedir a sus hijos aprender Lapón" (*Ibid.*:66), Eidheim advirtió la importancia que tuvo para esas personas el consuelo de seguir conviviendo en contextos samihablantes.

[...] Debemos tomar en consideración que una cualidad inherente de la esfera pública es que no da lugar a que los lapones muestren el comportamiento que se derivaría de su identidad lapona sin grandes costes sociales. Tal comportamiento se reserva para los escenarios cerrados, donde los

riesgos y las derrotas sociales a las que las personas se han visto sujetas en los encuentros públicos son revisados repetidamente y, en alguna medida, reparados o al menos temporalmente amortiguados, al compartir las adversidades con otros lapones. Así tienen lugar conversaciones que duran horas, como, por ejemplo, cuando un hombre que había estado trabajando fuera de la comunidad durante dos o tres meses, se dejó caer en la silla de la cocina y exclamó: "Es agradable poder hablar Lapón de nuevo, y no tener que estar constantemente pendiente de cómo me expreso en Noruego" (*Ibid.*:63-64).

Como Eidheim avanzara al inicio de este texto cargado de sensibilidad etnográfica, lejos de tratarse de una fácil tarea de adquisición de una "nueva identidad", "el control de la impresión que se da acerca de las identidades constituye una preocupación constante para los actores" (*Ibid.*:51). Esa preocupación se ha venido manteniendo en el tiempo hasta nuestros días, tal vez amortiguada o simplemente aún más velada, y complicada en las últimas décadas por el reforzamiento de los discursos públicos —y no tan públicos— orientados a consolidar un prototipo de pureza <sami> que arroja a las periferias de la samicidad y de la noruegidad a los herederos del estigma: ellos no se sienten hoy ni "cien por cien samis" ni <cien por cien noruegos> (Gaski 2000). En 1967, Eidheim fue certero al diagnosticar la situación:

En términos muy generales, se puede decir que la base del dilema [que viven esas personas] es que, para conseguir los bienes materiales y sociales que aprecian y para tomar parte en las oportunidades disponibles en la sociedad, deben deshacerse de las características que los noruegos toman como signos de laponidad, o deben encubrirlas (Eidheim 1990c:56).

No es extraño que en este panorama complejo de atribuciones e identificaciones, el *grupismo* en tensión, característico del enfoque de *Los grupos étnicos y sus fronteras*, emergiera con fuerza. Al escribir sobre la interacción social que había observado en los trayectos del vapor de los fiordos, Eidheim indicó:

La totalidad de los pasajeros nunca se divide en dos grupos permanentes o semipermanentes en relación con la identidad; así como tampoco se observa el ejercicio simultáneo de los roles pertenecientes a la esfera pública y a la esfera lapona (*Ibid.*:62).

Mi argumento es que la condición inevitablemente dilemática de esta clase de procesos aconseja agencializar y diversificar, en nuestro lenguaje analítico, el sustancializado y unitario significado vehiculado por la palabra *identidad* — tanto más si tenemos en cuenta que, en realidad, esa función de significación es metafórica. Es decir, conviene depurar el significado analítico de ese signo, en la medida en que puede ser razonablemente sustituido por un sustantivo activo que evoca inmediatamente diversidad: identificación, identificaciones (Brubaker y Cooper 2000): operaciones de identificación que el agente pone en juego en concretos escenarios de experiencia social.

En cierto modo, el texto de Eidheim sobre el estigma iniciado en 1967 (Eidheim 1990c) ayuda a comprender las texturas de los vínculos durante el desvanecimiento de la *verddevuohta* en <la costa> mejor que el texto que, en 1964, dedicara al análisis monográfico de ese proceso (Eidheim 1990b). Como hemos visto, los compromisos de la *verddevuohta* se establecieron en un entramado de reciprocidades que nunca fue armonioso ni idílico. Esos vínculos estuvieron tradicionalmente jerarquizados, y no permanecieron ajenos a las expresiones de conflicto. Fueron vínculos fundamentalmente cooperativos —lo que se hace evidente al reparar en su carácter optativo y temporal— y en consecuencia debieron haber estado sometidos a las lógicas del interés y la sospecha que caracterizan a esa clase de relaciones sociales; de manera que la cooperación —en caso de extenderse durante largos períodos de tiempo— pudiera llegar a ser interpretada como confianza densa (Velasco, Díaz de Rada et al. 2006, Gambetta 1988). Los compromisos de la *verddevuohta* —siempre más débiles en las zonas costeras— comenzaron a hacerse allí especialmente gravosos, en un contexto de estigmatización pública de las identificaciones <samis>. Su desvanecimiento, en mi opinión, no fue consecuencia de una masiva dinámica entre <grupos étnicos> de manera que uno de esos <grupos> decidiera lanzarse a la obtención de una <nueva identidad>; sino el resultado de una miríada de decisiones particulares tomadas por agentes concretos en contextos sentimentales diversos y dilemáticos. En sus nuevas condiciones de empleo asalariado, esos agentes vieron la oportunidad de deshacerse de esos compromisos, en la medida que éstos habían devenido ya instrumentalmente inútiles.



La lectura del proceso en términos de una etnicidad descrita a base de *identidades, valores compartidos, culturas* y gruesas categorías etnonímicas, sólo impide entender adecuadamente un plexo vital y sentimental que se generó no solamente en el entorno de las relaciones con los <dáččat>, sino en el entorno mismo de las relaciones de *verddevuohta*. En realidad, la interpretación que estoy ofreciendo aquí es plenamente consecuente con el enfoque relacional y emergente de la etnicidad iniciado por Barth y Eidheim, entre otros. La etnicidad es una práctica relacional en cuyo ejercicio surgen expresivamente entidades marcadas por un argumento de origen diferencial. Dónde fijar el margen —la frontera o la zona— que diferencia a esas entidades, y cómo se forma ese margen, son asuntos empíricos, cuya indagación se complica extraordinariamente ya desde el momento en que consideramos dos cosas epistémicamente relacionadas: (a) que esas entidades emergen de la práctica relacional, y no la anteceden necesariamente; y (b) que, en un campo social —como éste del que aquí tratamos—, no suele darse la circunstancia de que emerjan solamente *dos* entidades de ese tipo.

Desde el momento en el que ya no sólo se trata del esquema {<noruegos>|<samis>} o del esquema {<boazosápmelaččat>|<fásta ássit>}, ni de otros esquemas *duales* análogos producidos al suponer que los extremos en relación son de una sola pieza, se hace necesario explorar las prácticas relacionales concretas en escenarios complejos de identificación, donde los argumentos de origen —es decir, los argumentos específicamente étnicos— se articulan con una infinidad de argumentos adicionales (cf. Williams 1989). A decir verdad, esos argumentos étnicos se articulan con un vasto y potencialmente indeterminado arsenal de posibles argumentos de diferencia.

Cuando trabajamos con esquemas *no duales*, como

{<dáččat>|<sámit>|<fásta ássit>}

o

{<estado noruego>|<boazosápmelaččat>|<sámit>|<fásta ássit>},

esas etiquetas lingüísticas —sólo aparentemente transparentes— impiden designar a la mayor parte de los agentes concretos con una mínima precisión empírica. Las dinámicas específicas de esos *agentes-en-relación* consisten en cons-

tantes *desplazamientos* y *transformaciones* a través de un repertorio de posibles negociaciones de identificación, cuyo sentido práctico nunca viene determinado por una mera —y, aisladamente, puramente incoada— atribución de origen (cf. Fernandez 2006b). La etnicidad como discurso de origen cobra relevancia en la estructuración de las vinculaciones de forma parasitaria, al asociarse a otros criterios de estructuración de diferenciales cuya pregnancia es mayor y menos incoada. Harald Eidheim formuló con claridad un aspecto de esta problemática: "los grupos étnicos son categorías sociales [*sic.*] que suministran una base para la adscripción de estatus" (Eidheim 1990c:50, cf. Williams 1989). Por otra parte, el componente étnico de esas asociaciones es fundamental para producir el efecto específicamente étnico sobre el diferencial: naturalizarlo e hipostasiarlo poniendo por delante de la racionalización la densa niebla de los orígenes con todas sus atribuciones consecuentes.

Incluso desde una perspectiva meramente lógica, y por lo tanto manifiestamente reduccionista, es posible imaginar que, al operar con esos esquemas no duales, el juego de posibles operaciones de producción de diferencia se complica enormemente, deja de ser monótonamente dicotómico, y empieza a llenarse de indeterminaciones. Por ejemplo, en el esquema {<noruegos>|<sámit>|<fásta ássit>|<mearrasápmelaččat>}, ¿hay que incluir a los <fásta ássit> (tan <norueguizados>) entre los <noruegos> o entre los <sámit>? ¿no son acaso los <sámit> también <noruegos>? Y, si incluimos como parece lógico a los <fásta ássit> y a los <mearrasápmelaččat> entre los <sámit>, ¿dónde ponemos a todos esos <fásta ássit de la costa> que no se identifican como <sámit>? ¿se arriesgará a identificarlos así el antropólogo cuando ellos mismos no lo hacen?

Lo que se puede intuir con esos juegos lógicos es que, en las prácticas expresivas concretas —verbales o no—, las categorías explicitadas o implicadas, en sus transformaciones y desplazamientos, operan en un espacio figurativo, topológico (Velasco 2006), y muy a menudo también irónico (Fernandez y Taylor Huber 2001, Díaz de Rada 2015b). Esas categorías, para las que erróneamente llegamos a reclamar un significado literal al introducirlas en nuestro lenguaje analítico, son usadas recurrentemente como metáforas o como modelos las unas de las otras, o como pautas de gradación las unas para las otras (Kockelman 2016a, 2016b). Y así son expresadas —ya transfiguradas o refiguradas— las unas

a través de las otras, con independencia de la distancia aparentemente irreductible que la lógica dicotómica les asigna. De este modo, para alguien molesto con las prácticas negociadoras de los <*boazosápmelaččat*> orientadas al *Convenio para la Actividad del Reno*, esos <*boazosápmelaččat*> devienen metáfora del <estado noruego>; para los estándares de <samicidad> de otro, los <*fásta ássit*> devienen <menos *sámit*> que los <*boazosápmelaččat*>; y declararse <sami> puede constituirse en modelo por excelencia del ciudadano <noruego>. Así sucedió, por ejemplo, en una emisión de la *Sámi Rádío* el 4 de abril de 2003, en la que Ole Henrik Magga, que había sido presidente del primer Parlamento Sami, comentó los motivos de su rechazo a la propuesta gubernamental de la [Ley de Finmmark](#),<sup>413</sup> elaborada sin tomar en consideración las recomendaciones de la Comisión de Derechos de los Samis y sin contar con las asociaciones civiles y otros agentes relevantes para su cabal gestión democrática.

[...] Desde luego que he tenido y aún intento tener una gran esperanza en que el estado noruego y la forma de gobierno de Noruega son democráticos, y que deberían ser tenidos en cuenta los derechos del pueblo [...] Y es doloroso [...] escuchar... —en primer lugar, por supuesto, como sami y como político sami, pero también como noruego de a pie— que... en fin... que así no debería hacerlo el estado noruego.

A pesar de las apariencias, los sustantivos etnónimos no designan sustancias, como puede sospecharse a partir de su doble condición sistemática en forma de sustantivos y adjetivos:

[los *samis* habitan en el norte — la artesanía *sami* es trabajosa]

o en forma de sujetos y predicativos:

[ayer vino a verme un *sami* — esa persona es *sami*]

Es razonable sospechar que la sustantivación es, en este caso, una derivación de la adjetivación; y, consecuentemente, la sustancia una derivación de la cualidad. Sostengo que, en su condición sustantiva, <sami> —o cualquier otro etnónimo— es una forma periférica de otra más nuclear en el prototipo semántico: <samicidad> [<*sápmelašvuolta*>]. Ello explica —sobre un fundamento semiótico consistente— la constante tendencia de sus usos hacia las transformaciones y desplazamientos tropológicos, es decir hacia la renuncia a la literali-

dad; pues en definitiva ése y no otro es el destino de la explicitación verbal de las cualidades.

Hay un punto de vista —escribió Peirce— desde el que el universo de los fenómenos, considerado en su totalidad, parece estar hecho solamente de cualidades sensibles. ¿Cuál es ese punto de vista? Es aquél en el que atendemos a cada parte como aparece en sí misma, en su propia condición de tal [*suchness*], al tiempo que pasamos por alto las conexiones [que establece con otras partes]. Rojo, agrio, dolor de muelas<sup>261</sup> son, cada uno de ellos, *sui generis*, e indescriptibles. [Considerados] en sí mismos, eso es todo lo que puede predicarse de ellos (Peirce 1955:86).

Interpretadas de este modo, no hay sustancia que pueda ser descrita para conceder significado a esas palabras. De manera que cuando aparecen articuladas con otras en la expresión verbal —incluso con otras designadoras de cualidad—, es decir, al revelarse su condición esencialmente sincategoremática, tienden a operar a través de las otras palabras o a constituirse, ellas mismas, en vehículos de significado para otras designadoras de cualidad. Tienden, por tanto, a contaminar los significados de las otras o contaminarse de los significados de las otras, y a eludir una literalidad que, de todos modos, no podrían en ningún caso alcanzar por sí mismas.

De este modo se revela que la interpretación de la etnicidad a través de gruesas categorías dicotómicas expresadas por medio de etnónimos interpretados literalmente es analíticamente inviable.

## Evocaciones

Después de la entrada en vigor de la Ley de Reno de 1978, la *verddevuohta* fue convirtiéndose en objeto de evocación en las zonas del interior de [Finnmark]; un proceso que ya venía sucediendo desde años atrás en las zonas costeras. Refiriéndose a éstas últimas, Harald Eidheim reconoció en 1964 que una etnografía de la institución todavía estaba por escribir (Eidheim 1990b:27). Hoy podemos decir que esa etnografía tendría que ser ya, por fuerza, una etnohistoria basada en retazos documentales y memorias personales. En el mencionado artí-

---

<sup>261</sup> Y así también: "*sámi*".

culo de prensa *Verddevuohta lea rievdan* [La *verddevuohta* ha cambiado] publicado en 2016, se recogen las palabras de Anne Berit Anti —una "*boazosápmelaš*"—, que indican claramente que hoy se trata de un ejercicio de la memoria:

Es divertido poder reunirse y hablar de los tiempos pasados. Yo esto lo echo de menos y, como persona mayor, busco un espacio donde hablar de los tiempos pasados. (Guttorm 2016:10).

La *verddevuohta* se basó en prácticas de reciprocidad diferida de las que emergió un modelo cultural de continuidad intergeneracional. Ese modelo <de generación en generación> (<*buolvvas bulvii*>) se recoge de forma generalizada en las evocaciones del presente como motivo de contraste con una pretendida mayor fragmentación en la socialidad actual. Durante el período de mi trabajo de campo en [Guovdageaidnu] a principios de los 2000, recogí las impresiones de una ruptura traumática, propiciada por la entrada en vigor de la Ley del Reno. "Nuestro vínculo [de *verddevuohta*] se cortó en 1982" —me confesó alguien con quien hablé del asunto; y una mujer que recordaba aquellos años pasados: "mi padre perdió la marca de repente". La entrada en vigor de la Ley del Reno es interpretada por esas personas como una vicisitud dolorosa y repentina (Carrithers 2009a), sobrevenida desde el <exterior>. Creo estar en lo cierto al afirmar que la Ley de 1978 constituyó un evento muy destacado en la configuración de una topología de <lo interior> y <lo exterior>; en la que esa exterioridad es inequívocamente identificada con las autoridades del estado. Ese evento puede compararse con los intentos de las autoridades de [sepultar bajo las aguas la pequeña aldea de \[Máze\]](#) sólo unos años antes, que condujeron a una serie de acciones de resistencia y expresión política consideradas fundamentales en la génesis de la etnopolítica que se materializó, de forma acelerada, a partir de la década de 1980.

En los años '70 —me explicó Anders en 2004— vino a Máze la Comisión para Asuntos Municipales del Parlamento [de Noruega]... que debían ex-

plicar que era probable que nos hundieran en las aguas. Entonces hicimos una gran manifestación... Y suele decirse que fue la primera vez que los *samis* empezaron a manifestarse<sup>262</sup>.



*Detalle de la fotografía publicada en el artículo Verddevuohta lea rievdan, en el que asistentes al acto contemplan una exposición de fotografías antiguas. Fotografía de © Inger Marie Guttorm (Guttorm 2016:10).*

En mi opinión, la Ley del Reno no fue contestada de forma tan visible porque no ofrecía la potente imagen de aniquilación de toda una aldea que sí con-

---

<sup>262</sup> La manifestación, que se hizo para recibir a las autoridades, sucedió el 27 de agosto de 1970 (Dalland 1994:51).

llevaba el hundimiento de [Máze], y porque el objeto de la intervención estatal no se representó como un sujeto colectivo —una localidad al completo—, sino como un conjunto de individuos —los <*fásta ássit*>— considerados agregatoriamente. Además, las intrincadas relaciones de interés suscitadas por su aprobación un año después de la firma del *Convenio para la Actividad del Reno*, bloquearon una respuesta colectiva, en un entorno de densas vinculaciones de parentesco entre <*boazosápmelaččat*> y <*fásta ássit*>. Sin embargo, los efectos de la Ley del Reno a medio y largo plazo —al menos en [Guovdageaidnu]— fueron decisivos de un modo más tácito, pero también más persistente, en la configuración de una exterioridad estatal étnicamente marcada. Al fin y al cabo, [Máze] no fue finalmente inundada. La Ley del Reno de 1978, por el contrario, fue aplicada de forma crecientemente efectiva con el paso de los años.

El contexto de evocación de la *verddevuohta* era ya claro en 1991, aunque por entonces todavía persistían trazas de lo que había sido en el pasado. En general, esas trazas tenían ya, en sí mismas, una función evocadora, en un entorno sociotécnico crucialmente modificado. Se trataba de reciprocidades residuales, pero ya muy diferentes de las que se habían producido en otro tiempo. Basándose en el relato de una persona "de mediana edad" de [Návuotna (Nor.: Kvænangen)] —un fiordo de Tromsø— Inger Marie Oskal escribió lo siguiente:

Esa persona me cuenta que, todavía hoy, tiene un *verdde*. El padre de este *verdde* y su hermano menor fueron a su vez *verddet* de su abuelo y de su padre. [...] También me cuenta que, "en los tiempos de su abuelo muchos tenían *verddet*. Hoy sólo quedan *verddet* que son samihablantes. Los demás se han norueguizado y se han convertido en extraños para los *boazosápmelaččat* [...] (Oskal 1991:98-99).

Dados los profundos cambios en las zonas costeras durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y la naturaleza de los restos de *verddevuohta* que la misma Inger Marie mencionaría como todavía presentes en [Guovdageaidnu], es muy difícil determinar qué hay en ese relato de evocación nostálgica y qué hay de realidad empírica. Sea como sea, vemos de nuevo que el contexto de interpretación de la *verddevuohta* se carga de tintes étnicos. Un aspecto importante de esos relatos es su manifiesta ambivalencia. Por una parte,

las personas declaran factualmente la existencia de vínculos de *verddevuohta*, pero, cada vez que lo hacen, reconocen simultáneamente su claro debilitamiento. Para el momento en el que Oskal escribió su texto, esas prácticas habían sufrido ya una transformación tan evidente que la insistencia en su importancia cobraba ya, en realidad, un matiz programático. Por ejemplo, en estas palabras del líder de la recién creada Asociación de la Actividad del Reno (*Boazoealáhus Searvi*), una formación política creada para hacer posible un retorno de la actividad del reno a sus formas del pasado: "La *verddevuohta* todavía se mantiene hoy en la actividad del reno sami y, si desaparece, también desaparecerá esta actividad" (*Ibid.*:38)<sup>263</sup>. Esta predicción no se ha cumplido, aunque a veces se haga explícita la consideración de que la actual actividad del reno ya no es <auténticamente sami> o no es ya la <auténtica actividad del reno>.

Inger Marie Oskal menciona diversas trazas de la *verddevuohta* en el [Guovdageaidnu] de 1991. Entre ellas, y en función del ahorro dinerario generado, el intercambio de carne de reno por mano de obra en épocas de intensificación de las tareas, lo que permitía sacarlas adelante sin necesidad de "contratar la ayuda"; o la oferta al <*fásta ássi*> del cuidado de "unos pocos renos" —es decir, aún renos en custodia— a cambio del uso de la motonieve por parte del trashumante (*Ibid.*:95). Oskal menciona un informe producido por el Instituto Sami en el que se indicaba que, en 1976 en los municipios de [Guovdageaidnu] y [Porsáŋgu], el reno "había formado parte de todas las actividades productivas, con excepción de la industria o a la pesca en los fiordos" —por tanto, especialmente en [Guovdageaidnu] y otras localidades del interior de [Finnmark] (*Ibid.*:67). Es decir que la mayor parte de la población activa todavía vivía en

---

<sup>263</sup> A falta de poder dar por el momento más detalles, es importante tener presente que, a pesar de las apariencias, las intenciones políticas de la *Boazoealáhus Searvi* —trasladadas en este caso a su texto por Oskal, militante de la Lista del Pueblo Sámi— nunca tuvieron un carácter etnista. Obsesionado por buscar etnicidad, intenté una y otra vez explorar las conexiones entre ambas formaciones políticas; y una y otra vez obtuve la misma respuesta. Los argumentos políticos de esa lista se centraron en una visión eminentemente técnica y profesional de la actividad, con la premisa general de que el *Convenio para la Actividad del Reno* venía a ser económicamente improductivo y ecológicamente insostenible. Con esto quiero decir que el motivo político fundamental de la formación no era mejorar o reforzar la situación de <los samis> o del <pueblo sami>, sino mejorar o reforzar la situación de la actividad del reno. Ambos motivos parecen indistintos a los foráneos —y a las lejanas autoridades del estado—, pero de ningún modo son equivalentes en [Guovdageaidnu].



esas zonas en un régimen de actividades combinadas. Entre 1976 (fecha de este informe) y 1991, la situación debió de cambiar en muchos aspectos, pero —según Oskal— todavía en 1991 ese régimen de actividades combinadas seguía siendo fundamental; y, asociado a él, la posibilidad de tener aún renos en custodia de quienes se dedicaban a la "pequeña explotación agroganadera" y a "trabajos estacionales" (*Ibid.*:95). La *verddevuohta* también jugó un papel en contexto de desempleo.

Otro asunto es que en Guovdageaidnu hay poca emigración, aunque hay un gran desempleo. De algún modo, la actividad del reno funciona como una institución de servicio social, especialmente en tiempos de paro. A quien pierde su trabajo puede resultar todavía útil trabajar con su *verdde* en la actividad del reno. Siente que tiene necesidad de hacerlo y que ello amortiguará las dificultades que se siguen de la situación de desempleo (*Ibid.*:96).

Muy probablemente, la *verddevuohta* reconfigurada en los nuevos escenarios laborales incrementó la expresión de desigualdades en una relación que ya venía marcada por la asimetría. En un entorno de desempleo como el de [Guovdageaidnu] en aquellos años noventa, el recurso más estable de la actividad del reno se situaba en la parte positiva del diferencial social. Los <*fásta ássit*> desempleados tenían necesidad de mantener la *verddevuohta*, a su vez marcada por la estabilidad histórica de los vínculos. Muchos años antes la situación era inversa en la costa, donde los florecientes empleos asalariados habían situado a los <*fásta ássit*> en la parte positiva; allí fueron los trashumantes los que intentaron mantener infructuosamente unas relaciones marcadas por su devaluación. Así se refleja en el siguiente comentario que escribió Eidheim, referido a la década de los sesenta.

Ahora los nómadas tratan de incluir a un número de familias mucho más numeroso que antes en una red de relaciones de tipo *verdde*, con la esperanza de que al menos algunas de ellas estén disponibles y dispuestas a ayudar. Esta es la explicación del comentario frecuentemente repetido de que "hoy en día los nómadas llaman *verdde* a todo el mundo" (Eidheim 1990b:31).

En el [Guovdageaidnu] de 1991, la *verddevuohta* se mantuvo también para amortiguar los efectos producidos por la retirada de los derechos de libre tránsito por la tundra en vehículos motorizados a los <*fásta ássit*>. Éstos prestaban servicios a los primeros a cambio de tener la oportunidad de acompañar a los trashumantes en sus vehículos, sin necesidad de someterse a las restricciones del régimen de licencias. Esta situación había cambiado ya cuando, en el año 2004, hablé con Lásse, una de las pocas personas que todavía quedaban en la localidad dedicadas a las tareas agropecuarias. En tono airado comentó:

Para mí es muy difícil de entender, pero el egoísmo ha crecido más y más, y el dinero..., [los trashumantes] ya no quieren ir con los demás a la tundra [...] Cuando, en el pasado, nos dejaban al cuidado un reno de carne, nosotros no le disparábamos... ni se lo robábamos... [...] Pero ellos [hoy] desean que todos esos lagos sean suyos, coger sus propias fresas árticas... yendo por caminos que nosotros no podemos transitar... Desean ser los propietarios [de la tundra].

Inger Marie Oskal relata también cómo los <*fásta ássit*> —muchos de ellos ya en 1991 trabajadores en oficinas de servicios— ayudaban a los trashumantes con el "papeleo y la contabilidad" —las "nuevas tareas que han traído los nuevos tiempos a la actividad del reno"— a cambio de dejarles algunos renos en custodia (Oskal 1991:96-97).

Cuando hablé de la institución en el año 2002 con Alf Isak Keskitalo, la *verddevuohta* era ya completamente residual también en las zonas del interior de [Finnmark].

Hoy en día —me dijo— hay muy pocos arreglos fijos entre *verddet*... A veces puede haber algunas huellas de los tiempos pasados. Por ejemplo, los *dálonat* [es decir, *fásta ássit*]... si no compran directamente la carne de reno [al trashumante] ni lo hacen en la tienda, compran frecuentemente a alguna persona o familia [*sohka*], con la que antes hubo *verddevuohta*. Y puede ser que digan también que esa persona es entonces un *verdde*.

Alf Isak desarrolló algo más la descripción dando cuenta del carácter meramente nominal de la designación, usada ya completamente al margen de la acti-

vidad del reno. "Verdde se dice de un conocido que es más conocido que otros". También —terminando la frase divertido— "se dice de alguien al que hace tiempo que no ves, por ejemplo cuando te lo encuentras en la gasolinera; un conocido al que hace tiempo que no ves y con quien te pones a hablar, de algún modo es un *verdde*". En esta interpretación, el contraste con los tiempos pasados parece radical. Tal designación remite a un vínculo que se activa momentáneamente, en el tiempo de la interacción concreta, y no ya a una relación institucionalizada de larga duración. En algunos casos, la designación conservaba también en 2002 la dimensión de interés que siempre caracterizó a la institución, al aplicarse a las relaciones "comerciales de confianza" de cualquier tipo, y especialmente a las mantenidas regularmente con gente de la costa, "en Tromsø o en Alta".

En esos primeros años de la década de los 2000 hablé con Ellen, una profesora de unos cincuenta años que —identificándose como "*dálon*" (es decir, "*fásta ássi*")— tenía también en su propia familia trabajadores del reno. Me indicó que la intensidad de los vínculos con esos familiares había disminuido, regulados ahora bajo un control más acusado de la intimidad.

Ya no vienen a casa, ni pasan la noche de vez en cuando. Puede suceder que alguno venga y se quede un rato, que sólo se tome un café y luego se vaya. [...] No se trata de la misma relación que antes... [...] No es sólo un sentimiento, sino que... nosotros no podemos ir a su casa y pasar allí la noche; y tampoco parece adecuado que ellos vengan a la nuestra [...] con todas sus cosas. Eso no sería de ninguna manera natural.

En las ocasiones en que pude estar presente cuando se producían esas visitas en alguna otra casa, el tono de la interacción era amable, e incluso festivo por momentos. Y —precisamente debido a la distancia creada— es muy posible que una mayor neutralidad fuera compensada por una disminución de los conflictos; una forma de cortesía más parecida a la que encontramos en una amistad especialmente intensa que a la que podría caracterizar a un entorno de dependencias vitales.

## **Idealización**

Ya en 1964, Harald Eidheim advirtió que el desvanecimiento de la *verddevuohta* en la costa iba acompañado de una cierta idealización de las relaciones del pasado por parte de las personas de su campo. En otro tiempo "armoniosos", esos vínculos se habían convertido en "caóticos y cargados de conflicto" (Eidheim 1990b:25, comillas en el original). En muchos pasajes del texto de Inger Marie Oskal escrito en 1991, y también durante mi trabajo de campo en [Govdageaidnu] a principios de la década de los 2000, esa idealización del pasado —tan característica como forma de impugnación del presente en los lugares en los que se ha experimentado un acelerado cambio sociocultural— era también evidente. El efecto figurativo más notorio de ese modo de interpretar el pasado es la idea de una comunidad perfecta. Como acabo de sugerir, ese efecto se produce a través de la crítica moral del presente, entendido generalmente como "los nuevos tiempos", y —más infrecuentemente en [Guovdageaidnu]— como <modernidad>.

Un argumento fundamental en este sentido es la crítica moral del dinero como vehículo de deterioro de las viejas solidaridades<sup>264</sup>. El dinero afectó al principal rasgo de la *verddevuohta*, al romper el carácter diferido y por tanto continuado de los vínculos. En las últimas versiones de la institución, la posibilidad de contratación de servicios a cambio de dinero se fue haciendo realidad —por ejemplo, en el caso de los <*fásta ássit*> desempleados. Para las personas del campo, esta situación ha venido restando intensidad a la consideración de tales vínculos como <auténticamente> de *verddevuohta*.

Aquí se dice que la *verddevuohta* nunca fue un asunto de dinero —explicaba la "*boazosápmelaš*" Anna Berit Anti en la reunión de [Kárášjohka]. El dinero es una cosa muerta y las personas están vivas, y por ello es importante que los "*boazosápmelaččat*" valoren a los "*dálonat* [es decir, *fásta ássit*]"'. Es un asunto de relaciones entre personas, no podemos sobrevivir sin los demás [...] (Guttorm 2016:11).

Dada la potencia sentimental de esa imagen de una comunidad basada en vínculos puramente solidarios, es lógico que la *verddevuohta* haya sido invoca-

<sup>264</sup> Para una contextualización de este viejo argumento en un entorno histórico amplio y de larga duración, véase Braudel 1985a:436ss.

da en las retóricas más contemporáneas como emblema del ethnos, incluso cuando la puesta en evidencia de intereses claramente segmentarios —y por tanto, inevitablemente conflictivos— sólo haya podido conducir a generar contextos comunicativos marcados por la ironía. Por ejemplo, el tono de cachondeo utilizado por un comentarista político de la *Sámi Ráđio* el 30 de mayo de 2003, ante la pretensión de solicitar al Parlamento Sami la constitución de un distrito electoral sólo para la pequeña aldea de [Máze], administrativamente incorporada al municipio de [Guovdageaidnu]. Como táctica para legitimar su demanda, un representante de la Asociación de la Aldea de Máze (*Máze Gilli Searvi*) había formulado esa pretensión apelando a la "solidaridad" y a la "*verddevuohta*", puesto que "Máze es la aldea más puramente sami<sup>265</sup>".

En otra clave se expresó un amigo mío poco dado a las reificaciones de la <identidad>, cuando me aconsejó encontrar para esta palabra sustitutos más precisos y enraizados en la experiencia concreta, como "pertenencia" (*gullevašvuolta*) —"no perteneces en todos los sentidos, pero tienes el sentimiento de pertenecer"—; y *verddevuohta*, entendida como "confianza" y "ayuda".

Así, la *verddevuohta* se transforma en discurso del ethnos. Un discurso entre muchos otros, que deviene tanto más marcado étnicamente cuanto más nos acercamos al presente; y también tanto más tácito, debido al desvanecimiento empírico de las prácticas que un día dieron forma concreta a la institución. *Verddevuohta* es hoy, fundamentalmente, una designación de continuidades tácitas, cuya eficacia comunicativa deriva de sus relaciones antagónicas con la expresión —más frecuentemente utilizada— <norueguización>.

En otro tiempo característica de vínculos optativos de interdependencia bien concretos, la *verddevuohta* es hoy evocada como emblema de una abstracta conexión universalista entre iguales, a través de la que cobran sentido las relaciones específicamente étnicas y, sobre todo, las etnopolíticas. Así se entiende la deriva del discurso de Kristian —miembro destacado de la política

---

<sup>265</sup> Esta atribución está ampliamente consensuada, particularmente en el interior de [Finnmark], donde no se pone en duda que el 100 % de hablantes del Sami como idioma materno en [Máze] es un claro indicador de <pureza> o <autenticidad>. "Ampliamente consensuada" no quiere decir, naturalmente, "totalmente consensuada en toda situación".

municipal—, quien, tras oponer la idílica "*verddevuohta*" del pasado a la "envidia" y los "recelos" en 2002, usó esa evocación para justificar su ideario de anfitrión universal: "todos los que vienen a Guovdageaidnu han de pasarlo bien". Y añadió: "ese es el modo de que luego trasladen una buena información sobre nosotros, lo que contribuirá a deshacer los mitos [erróneos] sobre los samis".

Como he avanzado, el nuevo contexto clasificatorio en el que la carga étnica de los vínculos implicados en la *verddevuohta* se intensifica conforme su sentido concreto para las prácticas productivas se desvanece, es una arena de atribuciones de <autenticidad> en todas las direcciones imaginables. Si se piensa con el "auténtico" sentido —me comentaron unos amigos mientras cenábamos— "*dálon* [es decir, *fásta ássi*]" es, en general, una categoría ya anacrónica; los "verdaderos dálonat" ("*duođalaš dálonat*")

ya prácticamente no existen; hoy son *dálonat* de oficina [*kontor dálonat*], que trabajan con su horario y reciben buenos salarios, y que pretenden ir a la tundra a pescar mucho; una actividad por la que no tendrán que pagar impuestos.

Y, complementariamente, están los <*boazosápmelaččat*> del presente, cada día más cercanos a los "partidos noruegos" ("*dáčča bellodagat*"). Lásse —a quien ya he mencionado— se quejó amargamente de ellos:

La *verddevuohta* está completamente destruida [...]. En el reno hay motonieves, vehículos rodados, casas modernas; y la carne tiene precios bajos<sup>266</sup>. Y los que hoy trabajan realmente [en el reno] no son más que el 10%... el 15, el 20% como máximo son los que pasan su vida en el reno. No hay más. Yo sé que muchos de ellos, aquí, tienen a su mujer que es maestra y que trabaja en un trabajo fijo, y que con ese dinero únicamente sobreviven en el reno<sup>267</sup>. Y sin embargo gozan de todos sus derechos. Yo no estoy en contra de que los tengan las personas, pero son los renos los que detentan los derechos. En contra de eso sí que estoy. [...] se trata de los samis... y todos nosotros deberíamos tener derechos.

<sup>266</sup> Es decir, que esos medios no pueden costearse de forma autosuficiente, sin las ayudas estatales y —como dirá a continuación— otras fuentes dinerarias adicionales.

<sup>267</sup> Cuando estuve en [Guovdageaidnu], solía ironizarse con la idea de que el mejor matrimonio es el formado por un pastor de renos y una maestra. En ese trabajo, ella disfruta de un sueldo fijo y de unas largas vacaciones en verano para acompañar a la manada.

Ese pasado idealizado, evocado a través de la *verddevuohta* hoy "destruida", ofrece un sustrato emblemático al ethnos <sami>, forjado —como suele suceder con las formas étnicas— a base de retóricas de lo ausente y de lo que, por escapar hoy a lo posible, despierta una voluntad etnopolítica orientada hacia el futuro.

Hay varias propiedades en la *verddevuohta* que facilitan su conversión en emblema étnico. En primer lugar, el hecho de haber estado anclada a experiencias bien concretas de reciprocidad. Al menos para las personas que a principios de los 2000 tenían entre cincuenta y sesenta años —algunos de ellos artífices del despertar etnopolítico de los años setenta y ochenta—, la *verddevuohta* había sido experimentada de forma tangible, como lo habían sido para sus padres las dramáticas consecuencias de la promulgación estatal de la Ley de 1978. Para ellos esas experiencias no tenían nada de remoto ni de abstracto, y estaban anudadas a su más íntima sensibilidad —y sensorialidad. En segundo lugar —como he venido señalando—, en torno a la expresión *verddevuohta* se tejen esas complementariedades y oposiciones categoriales que tan pregnantes son en la discursividad étnica y etnopolítica: <*fásta ássi*>—<*boazospámelaš*>, <costa>—<interior>, <*sámit*>—<*dáččat*>, <*sámit*>—<estado noruego>. Estos esquemas categoriales son eventualmente traducibles, además, al lenguaje de las concretas intervenciones del estado, y por tanto susceptibles de alimentar la discusión sobre la legitimidad de la comunidad política. En tercer lugar, la *verddevuohta* es representada con el esquema de una larguísima duración temporal, no sólo a través de los anudamientos biográficos de las vidas de las personas con las de sus padres y las de sus abuelos, sino también a través de los relatos de una historia escrita por <expertos> con voluntad etnista, o con una voluntad historiográficamente más neutral. Así, la *verddevuohta* ofrece un discurso para estimular dos propiedades fundamentales de cualquier ethnos: la extensión de un cuerpo social formado solidariamente en el idealizado hermanamiento de las partes; y un tiempo extenso que facilita la evocación incoada de un pasado indeterminado: <desde antiguo>.

**(Dis)continuidades**

En [Guovdageaidnu] suele decirse que, a diferencia de lo sucedido en el vecino [Kárášjohka], la *verddevuohta* siempre estuvo estrechamente asociada al matrimonio entre <boazosápmelaččat> y <fásta ássit>. Por el momento, yo no he podido validar esa opinión comparativa, pero sí es un hecho que la *verddevuohta* en [Guovdageaidnu] siempre se caracterizó por establecerse en continuidad temporal y en continuidad vincular. Es decir, sobre la base de una relativamente bien establecida convivencia de las partes —los <boazosápmelaččat> y los <fásta ássit>— en el seno de las unidades domésticas extensas. Ello sucedió así, aunque sólo fuera porque —como he intentado mostrar— ni <los unos> ni <los otros> vivieron al margen de la actividad del reno hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XX. Uno de los hermanos de Inga en una familia "tradicionalmente *dálon* [es decir, *fásta ássi*]" se dedicaba en 2002 a la cría de renos de carreras (*hearggit*) para los concursos deportivos. De ese modo, había reconvertido su gusto por la doma del animal, aprendida de su padre. El hermano menor de su madre se dedicaba a la actividad del reno tras haber contraído matrimonio con una mujer trashumante, de manera que —con arreglo a las restricciones impuestas en la Ley de 1978— había "recuperado sus derechos". En las relaciones con los <fásta ássit> de la costa también habían sido frecuentes los matrimonios entre <unos> y <otros>, al menos hasta las décadas anteriores a la Segunda Guerra Mundial. La situación empezó a ser diferente después, pero todavía en 2004 un amigo mío era incapaz de entender qué es lo que yo podía estar queriendo decir [al preguntarle <sup>231</sup> si las categorías](#) "*mearrasápmelaš* (sami de la costa)" y "*bádjjesápmelaš* (sami trashumante)" eran antónimas, y, por tanto, opuestas.

Pero —como nos enseñaron Richard Handler y M. Stellie Smith—, una complejidad específica de los discursos de continuidad es que siempre operan por contraste inmediato, y por tanto por inmediata evocación de discontinuidades (Handler 1984, Smith 1982). En esto radica una de las paradojas fundamentales de las compactas comunidades invocadas a través del ethnos: esas imágenes de continuidad generalmente proyectadas hacia un pasado indeterminado emergen de la percepción de una insatisfactoria fragmentación en el presente, cuando no de una experiencia del conflicto. Por eso, el discurso de la *ver-*



*ddevuohta* oscila entre la idealización de una comunidad continua e integrada y el reconocimiento de las segmentaciones empíricas. "Es como si se hubieran levantado fronteras" —dijo Lásse, al referirse a las ansias de apropiación de los recursos de la tundra por parte de los trashumantes. El mismo Lásse, parte de cuyos hermanos se dedicaban a la actividad del reno, me había relatado poco antes su versión particular del surgimiento de la *verddevuohta*, un relato con aire mítico que revela el conflicto del presente a través de una imagen de las asimetrías y fragmentaciones que seguramente siempre distinguieron a la institución, más allá de las idealizaciones comunitarias.

Hace cuatrocientos años se comenzó a cazar a los renos... Se comenzó a hacer cuerdas [para lazarlos] y se comenzó a domesticarlos. Y así comenzó a existir la manada: la actividad del reno domesticado [...]. Esta historia no está escrita, pero yo suelo filosofar... Así han surgido los conflictos, [...] cuando empezaron a coger a los renos salvajes con el lazo [...], y a marcar sus propios terneros. [...] Mi padre [nacido en 1909] solía contar que por entonces había muchos renos salvajes, cuando él era joven, y otros empezaron a domarlos, a domar nuestra propiedad común [...]. Los marcaban, ponían su marca, y surgieron los conflictos. [...] Así que, para que no hubiera conflictos, se dio una gran negociación [...] Tú te has convertido en su *verdde* [...] "Ya no has de excavar zanjas [trampas] para cazar el reno; si necesitas buscar carne para comer, simplemente dirígete a ellos [los trashumantes], y ellos los atraparán con el lazo [...] Tú tienes todos esos renos, yo me ocupo de ellos [en custodia], sólo deseo un cubo de pescado. Tú pescas para mí, y yo me las apaño con la manada". [...] Así todos esos recursos se convirtieron en privados, se privatizaron [...]. Y así empezaron a cooperar, y surgió una gran *verddevuohta*. Yo ya no he de cavar trampas cuando necesito carne, me he convertido en otra clase de trabajador. [...] Y entonces la *verddevuohta* fue destruida por completo, cuando llegó el estado.

Charlando en 2002 con Isak Mathis O. Hætta, el líder de la Lista de los *Dálonat* de Guovdageaidnu, me soltó un refrán que resume muy bien ese fondo segmentado y potencialmente conflictivo, característico —por otra parte— de cualquier forma de cooperación (Velasco, Díaz de Rada et al. 2006): "como suelen decir los *dáččat*, *Når krybba blir tom, så bites hestene*", es decir, "cuando

do el pesebre está vacío, los caballos se muerden". Así explicaba el que los trashumantes hubieran aceptado las restricciones de acceso a la tundra de los <fásta ássit">, con la retórica de la <sostenibilidad> y el <deterioro de los pastos>. Mi amigo Kjell Kemi, que días después me ayudó a interpretar el refrán, lo encajó como un excelente ejemplo de la relación en el presente entre los <boazosápmelaččat> y los <fásta ássit>: "cuando hay escasez o necesidad de algo, los viejos amigos se vuelven enemigos". No sabemos cuántas veces podría haber tenido sentido aplicar ese refrán desde los inicios de la *verddevuohta*; a buen seguro, muchas más de las que calcularíamos a través de una idealización de una perfecta comunidad <sami>.



*Este divertido chiste gráfico circuló por la red en enero de 2002. La foto fue tirada sobre un campo de fútbol de [Honnesváhki (Nor.: Honningsvåg)] en la costa de [Tromsø], un tradicional emplazamiento de verano de los trashumantes. Renos y gaviotas —en alusión irónica a <boazosápmelaččat> y <samis de la costa>, aparecen separados en las dos partes del terreno de juego. Un amigo me envió la imagen con el siguiente comentario: "¿Hemos visto alguna vez un partido de fútbol nacional?"*

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de retorno a:

Universalismo de experiencia, en *El ethnos en las formas...*

493

¿Dónde está la frontera?

239

## La Ley sobre la Actividad del Reno de 1933<sup>268</sup>

**Nos, Haakon, Rey de Noruega, hacemos manifiesto:**

Que Nos ha sido presentada resolución del Parlamento Noruego de 6 de mayo de 1933, del siguiente tenor:

**Primera parte. La actividad del reno de los Lapones trashumantes (los Samis de la tundra, los *Finner* de la tundra)<sup>269</sup>**

**Capítulo I. Sobre el derecho a practicar la actividad del reno y sobre la organización de la actividad del reno, y etc.**

**Parágrafo 1: El derecho del Lapón trashumante (Sami de la tundra, *Finn* de la tundra) a la actividad del reno**

El Lapón trashumante (Sami de la tundra, Finn de la tundra) que es ciudadano Noruego y que se encuentra en el territorio nacional<sup>270</sup> tendrá derecho, con la observancia de las reglas que sobre ello son válidas en cada período, a desempeñar la actividad del reno tal como más abajo, en la primera parte de esta Ley, se indica.

Se considera en esta Ley como Lapón trashumante (Sami de la tundra, *Finn* de la tundra) a cualquier persona de origen Lapón (Sami), si su oficio principal es la actividad del reno, y si regularmente él mismo acompaña y pastorea a sus renos.

En caso de duda, la Corona decidirá la cuestión de en qué medida una persona ha de ser considerada como Lapón trashumante (Sami de la tundra, *Finn* de la tundra) en correspondencia con lo susodicho.

<sup>268</sup> *Lov om reindriften av 12. mai 1933*. Traducida de su texto original, tal como es incorporado en Bård A. Berg 1994. Este libro lleva por título *La Ley del reno de 1933. Sobre la primera ley del reno para toda Noruega: trasfondo, historia previa y contenido*.

<sup>269</sup> [Etnónimos](#) en Noruego: *Flyttlappenes (fjellsamenes, fjellfinnenes)*. 169

<sup>270</sup> La palabra en Noruego es *rik*. Se entiende *Territorio Nacional Noruego*.

Atención:  
Este vínculo conduce a la pieza *En el nombre del pueblo...*, y su punto de retorno está al final de la pieza

**Parágrafo 2: Distritos de pastos para el reno y parroquias** [*Reinsogn*]

La actividad del reno de los Laponos trashumantes sólo puede ocurrir en las partes de las regiones de Finnmark, Troms, Nord-Trøndelag, Sør-Trøndelag y Hedmark que determine la Corona, y, tanto como sea posible, debe incluir únicamente las áreas en las que los Laponos trashumantes han desempeñado la actividad del reno desde antiguo, y donde es apropiado permitir la práctica de la actividad del reno.

Las áreas se dividirán en distritos de pastos para el reno y, en la región de Finnmark, en parroquias [*Reinsogn*], y éstas, a su vez, en distritos de pastos para el reno. La Corona puede determinar que, también en otras regiones diferentes de Finnmark, la región se divida tanto en parroquias como en distritos de pastos para el reno. La Corona establecerá la cantidad de distritos de pastos para el reno y parroquias, sus límites y designaciones.

Ante las provisiones que sobre ello se dan, o las modificaciones que se hagan en las provisiones, se oirá a los ayuntamientos interesados, y —en su caso— a las Juntas Directivas de la Actividad Reno [*Reindrifststyrer*] (prgf. 16). Cuando las Juntas Directivas de la Actividad Reno no hayan sido todavía instauradas se dará a los correspondientes Laponos trashumantes ocasión de expresarse.

**Parágrafo 3: Tiempo de pasto**

Con la restricción que se sigue de las provisiones en los parágrafos 6 y 23 de la *Convención de Pastos para el Reno entre Noruega y Suecia*, de 5 de febrero de 1919, cf. los parágrafos 6 y 14 en la Ley de 18 de julio de 1919, la Corona puede determinar en qué épocas del año puede pastarse en cada distrito de pastos para el reno.

Ante la provisión que sobre ello se da, o la modificación que se haga en las provisiones, se oirá a la Junta Directiva de la Actividad Reno, o, cuando ésta no haya sido aún instaurada, se dará a los correspondientes Laponos trashumantes ocasión de expresarse.

#### **Parágrafo 4: Reparto de las marcas de pastos para el reno dentro de los distritos de pastos**

En consideración del pastar, el presidente de la región\* puede determinar los límites entre las marcas de pastos de primavera, verano, otoño e invierno, dentro del distrito de pastos para el reno; y establecer el tiempo de inicio y terminación del pastar dentro de cada área; y, en ellas, repartir las marcas en distritos de pastos; y establecer el tiempo de inicio y terminación del pastar dentro de cada área; y, en ellos, repartir las marcas del distrito de pasto o de partes del distrito entre los correspondientes Lapones trashumantes, con la obligación de éstos de limitar el pastar a cada extensión particularmente repartida.

Ante la provisión que sobre ello se da, o la modificación que se haga en las provisiones, se tendrá en cuenta lo establecido en el prgf. 3.

#### **Parágrafo 5: Veda del distrito de pastos para el reno o parte de él**

Con la consideración establecida en el prgf. 3, la Corona puede determinar que un distrito de pastos para el reno o parte de él sea vedado al pastar durante cortos o largos períodos de tiempo.

En determinados casos o para los renos de transporte y carga (renos de labor), el presidente de la región puede cancelar las provisiones de veda en las condiciones que pudiera considerar debidas.

#### **Parágrafo 6: Prohibición de mover la actividad del reno a otra región o parroquia**

El Lapón trashumante no tiene acceso a mover su actividad a otra región o parroquia que no sea aquélla a la cual pertenece su hogar, sin el permiso correspondiente del departamento gubernamental y el presidente de la región.

Sin el permiso comunicado por el correspondiente presidente de la región, el Lapón trashumante tampoco tiene acceso a permitir a sus renos pastar en un distrito de pastos que se encuentre fuera de la parroquia a la cual pertenece su hogar.

---

\* En esta y en todas las menciones en esta ley, el *presidente de la región* se refiere al presidente de la región administrativa del Estado; por ejemplo el presidente de la región de [Finnmark], [Nordland], etcétera. Para éste y otros efectos, el presidente regional cumple funciones similares a las de un delegado del gobierno central.

Ante el permiso mencionado en estos párrafos, o su modificación, se tendrá en cuenta lo establecido en el prgf. 3.

### **Parágrafo 7: Emigración del Lapón trashumante**

Al Lapón trashumante que emigra del territorio nacional, el presidente de la región puede permitirle tener sus renos durante un período de hasta 5 años en un distrito de pastos noruego, bajo el pastoreo de otro Lapón trashumante noruego.

Sobrepasado el plazo, los renos se venderán con aprontamiento del presidente de la región, y lo obtenido con la deducción de los gastos se dará al propietario.

### **Parágrafo 8: Cantidad de renos**

Con la consideración establecida en el prgf. 3, la Corona puede establecer la cantidad máxima de renos que puede pastar en un distrito de pastos.

Del mismo modo, la Corona puede determinar, para una región o parte de ella, que un Lapón trashumante no podrá tener más de una cierta cantidad establecida de cabezas (sin contar los renos de menos de un año) que le pertenezcan a él o a las personas nombradas en el prgf. 10.

Si la cantidad de renos en un distrito llega a ser mayor que lo establecido, y ello no puede corregirse por medio de recomendación, al Corona puede decidir que la cantidad de renos del distrito sea disminuida hasta una cifra determinada.

El tamaño de la reducción para cada propietario de renos particular, así como el período en el cual la reducción ha de llevarse a efecto, lo establecerá la Corona. Sin embargo, esta provisión no será alcanzada antes de que el caso haya sido tratado como se indica en el prgf. 3. En el establecimiento del tamaño de la reducción se observará, tanto como sea posible, que cada Lapón trashumante particular pueda conservar una cantidad de renos suficiente como para que, en atención a las circunstancias, pueda considerarse que es la necesaria para su sustento y el de su familia.

Si la reducción determinada no se produce en el plazo establecido, recae en el presidente de la región la ejecución del cálculo correspondiente. La ejecución se producirá en consonancia con las reglas del prgf. 64. Del mismo modo, el presidente de la región puede realizar la reducción cuando el número de cabezas de un propietario particular exceda lo establecido en virtud de la provisión del segundo párrafo de este párrafo.

### **Parágrafo 9: Cuenta de renos**

En relación con la cuenta de renos que el presidente de la región determina para la región o una parte de ella, el propietario de los renos está obligado, tanto él como sus parientes, a aportar toda la ayuda que se demande para la realización de la cuenta.

### **Parágrafo 10: Los renos que un Lapón trashumante puede llevar a pastar**

Un Lapón trashumante puede llevar a pastar, además de sus propios renos y los de su cónyuge, y los de sus hijos menores de edad, y los de sus sirvientes, los renos de sus padres, sus suegros, sus hermanos y hermanas, sus cuñados y cuñadas, siempre que estas personas sean ciudadanos Noruegos, residan en el territorio nacional, y sean o hayan sido Laponés trashumantes.

Un Lapón trashumante puede llevar a pastar renos pertenecientes a alguien que no resida en el territorio nacional como Lapón trashumante Noruego, cuando en el año de que se trata esa persona ha estado impedida para custodiar por sí misma sus renos, o bien, en razón de su edad, enfermedad o pobreza, ha dejado de ser Lapón trashumante; también puede llevar a pastar renos que pertenecen al cónyuge Lapón y a los hijos menores de edad.

El presidente de la región puede asimismo permitir a un Lapón trashumante llevar a pastar a renos pertenecientes a un Lapón al que se ha concedido permiso con arreglo al prgf. 99, y a renos pertenecientes a una viuda no de origen Lapón, como es tratado en el prgf. 99, párrafo 5, y a quien se ha concedido permiso como ahí se indica.

Finalmente, en la región de Finnmark, un Lapón trashumante puede llevar a pastar a renos pertenecientes a personas con residencia fija<sup>271</sup>, que practican la actividad del reno como se indica en el prgf. 84, letra b, aunque éstos no se encuentren en ninguna de las situaciones mencionadas en el segundo párrafo de este párrafo.

### **Parágrafo 11: Comunicación anticipada sobre la actividad del reno**

El Lapón trashumante que desee hacer uso del mencionado derecho a ejercer la actividad del reno en el parágrafo 1, cada año, y dentro de los plazos y del modo que determine el presidente de la región, deberá anunciarlo al Alguacil de la Actividad Lapona del Reno [*lappefogd*]; o, en las regiones donde éste no está establecido, al presidente de la región o a aquél autorizado a recibir tal anuncio. La Corona establecerá provisiones más concretas acerca de las informaciones que habrá de incluir este anuncio.

Junto con el anuncio mencionado en el primer párrafo de este párrafo, cada tres años deberá señalarse a cuáles de los Laponos trashumantes que han dado su anuncio en el distrito de pastos, el anunciante desea designar como presidente y vicepresidente del distrito.

---

<sup>271</sup> En Noruego: *Fastboende*. Esta categoría social es más o menos coextensiva con la categoría en Sami *Dálon* (pl. *Dálonat*). En este texto legal —y en otros textos legales y de cualquier otra clase— *Fastboende* contrasta con *Flyttlapp* (*Flyttesame...*), como en Sami *Dálon* contrasta con *Johttisápmelaš* (*Johttisámi...*). Se trata de un contraste semántico, no necesariamente opositivo, que una traducción apresurada podría interpretar como <Sedentario>-<Nómada>. El universo semántico *Dálon-Johttisápmelaš* es, especialmente para los samihablantes de [Finnmark] mucho más complejo. *Johttisápmelaš* no es propiamente *Nómada*, sino *Trashumante*, en la medida en que esa persona articula sus identificaciones territoriales con enclaves precisos de pastos de invierno y verano (pl. *Orohagat*), de entre los cuales, los de invierno determinan de alguna manera su identificación con municipios y lugares de municipios concretos; y con rutas precisas de pastoreo (pl. *Johttolagat*). En el momento en que esta Ley fue escrita, *Dálon* tampoco podía interpretarse con precisión como *Sedentario*. Sin duda, los identificados como *Dálonat* no se dedicaban al pastoreo trashumante del reno (o no lo hacían como dedicación principal), pero, residentes en municipios o lugares de municipios concretos, también operaban con una territorialidad dinámica concerniente a sus actividades de caza, pesca, recolección y agricultura. Hoy en día, *Dálon-Johttisápmelaš* es una dimensión de diferenciación social en el interior de [Finnmark] saturada de nuevas complejidades. La relación consuetudinaria entre ambas categorías sociales que da fundamento en esta ley a este permiso de pastoreo especial para la región de [Finnmark], se denomina en Sami *Verddevuohta*.



### **Parágrafo 12: Remisión**

Para alcanzar un reparto adecuado o un mejor ordenamiento de uso de los pastos o cuando, por otra parte, se considere deseable, el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno o, donde éste no esté establecido, el presidente de la región, o aquél que esté autorizado, podrá remitir al Lapón trashumante junto con los renos que se encuentren bajo su custodia a otro distrito de pastos dentro de la parroquia, o, si la parroquia no está establecida, dentro la región, donde permanecerá o a la que se dirigirá cuando le sea comunicado.

En relación con esto, quien desde hace mucho tiempo ha tomado pastos para sus renos en el distrito de pastos debe disfrutar de permiso preferente de utilización de los mismos.

En caso de no cumplirse el mandato, el mencionado funcionario puede ejecutarlo. Los costes derivados de la ejecución pueden recaudarse con embargo al Lapón trashumante, con la orden del presidente de la región.

### **Parágrafo 13: Nombramiento de los presidentes y vicepresidentes**

Al término del plazo establecido para la comunicación de anuncios, el presidente regional nombrará como presidentes y vicepresidentes a los Lapones trashumantes que hayan obtenido la mayoría de los votos. Cuando concurren fundamentos especiales para ello, el presidente de la región podrá empero nombrar a otros diferentes de los elegidos.

El nombramiento tendrá una validez de tres años a contar desde el momento del nombramiento por parte del presidente de la región.

Cada Lapón trashumante anunciado en un distrito de pastos está obligado a aceptar el nombramiento. No obstante, el presidente de la región puede eximir total o parcialmente al presidente o vicepresidente del cargo, cuando se considere necesario. Se expedirá entonces un nuevo nombramiento de forma inmediata.

Lo mismo vale cuando el presidente o el vicepresidente tienen impedimento durante largo tiempo.

Quien ha desempeñado cargo como presidente o vicepresidente durante tres años seguidos, puede negarse a aceptar la elección para los siguientes tres

años, si ha dado al respecto aviso antes de la elección y el presidente de la región puede nombrar a otro.

En caso de que en un distrito de pastos sólo se haya anunciado un Lapón trashumante, él será el presidente; y si se han anunciado dos, uno de ellos será presidente y el otro vicepresidente, según la decisión concreta del presidente de la región.

#### **Parágrafo 14: Autoridad del presidente**

El presidente tiene autoridad para dar a los Laponos trashumantes del distrito el mandato y para exigir de ellos la ayuda que sean necesarios para salvaguardar las obligaciones que sobre él recaen.

En relación con la responsabilidad derivada de daños de los renos, le corresponde actuar de parte de los Laponos trashumantes, y, bajo este concepto, concertar también avenencia sobre la recaudación de indemnizaciones y costes.

#### **Parágrafo 15: Obligaciones del presidente y del vicepresidente**

El presidente y el vicepresidente están obligados a seguir diligentemente las instrucciones que la Corona despache en relación con su trabajo.

El que un vicepresidente haya sido usado o haya prestado servicio como presidente en algún caso para el cual no tenía autoridad, no tendrá ningún efecto sobre la validez del mandato.

#### **Parágrafo 16: Reglamento**

Para un distrito de pastos o, de forma común para varios distritos de pastos, donde la parroquia los tenga, el presidente de la región puede redactar reglamento para la ordenación de la actividad del reno y la relación recíproca de los Laponos trashumantes.

Antes de que el presidente de la región expida el reglamento, el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno o, si éste no está establecido, el presidente regional, o quien tenga autoridad para ello, en consejo con el correspondiente presi-

dente (o presidentes) y vicepresidente (o vicepresidentes), elaborarán el borrador del reglamento y lo presentarán a los correspondientes lapones trashuman-tes en una reunión para su pronunciamiento; esa reunión será programada, publicitada y dirigida por él.

Los cambios o la derogación del reglamento se prepararán y decidirán del mismo modo.

### **Parágrafo 17: Fondo para la actividad del reno**

Para un distrito de pastos o, de forma común para varios distritos de pastos, donde la parroquia los tenga, y en relación con los medios mencionados en los párrafos 18, 19, 21, 24, 69 y 72, y con las subvenciones públicas y privadas que debieran ser proporcionadas, se hará un fondo que se utilizará en beneficio de la actividad de los lapones trashumantes, para:

- a) gastos ocasionados por la separación y el sacrificio,
- b) puentes y vallados,
- c) eliminación de depredadores,
- d) ayuda contra las enfermedades infecciosas entre los renos,
- e) otras precauciones útiles para el apoyo o el sostenimiento de la actividad del reno,
- f) contribución al Lapón trashumante, si la actividad se ha visto esencialmente dañada en caso de accidente, y
- g) pago de indemnización culposa por daño violento ocasionado a los renos, cuando el Lapón trashumante haya hecho aportación al fondo con este fin.

Donde la parroquia no lo tenga, el presidente de la región determinará si el fondo será común para varios distritos de pastos, y, en su caso, para cuáles.

Los medios del fondo se administrarán por el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno o, si éste no ha sido establecido, por aquél que nombre el presidente de la región, según las reglas que fije el correspondiente ministerio gubernamental.

El presidente de la región fallará en cada caso sobre la utilización de los medios, después de que la petición haya sido tratada con arreglo al modo determinado en el parágrafo 3.

La Corona determinará el modo de administración del fondo en los distritos de pastos o en las parroquias donde la actividad del reno haya cesado.

## Capítulo II. La marca de los renos

### Parágrafo 18: Notificación, informe y registro de las marca de los renos

a) Cada propietario de renos —también la esposa del propietario y los hijos sin consideración de su edad— estará en posesión de y utilizará una marca de reno, con la que [marcará en la oreja a sus renos](#).  
820

En la región de Finnmark, según dicte el reglamento de la parroquia, el marido y la esposa, o el marido y la esposa y solamente los hijos menores de 18 años, pueden usar una marca común y también los hijos podrían usar una marca adicional [*bimerk*], con un corte añadido a la marca común del padre, la madre o los padres. Estas marcas añadidas deben practicarse al reno en presencia de testigos.

b) Todas las marcas de renos deben estar registradas. El Alguacil de la Actividad Lapona del Reno será el registrador. En las regiones en las que un Alguacil de la Actividad Lapona del Reno no haya sido establecido, o en aquéllas donde se considere inapropiado que el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno sea registrador, el correspondiente ministerio gubernamental nombrará uno o varios registradores.

Quienes usen una marca de reno lo notificarán al registrador y, simultáneamente, informarán de su nombre completo, su lugar de residencia [*hjemsted*], y darán una imagen exacta o un recorte de la marca y abonarán 10 coronas al fondo para la actividad del reno.

Tras celebrar consejo con los correspondientes presidentes, la junta directiva de la actividad del reno o el comité de marcas, si éste ha sido establecido en el reglamento, y con la participación indispensable de los registradores de las áreas colindantes a su función, el registrador decidirá si la marca notificada puede ser registrada por el interesado. Al decidirlo deberá tomarse en consideración que la marca tenga una forma que, en todo lo posible, prevenga contra la confu-

sión o la remarca ilegal; y, con todo ello, cuáles deben ser consideradas como marcas de familia tradicionales y heredadas.

Las marcas desaparecidas no podrán registrarse nuevamente, en la medida en que se use alguna marca adicional por alguien con marca adicional validada en las inmediaciones, de manera que pueda preverse la mezcla de renos.

Lo mismo vale para la marcas mencionadas en el párrafo 25, número 3.

En caso de que varios propietarios de renos soliciten la misma marca registrada, aquéllos que la hayan utilizado durante más tiempo tienen derecho prioritario.

Cuando el registrador no pueda reconocer en el registro la marca notificada, avisará inmediatamente al interesado sobre la posibilidad de proponerle otra marca, y, en caso contrario, le solicitará en un plazo establecido la proposición de otra marca.

En el plazo de un mes tras la recepción del aviso, el interesado puede someter la negativa del registrador al dictamen del presidente de la región.

Tan pronto como haya tenido lugar el registro, el registrador dará sobre ello autenticación con imagen exacta y descripción de la marca registrada.

El registro se anunciará de forma reglamentariamente determinada, o, si no hay establecido reglamento, de la forma que determine el presidente de la región.

Por cada notificación posterior de imagen o recorte de una marca registrada se abonará 2 coronas al fondo para la actividad del reno.

Los cortes añadidos mencionados en la letra *a*, segundo párrafo, deben notificarse al registrador para su reconocimiento. Cuando el corte añadido haya sido reconocido, el registrador lo registrará en el registro de marcas, notificará la marca adicional del modo susodicho, y dará al presidente (o presidentes) comunicación del reconocimiento.

Por el reconocimiento se abonará 5 coronas al fondo para la actividad del reno.

### **Parágrafo 19: Marca reservada**

Si el propietario de renos, junto con la notificación según el parágrafo 18, notifica al registrador que desea en lo posible hacer un uso futuro reservado para la marca de sus hijos, que justifica haber sido considerada como perteneciente a él o a su familia, el registrador mencionará la marca en el registro como reservada. Una marca reservada, aparte de los casos que se señalarán más abajo, no puede registrarse por nadie sin el consentimiento del notificante.

Cuando hayan transcurrido diez años desde la mención sin que la marca haya sido registrada, cualquiera podrá solicitar su registro.

Lo mismo vale cuando el notificante haya fallecido y su esposa o algunos de sus hijos no hayan notificado al registrador, en el transcurso de 6 meses tras el fallecimiento, que la reserva desea mantenerse. Una vez anunciada la notificación, la marca se mencionará como reservada en el registro por un plazo de otros diez años.

La reserva de un propietario de renos puede abarcar hasta tres marcas.

Por cada marca reservada no utilizada se abonará una tasa, cuando su cantidad haya sido establecida en el reglamento, o, si el reglamento no ha sido redactado, será establecida por el presidente de la región, y se acumulará en el correspondiente fondo para la actividad del reno.

Si en alguna zona se carece de marcas convenientes, el registrador puede registrar una marca reservada para aquél o aquéllos que estuvieran en carencia de marca. Preferentemente la marca debe tomarse de quien ha reservado más de una. Debe comunicarse a quien hizo la reserva el aviso de tal registro.

### **Parágrafo 20: El mercado de los becerros**

a. Los becerros deben ser marcados con la marca registrada del propietario hasta el 31 de octubre del año en el que el becerro ha nacido. No obstante, el marcado puede realizarse más tarde, hasta finales de abril del año siguiente, cuando se hace con el control del presidente o dos testigos que se han asegurado de que el becerro pertenece al interesado.

b. El Lapón trashumante que, entre los meses de julio y abril, encuentre entre sus renos un becerro no marcado marchando detrás de una hembra ajena marcada, marcará al becerro lo antes posible con la marca registrada del propietario, si es que la conoce, y si no lo hará con la marca de la hembra. Entre los meses de noviembre y abril, el marcado se producirá con el control del presidente o dos testigos que se hayan asegurado de que el becerro pertenece al interesado.

Cuando el Lapón trashumante encuentre entre sus renos un becerro no marcado entre los meses de julio y abril que no marcha detrás de una hembra marcada, pondrá al becerro una marca provisional, por medio de una señal en la piel o por cualquier otro procedimiento establecido en el reglamento. Si a finales de marzo ese becerro comienza a marchar detrás de una hembra marcada, que puede ser considerada su madre, deberá marcarlo como se determina en el párrafo anterior.

En relación con el marcado del que se habla en estos párrafos corresponde al marcadore, con cargo al propietario, el reembolso que se establezca en el reglamento o, si el reglamento no está redactado, el que establezca el presidente de la región.

### **Parágrafo 21: Marca adicional y remarcado**

Cuando vienen renos marcados como consecuencia de la entrada legal de un nuevo propietario, se les añadirá en cada ocasión un corte adicional reconocido por el presidente del distrito de pastos al que los nuevos propietarios pertenecen, en la medida en que el remarcado de la marca del nuevo propietario no pueda hacerse en concordancia con las provisiones sobre la forma de la marca dadas más abajo (parágrafo 25). El remarcado exige el consentimiento del presidente. El reno a cuya marca se ha añadido un corte no puede ser conservado durante más de cinco años. No obstante, el registrador puede prolongar el plazo hasta doce años. Por el permiso sobre el remarcado o la adición de corte se abonará 5 coronas al fondo para la actividad del reno.

Cuando el presidente haya permitido el remarcado o la adición de corte, hará registro de ello, comunicándolo del modo que determine el reglamento o, si tal determinación no se ha tomado, dará al registrador de manera conveniente y

lo antes posible notificación con información acerca de qué propietarios se trata, de qué marcas y de la cantidad de renos, y sobre el momento en el que tuvo lugar el remarcado o la adición de cortes. El registrador anotará estas informaciones en el registro de marcas.

Punto de  
retorno a la  
secuencia  
legal sobre el  
remarcado  
488

### **Parágrafo 22: Transferencia de la marca en sucesión, a la viuda o el heredero**

A la muerte del propietario de renos su marca se usará en sucesión, mientras ésta permanezca activa.

En los dos meses posteriores al término de la partición, el esposo o la esposa, o el heredero, podrán solicitar para sí el registro de la marca del difunto. Al mismo tiempo, el demandante deberá demostrar que ha hecho a los demás elegibles para la marca conoedores de su solicitud.

Quien ha obtenido la marca registrada y está en posesión de una marca registrada anterior, tiene el derecho de conservarla en los renos de los que estaba provisto, aunque no durante más de cinco años. El registrador puede prolongar este plazo hasta los doce años.

### **Parágrafo 23: Extinción de una marca registrada**

1. Una marca registrada puede extinguirse:
  - a. para el propietario que fallece sin dejar renos,
  - b. para el propietario que al fallecer deja renos, cuando su sucesión ha concluido,
  - c. para el propietario del que el registrador tiene fundamento para considerar que durante cinco años no ha tenido actividad en el reno, y del que, a consulta del registrador, no se verifica que todavía vivan renos que lleven la marca.
  - d. para el propietario del que, en uso del último párrafo del parágrafo 22, la mencionada marca anterior ha cesado.



2. Cuando el plazo para acceder al uso de una marca adicional (parágrafo 21) o a una marca con arreglo al parágrafo 25, número 3, ha expirado, de lo que se habrá hecho necesariamente anotación en el registro.

La extinción de una marca y la anotación del cese de la validez de una marca adicional se notificarán del modo que determine el reglamento o, en el caso de que tal determinación no se haya tomado, del modo apropiado.

#### **Parágrafo 24: Venta de renos sin marca legal**

Los renos adultos sin marca registrada de conformidad con la presente ley o con el reconocimiento del presidente como marca adicional, y los becerros que permanezcan sin marcar con arreglo a los plazos mencionados en el parágrafo 20, serán vendidos por el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno o, cuando éste no haya sido establecido, por quien cumpla funciones de registrador, como fuente de ingresos para el fondo para la actividad del reno del distrito de pastos o la parroquia donde el reno ha sido provisto con marca provisional o, si no ha sido provisto de ella, donde se produzca la venta.

Sin embargo, los renos que llevan marca conocida que ha sido practicada antes de que las provisiones de la presente ley sobre la marca de renos entrasen en vigor pueden no ser vendidos durante los siguientes cinco años desde la entrada en vigor de estas provisiones. El registrador puede prolongar este plazo hasta los doce años.

#### **Parágrafo 25: Disposiciones transitorias y otras disposiciones**

1. La Corona puede disponer sobre

- a. cómo habrán de ser las marcas para que puedan ser registradas, y
- b. en qué plazo máximo debe tener lugar por primera vez la notificación con arreglo a los párrafos 18 y 19.

2. La Corona puede asimismo dar provisiones más concretas sobre el registro, su forma y tramitación, la notificación del registro, y la administración de los renos y costes, etcétera, mencionados en el parágrafo 24.

3. El propietario de renos que utiliza varias marcas y que por primera vez da notificación con arreglo al parágrafo 18, está obligado a enterar de ello al

registrador. Podrá conservar esas marcas en los renos que las lleven mientras vivan, aunque no más de cinco años contados desde el momento del registro. El registrador puede prolongar el plazo hasta doce años. De tales marcas se hará necesariamente anotación en el registro.

### **Capítulo III. Trashumancia y pastoreo** [*Flytning*<sup>272</sup> og *gjæting*]

#### **Parágrafo 26: La obligación del Lapón trashumante de ir con los renos**

El Lapón trashumante notificado se moverá en el distrito de pastos en simultaneidad con sus renos y permanecerá ahí tanto tiempo como éstos se encuentren ahí, en tanto no haya enfermedad o negocio apremiante que haga necesaria su ausencia.

Sin embargo, el presidente puede conceder a uno o varios Lapones trashumantes notificados la posibilidad de mantenerse provisionalmente fuera del distrito de pastos.

#### **Parágrafo 27: Movimientos y rutas de trashumancia**

a. El movimiento con los renos a través de una zona para la cual el Lapón trashumante no ha sido notificado sucederá sin innecesaria estancia durante la travesía. En tal trashumancia, y en los lugares de descanso en la zona habitada, no se debe parar sin necesidad con los renos más de dos jornadas [*døgn*<sup>273</sup>].

b. Los movimientos sólo tendrán lugar a lo largo de las tradicionales rutas de trashumancia del Lapón trashumante. Cuando éstas no existan, el presidente

---

<sup>272</sup> El verbo *flytte*, del que deriva el sustantivo *flytning* es más vago en su significación ordinaria en Noruego que el verbo en Sami *johttit*, especialmente cuando éste se aplica a la trashumancia del reno. En esta traducción verteré estos significados sistemáticamente como *moverse* (en el uso verbal), y *movimiento*, *movilidad* o *trashumancia* (en el uso sustantivo), con la implicación de que todos los usos se refieren siempre a pautas de movilidad que no deben ser entendidas como puro <nomadismo> sin orientación fija, o <migración> con orientación ocasional. En Sami, y en el ámbito de la actividad del reno, el uso prototipológico de *johttit* se da en la lexicalización *johttin áigi* (*el tiempo de la trashumancia*): los dos períodos del año durante los cuales las personas se desplazan con las manadas entre dos localizaciones bien precisas (*orohagat*) de invierno y verano, recorriendo una ruta también pautada (*johtolat*).

<sup>273</sup> Una jornada es un día completo de 24 horas.

de la región puede abrir las rutas necesarias. Los propietarios de la tierra están obligados a ceder al estado las zonas requeridas para ello, con derecho a indemnización con cargo al tesoro del estado. La cuantía de la indemnización será determinada, careciéndose de acuerdo, por medio de peritaje, dirigido por el Jefe de Policía.

Cuando las condiciones de los pastos, atmosféricas, o de la nieve, o la falta de luz u otras circunstancias hagan necesario separarse excepcionalmente de la ruta de trashumancia, el Lapón trashumante podrá tomar otra ruta por donde ocasionar el menor daño.

c. Los Laponos trashumantes no pueden impedir el uso de sus rutas de trashumancia. Cuando una ruta se encuentra cerrada, el presidente de la región la hará abrir de nuevo.

d. En caso de que haya una barrera ya construida o en construcción sobre la ruta, el propietario de la tierra o sus usuarios practicarán en ella una abertura con un ancho suficiente para los movimientos de los Laponos trashumantes. Cualquier disputa sobre ello será dirimida por el presidente de la región. Si el propietario o los usuarios se abstienen de practicar la abertura, ésta será practicada por disposición del presidente de la región. Los costes derivados de ello correrán a cargo del propietario o los usuarios, y pueden ser cobrados por embargo ordenado por el presidente de la región.

### **Parágrafo 28: Cambio de ruta de trashumancia y lugar de descanso**

Cuando el propietario de la tierra o quien la usa soliciten un cambio en la ruta de trashumancia, o en el habitual lugar de descanso, para obtener otra ruta o lugar convenientes, el presidente de la región concederá el permiso para el cambio, si ello no constituye una desventaja esencial para los laponos trashumantes.

Y también, sin que se haya producido tal solicitud, el presidente de la región puede permitir el cambio de ruta de trashumancia o del lugar de descanso habitual, cuando lo considere especialmente deseable y dicho cambio no constituya una desventaja esencial para los laponos trashumantes. El propietario de la tierra está obligado a ceder al estado la autoridad para el cambio de terreno im-

prescindible, a cambio de una indemnización a cuenta del tesoro del estado. En ausencia de acuerdo, el volumen de la indemnización se fijará discrecionalmente bajo la autoridad del Jefe de Policía.

### **Parágrafo 29: Pastoreo del reno**

Durante la trashumancia y durante la estancia en los distritos de pastos, los lapones trashumantes mantendrán al reno en una guarda apropiada allí donde tenga acceso, de modo que no produzca daños o salga fuera del distrito de pastos.

Durante la trashumancia el reno estará conducido y seguido día y noche por los pastores de renos.

Del mismo modo, durante la estancia en los lugares de descanso y pasto de la ruta, el reno siempre estará con los pastores de renos, que se asegurarán de que la manada no se disperse innecesariamente.

En esos lugares, los pastores de renos se asegurarán todo lo posible de que ningún reno quede atrás durante la trashumancia. Si esto sucediera de todos modos, tomarán medidas lo antes posible para hacer retornar al reno de la manada que se dejó atrás.

## **Capítulo IV. El acceso del Lapón trashumante (Sami de la tundra, Finn de la tundra) al uso del bosque, y la caza y la pesca**

### **Parágrafo 30: El acceso al uso del bosque**

Allí donde los Lapones trashumantes tienen derecho a permanecer con los renos, también tienen acceso, en las condiciones establecidas en los siguientes párrafos, y tanto en la propiedad privada como en la pública, a los árboles del bosque, los arbustos, los árboles aislados, las mimbreras, los abedules, las coníferas secas, las varas y los verdugos caídos, los árboles secos derribados por el viento y las ramas, así como a la corteza de abedul y de otros árboles, cuando ellos mismos vayan a usarlos para:

- a) carburante,

- b) cabañas, barracas, casetas (jaulas) o puestos para la guarda de enseres y alimentos,
- c) armazones de tiendas, muebles o herramientas,
- d) corrales para ordeño, marcado, sacrificio y separación de los renos (postes, vallados cerrados),
- e) curtido.

Sin embargo, no se debe tomar árboles y arbustos vivos, allí donde haya, en las inmediaciones, árboles secos, ramas y verdugos caídos, ramas taladas o árboles secos derribados por el viento adecuados para esas finalidades.

### **Parágrafo 31: Veda el bosque**

La Corona puede determinar, durante temporadas más breves o más prolongadas:

- a) que no se debe tomar leña en determinados lugares o en partes concretas delimitadas de la costa y distritos insulares donde haya escasez de leña,
- b) que los árboles vivos, y los arbustos de abedul y aliso no deben tomarse en áreas establecidas concretamente, donde hacerlo pueda conllevar peligro para la conservación del bosque o los rebrotes,

No obstante, con tal prohibición debe observarse que el uso de las zonas de pasto necesarias no se dificulte en un grado esencial.

- c) que determinados lugares de descanso o estancia en o en las proximidades del bosque no pueden utilizarse,
- d) que estará prohibido permitir pastar a los renos en tramos de bosque de coníferas o en tramos donde se ha sembrado semillas de coníferas, o donde se ha realizado plantación de plantones de coníferas. Esta provisión puede incluir también la prohibición de trashumar con renos a través de los tramos vedados.

Cuando las condiciones de los pastos o la nieve hagan especial la necesidad del propietario de renos de tener acceso a que sus renos pasten en tramos vedados, de conformidad con la ley, entonces el presidente de la región podrá habili-

tar por un período breve una excepción en las provisiones de la veda, en la que establecerá condiciones más concretas.

### **Parágrafo 32: Dispensa de obtención de madera**

La Corona puede determinar, para la región o una parte de ella, que los árboles y arbustos vivos sólo pueden tomarse tras obtener dispensa.

La Corona establecerá reglas más concretas sobre el método de la dispensa, incluyendo cómo y quién debe ejecutarla, y cómo debe fallarse ante las disputas que la dispensa pueda suscitar entre el solicitante y quien debe ejecutarla.

La dispensa se ejecutará sin coste.

### **Parágrafo 33:**

La Corona establecerá reglas más concretas para la corta de madera del Lapón trashumante, la obtención de corteza de abedul y otras cortezas.

### **Parágrafo 34: Pago por la madera**

Por la obtención de madera en el bosque público no se pagará coste alguno.

Sin embargo, tras solicitarlo, el Lapón trashumante estará obligado a pagar por la corta de árboles vivos en el bosque privado.

En un plazo oportuno antes de abandonar el distrito de pastos, el Lapón trashumante declarará al propietario del bosque la madera que ha tomado sujeta a pago.

En ausencia de acuerdo amistoso sobre el pago, el coste se fijará discrecionalmente bajo la autoridad del Jefe de Policía. Del mismo modo se fijará cuál de las partes pagará los gastos o cómo se repartirán éstos entre ambas partes. No hay posibilidad de recurrir a una autoridad superior.

### **Parágrafo 35: Sustracción de la madera del Lapón trashumante**

La madera que está siendo utilizada legalmente por los Lapones trashumantes para sus lugares de estancia, para vallados, cabañas, almacenes de tiendas,

puestos, y otras utilidades permanentes, o que ha sido legalmente tomada para uso futuro, no se puede sustraer o inutilizar sin su consentimiento.

### **Parágrafo 36: Levantamiento de vallados cerrados (postes)**

1. Fuera de la región de Finnmark, los Lapones trashumantes sólo pueden levantar, en los bosques del estado, los vallados cerrados susodichos en el Parágrafo 30 *d*, en el lugar que les ha sido asignado por el funcionario público forestal correspondiente; y, en los bosques privados, en el lugar que les asigne el propietario o, si así lo desea el propietario, por un funcionario público forestal, cuando el estado haya tenido que establecerlo para tal propósito. Los Lapones trashumantes pueden solicitar al Alguacil de la Actividad Lapona del Reno la presentación de la decisión que el funcionario público forestal haya tomado sobre ello.

El Alguacil de la Actividad Lapona del Reno ha de determinar el lugar del vallado cuando el propietario se abstenga de dar noticia solicitada sobre ello o cuando los Lapones trashumantes no estén conformes con su asignación.

El espacio para el vallado de los renos no puede ser mayor de cien metros tanto a lo largo como a lo ancho. No se puede establecer varios espacios de vallado uno inmediatamente al lado de otro. Entre cada vallado debe quedar un cinturón boscoso de, al menos, cien metros de anchura.

El presidente de la región puede ordenar que, en determinados casos o dentro de determinadas áreas, sea utilizado un material diferente de la madera para la totalidad o una parte de los vallados.

2. En la región de Finnmark el levantamiento de vallados cerrados está prohibido. No obstante, los Lapones trashumantes pueden levantar vallados de separación para la selección de los renos de matanza, cuando para ello no se use más madera que la que, en el curso de un año, se dedique en el lugar para combustible.

Cuando los Lapones trashumantes abandonen el lugar donde tal vallado de separación se ha levantado, el vallado de separación ha recogerse para su secado

y posterior utilización como combustible, antes de que otra madera, muerta o viva, sea usada para ello.

### **Parágrafo 37: Otros vallados**

Los Lapones trashumantes no pueden levantar o permitir el levantamiento de otros vallados que los susodichos en el parágrafo 36, a menos que obtengan permiso para ello de la Corona y, en la medida en que sea considerado su levantamiento en terreno privado, también de su propietario o usufructuario.

La madera para tales vallados no debe tomarse sin el correspondiente consentimiento.

Si el estado determina o permite el levantamiento de vallados en su terreno, ese terreno será para ello tierra franca.

### **Parágrafo 38: Acceso a la caza y la pesca**

Durante sus estancias legales con sus renos en los distritos de pastos, los Lapones trashumantes tienen derecho a cazar, capturar presas y pescar en las zonas comunes del estado, en los bosques públicos y no registrados [*umatrikulerte*<sup>274</sup>], así como en las zonas de tundra del distrito, en igualdad de condiciones con los residentes permanentes en el municipio, pueblo o paraje donde se encuentra el común, bosque o zona de tundra.

Si el acceso a la caza o la pesca estuviera condicionado a la tenencia de tarjeta o al pago de tasa, tales provisiones no serían de aplicación a los Lapones trashumantes.

---

<sup>274</sup> En los terrenos de dominio público existen tramos y espacios que, sin perder su condición de territorio público, son registrados [*matrikulerte*] para usufructo privado. Por ejemplo, en [Finlandia], el pequeño terreno que rodea normalmente a las casas para uso de sus moradores, y que suele encontrarse cercado, no es considerado legalmente como de propiedad privada, sino como de propiedad pública registrada para usufructo privado. Esta diferencia legal tiene hoy muy poca influencia sobre la vida práctica. A todos los efectos, ese pequeño trozo de parcela es tratado como un espacio doméstico más. Pero sí la tuvo en el pasado, en los tiempos más duros de la norueguización, cuando obtener en usufructo un terreno matriculado —por ejemplo, para uso agrícola— [se supeditó a la demostración de competencias lingüísticas](#) en Noruego.



## Capítulo V. Daños causados por los renos

### **Parágrafo 39: Responsabilidad de indemnización de los Lapones trashumantes por daños causados por los renos fuera de la región de Finnmark**

Fuera de la región de Finnmark, los Lapones trashumantes están obligados a indemnizar el daño que sus renos causen en el distrito de pastos sobre:

- a) los campos de cultivo, los prados, las tierras de camemoro, los bosques y las turberas que se encuentran en secado,
- b) la cosecha recogida, incluyendo heno en el pajar, pilas o encambrados en los campos de cultivo y los prados,
- c) el terreno de siega (incluyendo los prados de montaña, los que están fuera del terreno doméstico, los que se encuentran en los pantanos, el monte, etc.), que está cercado o año tras año ha sido usado y se usa para siega con encambrados, almiar, zanjas, zonas de limpia, o de cualquier otro modo que se encuentre claramente indicado como terreno de siega,
- d) cosecha cortada, incluyendo heno en pajar, almiar o encambrado, en los terrenos de siega mencionados en c),
- e) el pasto, en la medida en que el propietario o usufructuario tenga carencia del pasto imprescindible para su ganado en ese terreno.

Cuando los daños mencionados en *c* y *d* se produzcan entre el 1 de octubre inclusive y el 31 de mayo inclusive, puede no exigirse indemnización, si se halla que el propietario o el usuario del terreno no cumplen con las circunstancias debidas a una toma de precauciones razonables para la protección contra los daños producidos por el reno. Para zonas más concretas, la Corona puede determinar que esta regla se use igualmente para los daños producidos entre el 1 de junio inclusive y el 30 de septiembre inclusive.

Para los daños que el reno provoca en la ruta de trashumancia no se pagará indemnización, a menos que el daño se haya producido porque el Lapón trashumante ha dejado que sus renos se dispersen innecesariamente.

**Parágrafo 40: Para la región de Troms, variaciones de las provisiones establecidas en el parágrafo 39, letra e**

I. Para los daños de los renos sobre los pastos en la región de Troms, se aplicarán las siguientes reglas especiales, junto con las provisiones establecidas en el Parágrafo 39, letra e:

a. Los daños realizados antes del 15 de junio no se indemnizan.

Después de esa fecha, sólo se indemnizarán los daños producidos

b. en el período comprendido entre el 15 y el 23 de junio, ambos inclusive, en una franja de medio kilómetro a contar desde la linde correspondiente del terreno que esté abonado,

c. en el período comprendido entre el 24 y el 30 de junio, ambos inclusive, en una franja de un kilómetro a contar desde la marca susodicha, el daño no se indemnizará cuando se haya producido en una franja de trescientos metros bajo la raya natural del bosque,

d. en el período comprendido entre el 1 y el 7 de julio, ambos inclusive, en una franja de tres kilómetros a contar desde la marca susodicha.

e. El daño producido después del 7 de julio se indemnizará sin tener en cuenta la distancia a dicha marca o al prado, con excepción de que haya carencia del pasto imprescindible para el ganado que se encuentra en ese prado, si las casas se encuentran a más de seis kilómetros de distancia desde la marca del prado, sólo se indemnizará cuando el daño se haya producido en una franja de dos kilómetros desde el prado.

Las provisiones susodichas no excluyen, empero, el acceso a indemnización por daños causados a las tierras, cuando la entrada en el pasto por parte de los Lapones trashumantes se haya dado de manera que el usufructuario del terreno se haya visto por ello especialmente presionado, en un grado esencial; tal daño así producido deberá indemnizarse sin tener en cuenta el período ni la distancia.

II. Puesto que en la *Convención entre Noruega y Suecia* de 5 de febrero de 1919 relativa al acceso de los Lapones trashumantes a las tierras de pastos, en su parágrafo 85, se describía a la denominada zona oriental como total o parcialmente comprendida bajo la distribución de distritos de la presente ley, los Lapo-

nes trashumantes no tienen obligación de indemnizar los daños que el reno pudiera causar en la zona sobre los terrenos cultivados, praderas, prados, las zonas de camemoro, el bosque de hoja caduca, el terreno de siega, la cosecha recogida o el pasto, a menos que el daño pueda imputarse como acción ilegal a la parte del Lapón trashumante, como que ha derribado valla o encambrado. Tampoco se indemnizará el daño producido por el reno en la zona mencionada sobre el bosque de coníferas antes del 15 de junio, a menos que sea imputable como acción ilegal en los términos susodichos.

**Parágrafo 41: Responsabilidad de indemnización de los Lapones trashumantes por los daños producidos por el reno en la región de Finnmark**

En los distritos de pastos de la región de Finnmark, los Lapones trashumantes están obligados a indemnizar los daños que sus renos causen sobre:

a. los campos de cultivo y los prados, cuando éstos se encuentren vallados de manera que la valla proteja del reno, o cuando el daño se produzca en una franja de dos kilómetros desde el domicilio del usufructuario de la tierra,

b. el terreno de siega (incluyendo los prados de montaña, tal como se menciona en el parágrafo 39, letra c, cuando éste se encuentra vallado como se dice arriba, en la letra a, o, cuando el daño se ha producido después del 24 de junio, en una franja de dos kilómetros desde el domicilio de usufructuario de la tierra.

c. la cosecha cortada, cuando la cosecha se encuentra en los campos de cultivo y los prados mencionados anteriormente en la letra a, o, en el período comprendido entre el 24 de junio y el 31 de diciembre, ambos inclusive, en los terrenos de siega (incluyendo los prados de montaña mencionados anteriormente en la letra b, o cuando la cosecha ha sido protegida del reno de un modo adecuado.

d. el pasto, en la medida en que el propietario o usufructuario tenga carencia del pasto imprescindible para su ganado en ese terreno, cuando el daño se haya producido después del 24 de junio en una franja de dos kilómetros desde el domicilio del usufructuario de la tierra.

Los Laponos trashumantes no tienen obligación de indemnizar los daños que sus renos causen durante la trashumancia en campos de cultivo, prados, terrenos de siega o pastos de montaña no vallados que se sitúen en las proximidades de la ruta de trashumancia, a menos que el daño pueda imputarse a intencionalidad o negligencia grave por parte de los Laponos trashumantes.

El daño causado por los renos sobre las tierras de camemoro, los bosques y las turberas que se encuentran en secado, se indemnizará con arreglo a las regulaciones establecidas en el parágrafo 39, letra *a*.

**Parágrafo 42: Responsabilidad de indemnizar uno para todos y todos para uno**

La responsabilidad de indemnizar por los daños causados por los renos en el distrito de pastos, y la responsabilidad sobre los costes (parágrafo 58) incumbe a todos los Laponos trashumantes que se han anunciado (parágrafo 11) o han sido remitidos (parágrafo 12), uno para todos y todos para uno. El Lapón trashumante que, bajo determinación en acto público de tasación (parágrafo 48) o, en caso de juicio (parágrafo 55), ha recibido veredicto que lo restituye, estableciendo que sus renos no han causado daños, está exonerado de participar en la indemnización.

**Capítulo VI. Fijación de la indemnización por daños causados por los renos**

**Parágrafo 43: Solicitud de acto público de tasación. Realización**

Quien solicite indemnización por daños causados por renos debe pedir que se haga acto público de tasación. La petición se presentará, por escrito u oralmente, ante al Jefe de Policía u otro designado por el presidente de la región para la administración de la tasación. Si la presentación es oral, el administrador de la tasación la registrará por escrito. El administrador de la tasación velará por que la solicitud contenga información sobre dónde y cuándo fue causado el daño, y en qué consiste.

El acto público de tasación debe realizarse tan pronto como sea posible. El administrador de la tasación determinará el tiempo y lugar de su realización.

#### **Parágrafo 44: Mediación**

La Corona puede, para la región o una parte de ella, determinar que la realización del acto público de tasación no pueda solicitarse antes de que un mediador oficial haya iniciado mediación entre el presidente [del distrito de pastos] y los perjudicados, o lo haya intentado inútilmente.

Los perjudicados se dirigirán entonces al mediador, que a la mayor brevedad indicará a los perjudicados y al presidente la personación en el lugar de los hechos en el más breve tiempo que pueda determinar. Cuando las partes se encuentren, el mediador intentará crear las condiciones para llegar a una conciliación. Si los perjudicados, sin impedimento legal, se abstienen de comparecer ellos mismos o sus apoderados en el encuentro con el mediador, la solicitud de indemnización por los daños referidos puede no ser considerada más tarde. Concertada conciliación, valdrán las provisiones establecidas en el parágrafo 49, párrafos primero y segundo.

#### **Parágrafo 45: Tasadores**

a. Para participar en el acto público de tasación, el administrador de la tasación designará dos hombres de entre los miembros permanentes de la comisión de justicia, o, si los tales no pueden aportarse en el plazo fijado, de entre los censados en el registro de testigos de vista.

En la medida en que se considere indispensable, puede designarse también a vicemiembros.

Debe evitarse en la medida de lo posible designar a los vecinos del perjudicado y las personas cuya propiedad acostumbre a ser puesta en casos de tasación.

Los hombres designados prestarán el servicio, en la medida de lo posible, en todos los actos públicos de tasación, que deben producirse de forma ininterrumpida y sucesiva en la misma zona.

b. Para la nulidad del administrador de la tasación y de los tasadores valen las mismas reglas que para los jueces. El administrador de la tasación velará por que nadie que sea nulo participe como tasador en el acto público de tasación.

Si durante la tasación surge la cuestión de si alguno es nulo, la cuestión se decidirá por los otros dos miembros. Tal decisión no puede ser objeto probatorio especial ante un tribunal de justicia.

**Parágrafo 46: Citación al presidente [del distrito de pastos] al acto público de tasación**

El administrador de la tasación citará al presidente [del distrito de pastos] al acto público de tasación. En la citación se incluirá mención de la solicitud de tasación y una recomendación, dirigida al presidente, para intentar una conciliación con los perjudicados o el envío del caso a consulta de arbitraje.

Se comunicará la existencia de la citación a los perjudicados, y se les enviará duplicado de la misma.

**Parágrafo 47: No comparecencia del presidente [del distrito de pastos] en el acto público de tasación**

Una vez ha tenido lugar la comunicación legal, el acto público de tasación se hará, aunque no comparezca el presidente [del distrito de pastos]. En este caso, tanto el administrador de la tasación como los tasadores deben prestar especial atención a que no se cause perjuicio al ausente.

Lo mismo vale tanto si ha sido imposible traer al presidente como al vicepresidente.

**Parágrafo 48: Acto público de tasación**

En todas las decisiones durante el acto público de tasación el administrador de la tasación formará parte del cuerpo de tasadores.

El administrador de la tasación, al inicio del acto, establecerá las obligaciones, responsabilidades y actas de los tasadores, y lo registrará.

En la medida de lo posible, el administrador de la tasación obtendrá y registrará en el acta información sobre las circunstancias que concurren en la cuestión de indemnización, así como cuándo y dónde se produjo el daño, su origen y naturaleza, la marca linde del vallado y, en su caso, cómo se considera que los re-

nos que han causado el daño lo han hecho, y cuántos renos lo han hecho. Si hay base para considerar que el daño ha sido causado total o parcialmente por renos que no pertenecen al distrito de pastos, el administrador de la tasación obtendrá durante el acto información sobre esta circunstancia y sobre quién es el propietario de los renos ajenos.

En relación con el contenido de las explicaciones que se aporten al acto de tasación, las personas que corresponda tendrán la responsabilidad que se considere apropiada.

En la tasación de los daños, el administrador de la tasación y los tasadores tomarán en consideración la naturaleza del terreno y la fertilidad y bondad de la cosecha, así como en qué medida el ganado ha debido contribuir al daño.

Si el daño afecta a pastos, terreno de siega o cosecha, deberán tener en cuenta con precisión las circunstancias que condicionan el acceso a la indemnización.

Si se encuentra daño que, con arreglo a la presente ley, deba ser indemnizado por los Lapones trashumantes que lo han causado, el acto de tasación concluirá con una decisión sobre: que se obliga a los Lapones trashumantes del distrito de pastos (empero cf. el parágrafo 42, segunda proposición), uno para todos y todos para uno, a pagar la cantidad en que ha sido tasado el daño y, en su caso, los costes (parágrafo 58).

La decisión tiene el efecto de una sentencia.

Si hay diferencia de opinión con respecto a alguna decisión tomada durante el acto de tasación, se considerará con efecto la de la mayoría. Si hay más de dos opiniones sobre la cuantía del daño o la indemnización, se considerará válida la que responda a la cantidad media.

El administrador de la tasación y los tasadores declararán en el acta, por el honor y la conciencia, que todas las decisiones han sido falladas por convicción y del mejor modo posible.

#### **Parágrafo 49: Conciliación durante el acto de tasación**

Si las partes llegan a conciliación en el pronunciamiento de la decisión del acto de tasación (parágrafo 48), la conciliación será registrada en el acta con las firmas de las partes y del administrador.

La conciliación tiene el efecto de una sentencia jurídicamente válida.

#### **Parágrafo 50: Notificación del acto de tasación**

El administrador de la tasación notificará el resultado del acto de tasación al presidente [del distrito de pastos] y los demandantes, si es posible al término del acto. Se añadirá al acta que así ha sido hecho, cuando haya sucedido.

#### **Parágrafo 51: Envío del acto de tasación al presidente de la región**

Cuando la decisión del acto de tasación haya sido tomada por las partes, o haya pasado el plazo para solicitar instrucción ante tribunal (parágrafo 53) o para interpelación (parágrafo 56), sin que tales solicitudes se hayan sustanciado, el administrador del acto de tasación lo enviará al presidente de la región con el detalle de los costes aplicables a la administración pública.

#### **Parágrafo 52: Acceso a la solicitud de prueba concerniente al acto de tasación ante tribunal**

Los demandantes y el presidente [del distrito de pastos] pueden solicitar acto de tasación ante tribunal, cuando la tasación del daño producida en el acto o la valoración de las pruebas condicionantes sean causa de acceso a indemnización.

Cuando alguna de las partes, de forma igualitaria, entienda que el acto de tasación adolece de error formal, o que su resultado puede adolecer total o parcialmente de un entendimiento erróneo de las provisiones de la presente ley sobre la obligación de indemnización de los Lapones trashumantes, o que ha concurrido cualquier otro uso jurídico erróneo, y reclame sobre esta base que el acto sea total o parcialmente revocado o modificado, debe adjuntar en la solicitud esta reclamación, que será fallada en el mismo tribunal de justicia que instruirá en lo demás el acto de tasación.



### **Parágrafo 53: Solicitud de instrucción relativa al acto de tasación**

El plazo para la presentación de la solicitud (parágrafo 52) es de catorce días a contar desde el día en que el acto de tasación fue comunicado a los interesados, sin incluir ese día.

La solicitud debe ser presentada por escrito u oralmente ante el administrador de la tasación. En caso de presentación oral, el administrador de la tasación la pondrá por escrito y la firmará.

Será suficiente con que, antes del cumplimiento del plazo, se comunique en la oficina de correos, por telégrafo o por teléfono, que la solicitud por escrito se enviará más adelante.

En la solicitud debe indicarse con qué está el interesado insatisfecho, y, en su caso, en qué consisten los supuestos errores de forma o errores jurídicos cometidos en el acto de tasación. Si en la solicitud por escrito falta tal indicación, el administrador del acto de tasación solicitará que sea remediada esa falta.

El administrador del acto de tasación enviará lo antes posible al presidente de la región la solicitud, así como el acto de tasación junto con otros posibles documentos.

### **Parágrafo 54: Tribunal**

El tribunal mencionado en el parágrafo 52 es el que habitualmente entiende en causas penales en determinado distrito judicial.

Cuando sea necesario contar con miembros imparciales en el tribunal, el presidente del tribunal puede decidir por sorteo no contar con los hombres que pertenecen residencialmente al municipio en el que el daño se ha producido.

### **Parágrafo 55: Procedimiento jurídico**

La causa de la que se hace relación en el parágrafo 52 se tratará, en el grado en que sea posible y necesario, con arreglo a las habituales provisiones sobre procedimiento penal en el distrito judicial, aunque con las consideraciones especiales que más abajo se incluyen en este parágrafo y en el resto de la presente ley:

a. Si el presidente de la región halla que la solicitud de instrucción ante tribunal del acto de tasación no ha sido presentada en plazo, notificará a los interesados que, por tal motivo, la causa no será elevada. La decisión del presidente de la región es concluyente.

Lo mismo vale si el presidente de la región halla que la solicitud de los demandantes, con otro fundamento, no da motivo de forma necesaria a instrucción ante tribunal. En este caso, empero, los demandantes tienen la posibilidad de llevar el acto de tasación a instrucción ante el tribunal mencionado en el parágrafo 54, cuando encuentren contenidas en el presente parágrafo provisiones que se acomoden a la interposición y tramitación de pleito. Si se concede indemnización a los demandantes por parte del tribunal que no le haya sido concedida en el acto de tasación, o una cantidad mayor que la concedida en dicho acto, el pleito vendrá a ser considerado y tramitado como si hubiera sido interpuesto por el presidente de la región, con arreglo a la provisión puesta más abajo en la letra c.

b. La notificación queda derogada.

c. La acusación no es expedida. El fiscal no se emplea.

En nombre de los demandantes, el presidente de la región expedirá lo antes posible citación al presidente [del distrito de pastos] que lo era cuando el daño fue hecho, o, en su caso, al vicepresidente; o, si éstos han fallecido, a quien sirva como presidente en el tiempo en que la citación se expide.

La citación junto con los documentos de la causa se enviará al tribunal, con especificación de qué testigos se considera que deberían ser citados y qué otras evidencias deberían proporcionarse.

El juez preparará la causa y llevará a cabo todo lo que pudiera ser necesario para su promoción. Dará, tanto a los demandantes como al presidente [del distrito de pastos] o a sus posibles apoderados, ocasión de informar sobre los testigos cuya comparecencia solicitan, y de expresarse sobre cómo y cuándo desean que la causa se ejecute.

Entonces el juez determinará el tiempo y lugar para la ejecución de la causa, y llamará con anuncio de citación a las partes y a los testigos, y a los posibles peritos que halle necesario interrogar.

d. Si el presidente [del distrito de pastos] se ausenta de la ejecución de la causa, la causa se promoverá igualmente, toda vez que el tribunal no considere la presencia del presidente necesaria, y que el presidente haya tenido notificación legal y no haya obtenido demostración de que la ausencia de su vicepresidente será tomada como impedimento legal, o de que el vicepresidente no ha podido recibir en tiempo la orden necesaria.

Si se encuentra presente el letrado del presidente [del distrito de pastos], la causa se ejecutará en todo caso, cuando el tribunal no halle necesaria la comparecencia del presidente.

La comparecencia del presidente ante el tribunal no puede ser obligada.

e. La provisión del párrafo 322, cf. 366, de la Ley de Procedimiento Penal de 1 de julio de 1887, relativa a la cuestión de los datos personales del acusado, no es de aplicación.

f. Los demandantes pueden ser interrogados, pero no bajo juramento.

g. Las provisiones de los párrafos 373 y 377 de la mencionada Ley no son de aplicación.

h. Los errores en el acto de tasación no serán tomados en consideración, a menos que el tribunal encuentre probable que han sido determinantes en el resultado del acto.

i. La sentencia condenatoria establecerá que los Laponos trashumantes del distrito de pastos (cf. empero el párrafo 42 segunda proposición) son condenados, uno para todos y todos para uno, a pagar la cantidad en indemnización y, en su caso, los costes.

j. El juez notificará la sentencia a las partes ante el tribunal. Si esto no puede ser, velará por que la sentencia sea notificada.

Tras la notificación, el juez enviará la sentencia y los documentos de la causa al presidente de la región, con especificación del detalle de los costes conjuntos de la causa.

### **Parágrafo 56: Apelación ante el juez**

Solamente en caso de que los demandantes o el presidente [del distrito de pastos] apelen con la consideración de que el acto de tasación adolece de error formal o de que su resultado adolece total o parcialmente de una aplicación errónea de las provisiones de la presente ley sobre la obligación de indemnización de los Laponos trashumantes, o de que se ha incurrido en cualquier otro uso jurídico erróneo, tal apelación se decidirá únicamente por el juez. La apelación deberá presentarse ante el administrador de la tasación en el tiempo y la forma establecidos en el mencionado parágrafo 53, desde donde se enviará al juez. Antes de dictar sentencia, el juez notificará a la otra parte la apelación y le dará un plazo adecuado para realizar su refutación. Se deja al arbitrio del juez decidir en qué medida dará a las partes ocasión ulterior de pronunciarse. Por lo demás, el juez obtendrá las informaciones que considere necesarias para la decisión sobre la causa. En relación con el efecto de los errores cometidos durante el acto de tasación, vale la regla establecida en el parágrafo 55, letra *h*.

El juez velará por que su sentencia sea notificada a las partes.

### **Parágrafo 57: Apelación ante el Comité de Apelaciones del Tribunal Supremo**

La instrucción del acto de tasación realizada por el tribunal es concluyente. No obstante, las partes pueden elevar apelación contra la sentencia ante el Comité de Apelaciones del Tribunal Supremo, con alegación de aplicación de la ley contraria a derecho o errores formales durante el juicio o en la tramitación de la causa, o de decisión contraria a derecho por parte del tribunal en relación con los errores en el acto de tasación.

El plazo para la presentación de la apelación es de catorce días, a contar desde el día de la notificación de la sentencia, sin incluir ese día.

La apelación se hará por escrito u oralmente ante el administrador de la tasación o el juez, quien, en caso de que la apelación haya sido oral, la registrará por escrito y la firmará.

Será suficiente con que, antes del cumplimiento del plazo, se comuniquen en la oficina de correos, por telégrafo o por teléfono, que la solicitud por escrito se enviará más adelante.

En la solicitud debe indicarse en qué consisten los supuestos errores. Si en la solicitud por escrito falta tal indicación, el administrador del acto de tasación o el juez solicitará que sea remediada esa falta.

Cuando el administrador del acto de tasación haya recibido la solicitud, la enviará al juez. El juez la enviará junto con los documentos necesarios al Comité de Apelaciones del Tribunal Supremo, y lo notificará simultáneamente a la otra parte de la causa.

La apelación tiene efecto dilatorio.

El Comité de Apelaciones del Tribunal Supremo resolverá la apelación con efecto concluyente.

La aplicación de la ley contraria a derecho o los errores formales no serán tomados en consideración, a menos que el Comité de Apelaciones halle probable que el error ha sido determinante para la sentencia.

Por lo demás, serán de aplicación las reglas válidas habituales en el tratamiento sobre las apelaciones del Comité de Apelaciones del Tribunal Supremo.

Las reglas anteriores son de aplicación correspondiente ante la decisión del juez en relación con la apelación por errores en el acto de tasación.

### **Parágrafo 58: Costas**

a. Cuando los Lapones trashumantes de un distrito de pastos, debido a determinación de un acto de tasación (parágrafo 48) o sentencia (parágrafo 55), sean obligados a pagar indemnización por daños causados por los renos, al mismo tiempo se les ordena, uno para todos y todos para uno, pagar las indemnizaciones administrativas por las costas que el acto de tasación o el procedimiento judicial haya debido causar.

La cuantía de estas costas no se fijará en la determinación o en la sentencia, sino que se calculará posteriormente por el presidente de la región sobre la base de las acciones emprendidas por el administrador de la tasación o el juez.

b. Si una parte reclama a la otra la indemnización fijada por sus costas o por la pérdida de beneficio ocasionada por el acto de tasación o por el procedimiento judicial, tal reclamación será resuelta en el acto de tasación o en la sentencia.

c. Empero, los Laponos trashumantes serán exonerados total o parcialmente de la indemnización por costas o por pérdida de beneficio cuando la equidad lo aconseje, si es que, en el plazo adecuado, se ha hecho una oferta de conciliación satisfactoria, o cuando durante el procedimiento judicial haya sido solicitado por el presidente [del distrito del pastos] y la sentencia establezca una disminución esencial en el valor de la indemnización relativa al acto de tasación del daño, o cuando tal tratamiento haya sido solicitado por los demandantes y la sentencia no haya aumentado la cantidad.

d. Cuando a los Laponos trashumantes no se les ordene pagar una indemnización por daños, el demandante del acto de tasación en el mismo acto, así como en la sentencia, puede ser obligado a pagar total o parcialmente la indemnización de las costas de su administración pública, en la medida en que se halle que la petición del acto de tasación ha sido presentada sin un fundamento razonable.

Si los demandantes, a pesar de serles posible, rehúsan directamente enterar al administrador de la tasación, como se establece en el párrafo 64, con la consecuencia de que se ocasionen costas, entonces el presidente de la región puede determinar que esas costas sean pagadas total o parcialmente por los demandantes. En relación con la apelación contra tal determinación y su fuerza coactiva se aplicarán correspondientemente las reglas establecidas en la letra *g*.

e. Cuando el acto tasación ha sido llevado ante un tribunal (párrafo 52), se examinará igualmente la decisión del acto en relación con la cuestión de las costas.

f. Con la decisión del administrador del acto de tasación y de los tasadores, junto con la que adopte el tribunal sobre la cuestión de las costas, ellos, si la causa no es elevada a instrucción en el tribunal (párrafo 53), pueden apelar al Co-

mité de Apelaciones del Tribunal Supremo, contra la parte obligada a indemnizar costas en una cantidad mayor de cuarenta coronas. En los plazos mencionados en los parágrafos 53 y 57, se aclarará respectivamente para el administrador del acto de tasación y para el tribunal lo que tenga que informar la otra parte sobre la apelación. El presidente de la región, en un plazo de un mes desde la conclusión del acto de tasación o el dictamen de la sentencia, puede informar la apelación con el propósito de hacer que una de las partes sea obligada a indemnizar las costas de la administración pública en una cantidad mayor que aquélla a la que el interesado debió ser obligado.

g. Si el presidente [del distrito de pastos] llega a conciliación (parágrafo 49 y parágrafo 64) con los demandantes sobre el pago de indemnización por daños causados por los renos después de que la petición del acto de tasación haya sido presentada (parágrafo 43), y por ello la administración pública ha generado o llegará a generar costas; y aunque la conciliación no lo incluya en su contenido, y tras determinación e informe detallado del presidente de la región con arreglo a las reglas establecidas en el parágrafo 58 letras *a* y *c*, esas costas pueden ser abonadas por los Lapones trashumantes del distrito, uno para todos y todos para uno. Si es necesario, la recaudación se hará con orden del presidente de la región, según las reglas establecidas en los parágrafos 64-67.

El presidente [del distrito de pastos] puede, del mismo modo que ha sido mencionado en la letra *f*, apelar contra la determinación del presidente de la región. El plazo se cuenta desde el día en el que el presidente de la región expidió la notificación de la determinación, sin contar ese día.

**Parágrafo 59: Notificación al presidente** [del distrito de pastos]

La notificación al presidente [del distrito de pastos] se hará en el lugar que él haya comunicado como lugar de residencia.

Si el presidente da cualquier otro lugar diferente del de su residencia como lugar de recepción de las notificaciones, se usará como tal, siempre que no esté más alejado de la residencia del administrador de la tasación que el lugar de residencia.

Por lo demás, la notificación al presidente puede ejecutarse en cualquier lugar donde debiera encontrarse.

### **Parágrafo 60: Cuándo la notificación es innecesaria**

Si el presidente [del distrito de pastos] elude comunicar al administrador de la tasación su lugar de residencia, o dar otro lugar de recepción de las notificaciones (parágrafo 59), la notificación es innecesaria, siempre que el administrador de la tasación desconozca el lugar de residencia del presidente en el distrito de pastos.

Lo mismo vale en lo que se refiere al llamamiento al acto de tasación, cuando el presidente [del distrito de pastos] y el vicepresidente se han marchado de su distrito sin indicar quién, en su lugar, puede recibir la notificación; o cuando ninguno de los dos se ha establecido aún en el distrito de pastos.

### **Parágrafo 61: Duración del aviso en la notificación**

Cuando se llame al presidente [del distrito de pastos] a acto de tasación o procedimiento judicial, el llamamiento se le notificará como muy tarde setenta y dos horas antes de la realización del acto de tasación o judicial, siempre que la distancia desde su lugar declarado de residencia o lugar de recepción de notificaciones (parágrafo 59) al lugar del acto de tasación o del acto judicial no sea mayor de veinte kilómetros. Si la distancia es mayor, el plazo del aviso se amplía en doce horas por cada 10 kilómetros o cada parte de 10.

### **Parágrafo 62: Cómo ha de ejecutarse la notificación**

La notificación se ejecutará por un ujier de manera que una copia del documento se entregue a quien corresponda, o, en su ausencia, a cualquier otro Lapón trashumante perteneciente al distrito de pastos. Si no se encuentra a ningún Lapón trashumante, el documento se depositará en el lugar de la notificación en la



tienda [de la *siida*] o del hogar trashumante (*kâte*)<sup>275</sup>, o se expondrá de un modo apropiado.

Cuando el presidente [del distrito de pastos] haya dado al administrador del acto de tasación una oficina de correos o de telégrafos o de teléfonos, o la dirección de una persona con residencia fija [*fastboende*] que vive o bien en las proximidades del lugar de residencia del presidente, o bien del lugar de notificación mencionado en el párrafo 59, y que se ha declarado dispuesto a recibir notificaciones para el presidente, se ejecutará de este modo la notificación de comparecencia al acto de tasación, de manera que el escrito se envíe o entregue al presidente a o en la dirección indicada en recomendación hecha por escrito o por medio de telegrama o por teléfono, siempre que haya condiciones para hacerlo y que de ello no se derive un retraso significativo.

## Capítulo VII. Ejecución de las obligaciones

### Parágrafo 63: Cuándo vence el pago de la indemnización

El pago de la indemnización por costas en situación de conciliación (párrafos 44 y 49), conclusión del acto de tasación (párrafo 48) o sentencia (párrafo 55 letra *i*) no puede exigirse antes del 1 de noviembre, siempre que la conciliación haya sido terminada o la conclusión o la sentencia hayan sido pronunciadas en el plazo entre el 1 de abril y el 31 agosto, o, por otra parte, antes del transcur-

<sup>275</sup> En el texto original en Noruego se usan las palabras *telt* y *gamme* (*kâte*), que yo he traducido aquí como *tienda* [de la *siida*] y *hogar trashumante*. En Sami la traducción de *telt* es *lávvu*, y la traducción de *gamme* es *goahti*, palabra de la cual deriva por analogía fonética la palabra *kâte*, que el redactor de la ley ha puesto en el texto con grafía en Noruego, entre paréntesis, de forma aclaratoria. Ambas palabras —*lávvu* y *goahti*— forman parte del léxico que en Sami se destina a los lugares móviles de la trashumancia, tiendas de abrigo y residencia desmontables y portables. El *lávvu* es una tienda que se usa como residencia y refugio. La *siida*, es la unidad social amplia que organiza y desarrolla el trabajo cooperativo de la trashumancia, y que está compuesta de un conjunto de unidades menores, normalmente familias nucleares (*bearrašat*) a veces con algún miembro adicional en funciones de pastor de servicio. Esas unidades menores residen en *goađit* (Sg. *goahti*). La palabra *goahti* se usa frecuentemente para referirse tanto a la tienda como a la unidad social, y, en la traducción del libro de Solveig Joks *Las mujeres samis del reno*, decidí verterla al Español con la expresión *hogar trashumante*, que mantengo aquí (Joks 2006). La instrucción que sigue en el texto (...o se expondrá de un modo apropiado) incluye el verbo *oppplå*, que se utiliza en Noruego para referirse a la fijación de carteles y anuncios en tablonas, es decir, en tal contexto, en algún lugar visible, en el entorno residencial de la unidad trashumante en la tundra.

so de 2 meses a contar desde la terminación de la conciliación o desde la notificación de la conclusión o de la sentencia.

Lo mismo vale cuando el caso haya sido tramitado por conciliación o arbitraje antes del acto de tasación (parágrafo 46), a menos que se haya fijado otro plazo de vencimiento en la decisión relativa a la conciliación o el arbitraje.

Cuando concurren especiales condiciones que hacen necesario a los demandantes obtener el pago de la indemnización antes de lo especificado en las provisiones susodichas, puede solicitarse el pago, y el presidente de la región, con una memoria fundamentada sobre ello, puede autorizar el pago adelantado con cargo a la tesorería del estado tan pronto como la conciliación haya sido terminada o la conclusión del acto de tasación o la sentencia se haya hecho válida.

#### **Parágrafo 64: Ejecución de las obligaciones**

En caso de conciliación, conclusión del acto de tasación y sentencia, como ha sido mencionado en el parágrafo 63 primera proposición, el presidente de la región, a solicitud de los interesados, ordenará la ejecución por parte del Jefe de Policía (ejecutante legal) sin tasa aplicable a los tenedores del derecho de indemnización.

Lo mismo vale cuando el caso ha sido tramitado por conciliación o arbitraje antes del acto de tasación (parágrafo 46). En este caso, empero, la ejecución puede tener lugar sin pleito cuando conste conciliación fechada por escrito entre los demandantes y el presidente [del distrito de pastos] —atestada por 2 testigos instrumentales—, o decisión de arbitraje firmada y datada. La conciliación o la decisión de arbitraje debe expresar una cantidad determinada, y ofrecer información sobre cuándo, cómo y sobre qué cosa el daño ha sido causado, e incluir decisión de que la recaudación puede tener lugar sin pleito y con arreglo a las determinaciones de la presente ley sobre ejecución de las obligaciones.

La ejecución se producirá con arreglo a las provisiones válidas habituales sobre ejecución de las obligaciones, con los aspectos especiales que se incluyen en los siguientes párrafos.

### **Parágrafo 65: Ejecución de la obligación de pago en renos**

El pago de cualquiera de las indemnizaciones mencionadas en el parágrafo 63 sobre costas puede tomarse en renos pertenecientes a uno o varios de los Lapones trashumantes obligados a la indemnización (parágrafo 42). No obstante, el pago también puede tomarse en renos de otros Lapones trashumantes en el distrito de pastos, siempre que el presidente [del distrito de pastos] no cumpla las determinaciones susodichas, y que el Jefe de Policía no halle que la cantidad de renos necesaria puede ser tomada de alguno de los obligados a indemnización.

El pago se satisfará sin los gastos mencionados por medio de la venta forzosa de la cantidad necesaria de renos, y con la apropiación necesaria de éstos.

La venta forzosa de renos sólo puede ejecutarse en los meses de noviembre, diciembre, enero, febrero o marzo. Sin embargo, la venta forzosa de renos pertenecientes a un Lapón trashumante, si los renos se desplazan a Suecia en otoño o invierno, puede también ser ejecutada en otra época del año. Lo mismo vale para la venta con fundamento jurídico en el parágrafo 78.

Cuando haya de tener lugar la venta forzosa de renos, el Jefe de Policía notificará al presidente del distrito de pastos donde el reno se encuentra, en tiempo oportuno antes del acto, orden escrita sobre la mencionada intención de fijar tiempo y lugar para la separación de los animales, y de tener en el lugar y oportunamente tantos renos de su propiedad como el Jefe de Policía determine. En la orden escrita debe indicarse que la evitación de cumplir con la orden es concurrente con responsabilidad penal (parágrafo 74) y conllevará que el mismo Jefe de Policía ejecute la disposición.

Si la orden no se cumple, el Jefe de Policía usará el lazo o cualquier otro medio efectivo, si es necesario el disparo a muerte, para tomar la cantidad requerida de renos en la propiedad. Los Lapones trashumantes están obligados a ayudar en ello.

La venta forzosa se realizará del modo que se considere apropiado.

En la venta, el Jefe de Policía registrará en acta una lista de los renos vendidos aportando información sobre su sexo y edad aproximada, e imagen de las

marcas en la oreja. Se expedirá copia de la lista y de las marcas en la oreja para el presidente [del distrito de pastos] y sus propietarios de renos (cf. parágrafo 70).

Si el presidente [del distrito de pastos] personado en el lugar aporta al Jefe de Policía los renos de la propiedad pertenecientes a todos los Laponos trashu-  
mantes obligados a indemnización, en tal cantidad en cada caso, que el Jefe de  
Policía lo estima necesario para el pago de las responsabilidades particulares  
tras el reparto de la cuantía de la indemnización y de las costas en relación con  
la cantidad de renos que a cada cual se ha notificado (parágrafo 11 cf. parágrafo  
12) en el distrito de pastos, no se debe en la medida de lo posible vender más  
renos pertenecientes a los particulares que los traídos para la cobertura de la  
parte del vencimiento.

El Jefe de Policía determinará las condiciones de venta, y las garantías de  
las cuantías, toda vez que se dé aplazamiento de sus pagos, y las reclamará.

#### **Parágrafo 66: Reglas más concretas sobre la ejecución de las obligaciones**

Para la ejecución de las obligaciones con pago en renos, la Corona, o aquél a  
quien autorice, podrá establecer en caso necesario reglas más concretas.

#### **Parágrafo 67: Ejecución de las obligaciones en otras especies que no sean renos**

La ejecución de las obligaciones en otras especies que no sean renos solamente  
puede tomarse como pago de los particulares obligados a indemnización, al ven-  
cimiento del correspondiente en relación con el reparto mencionado en el pará-  
grafo 65, penúltima proposición.

### **Capítulo VIII. Provisiones diversas**

#### **Parágrafo 68: Separación de los renos**

A petición del Alguacil de la Actividad Lapona del Reno, la policía, quien tenga  
capacidad ejecutiva, o el presidente del distrito, cada propietario de renos tiene

la obligación de facilitar el acceso a la separación de los renos y, en relación con ella, a reunir y ordenar su manada, de manera que pueda realizarse la separación adecuadamente.

Si tal petición ha sido realizada por un propietario de renos, éste tendrá la obligación de participar en los trabajos de reunión y ordenamiento de la manada.

La separación no puede exigirse en los períodos entre el 1 de mayo y el 15 junio, y entre el 15 septiembre y el 15 octubre.

La Corona o quien tenga competencia para ello puede, si es necesario, dar reglas más concretas sobre la separación, y puede determinar, para la región o una parte de ella, una modificación de la provisión establecida en el tercer párrafo sobre los períodos durante los cuales la separación no puede ser exigida.

#### **Parágrafo 69: Tratamiento de los renos ajenos**

Cuando un reno ajeno se haya mezclado en la manada de un propietario, éste deberá notificarlo lo antes posible al presidente de su distrito y al propietario del reno, o bien a aquél que actúe en su nombre, o, en la medida en que no sepa quiénes son, al presidente del distrito de donde se supone que el reno procede. El propietario del reno o quien actúe en su nombre debe recoger al animal lo antes posible. Hasta que esto suceda el reno será cuidado de forma segura, y no será separado sin el consentimiento del propietario o de quien actúe en su nombre, o sin la petición por parte de un funcionario público, antes de que transcurra un lapso de 12 semanas, ni tampoco en los períodos entre el 1 de mayo y el 15 junio y entre el 15 septiembre y el 15 octubre, o en el período establecido en cumplimiento del párrafo 68, cuarto párrafo.

Cuando la recogida del reno o su separación se encuentren condicionadas por una dificultad especial, el propietario o quien actúe en su nombre están justificados para aplazar la recogida hasta que las dificultades hayan cesado. En el ínterin, quien ha acogido al reno en su manada está obligado a conservarlo en ella.

El propietario está obligado a pagar las tasas asociadas a la notificación susodicha en el párrafo primero y al abono del cuidado.

En el reglamento puede determinarse que el abono del cuidado sea destinado al Fondo para la actividad del reno. Provisiones más concretas sobre la cuantía del abono se establecerán, por lo demás, en el reglamento o, si éste no existe, con arreglo a lo que determine el presidente de la región.

Cuando sea necesario, la Corona puede dar reglas más concretas sobre el tratamiento de los renos ajenos.

### **Parágrafo 70: Derecho a la restitución de la indemnización pagada**

a. El Lapón trashumante que, como consecuencia de daños causados por los renos, ha debido pagar una indemnización de mayor cuantía que la que debería haber abonado cuando tuvo lugar el reparto susodicho en el parágrafo 65 párrafo penúltimo, puede exigir la parte en exceso a quienes son responsables (parágrafo 42), y cada uno de éstos deberá pagar la cuantía de la indemnización con las costas que le corresponda tras el reparto.

Si el Lapón trashumante demuestra que ninguno de sus renos o que solamente una parte de ellos ha contribuido al daño, puede exigir a cada uno de los responsables (parágrafo 42) sobre quienes se ha cargado la indemnización tras el reparto, la restitución, en el primer caso del total de la cantidad pagada, y, en el último, de una parte proporcional.

b. Si el presidente [del distrito de pastos] demuestra que, cuando se produjo el daño en el distrito, un propietario tenía allí renos de los que no había dado anuncio (parágrafo 11) o sin que se le hubiera hecho remisión (parágrafo 12), el presidente puede, en nombre de sus Lapones trashumantes, exigir al propietario de los renos el total de la cuantía de la indemnización con las costas, siempre que ninguno de los Lapones que se anunciaron o fueron allí remitidos se encontrase allí cuando se produjo el daño (cf. parágrafo 79); pero corresponderá al propietario que perteneciera al distrito una parte tan cuantiosa como haya sido determinada tras reparto susodicho en la letra *a*.

c. Si, de conformidad con el segundo punto del primer párrafo del parágrafo 65, a un Lapón trashumante le han sido tomados renos en concepto de indemnización y costas por un asunto del que no era responsable, puede

exigir que le sea abonado el valor de sus renos por parte de los lapones trashumantes obligados al pago de indemnización.

El pleito sobre el pago susodicho en las letras *a-c* puede entablarse en el plazo de un año a contar tras el abono de la cuantía de la indemnización o la toma de los renos.

Los administradores de la tasación, el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno y la inspección tienen la obligación de exigir a los Lapones trashumantes que pongan de su parte para llegar al ajuste del reparto y a la conciliación en relación con la restitución.

### **Parágrafo 71: Obligación de cesión de terrenos o derecho o toma de posesión de cercados**

a. El propietario y usuario de un terreno, o el titular de un derecho vinculante a una propiedad inmueble, cuando la Corona lo determine teniendo en cuenta la actividad de los Lapones trashumantes, están obligados a ceder al estado el terreno necesario o el privilegio o el derecho a indemnización por daños causados por el reno (cf. párrafos 39-41), o a mantener los cercados cuyo levantamiento haya debido determinar la Corona para la protección contra los daños causados; todo ello con la restitución que, en ausencia de acuerdo, sea fijada discrecionalmente y administrada por el Jefe de Policía.

b. Si los Lapones trashumantes desean por cuenta propia con cargo al fondo para la actividad del reno levantar cercado en una propiedad privada para protegerla contra daños causados por el reno, pueden, en ausencia del acuerdo del propietario, exigir que se tome tal determinación con el carácter discrecional susodicho, si es que han de tener acceso a ello. Sobre el tiempo y lugar del acto de peritaje, el Jefe de Policía dará al propietario de la tierra y al demandante notificación oportuna. En el acto de peritaje se examinará si el cercado puede conllevar perjuicios importantes al propietario de la tierra o a otros. Si se encuentra que ése no es el caso, en ausencia de acuerdo entre las partes, se dará estimación sobre dónde y cómo puede levantarse el cercado para proteger contra los renos y para ser usado del modo más eficaz, y se determinará el plazo en el que el cercado deberá ser levantado. Si el vallado no se levanta en el plazo establecido, se derogará el acceso a su levantamiento.

Cuándo debe levantarse el vallado para ser aceptado por el propietario del terreno o por el Jefe de Policía, es una decisión que recae sobre el propietario. Desde ese momento él estará obligado al mantenimiento del vallado. Si esta obligación es desatendida con la consecuencia de que el reno entra en el terreno y causa daño, el propietario no podrá por ello exigir indemnización a los Lapones trashumantes.

Si se hallase en el peritaje que el mantenimiento del vallado, a causa de las condiciones del lugar o de sus dimensiones, traerá al propietario del terreno costes desproporcionados, puede determinarse que los correspondientes Lapones trashumantes paguen una parte de los costes de mantenimiento fijados concretamente.

### **Parágrafo 72: consumo y venta del liquen para alimento de los renos**

Para un distrito de pastos o para una parte de él, la Corona puede dar reglas en relación con el consumo del liquen para alimento de los renos, y prohibir que se usen herramientas en relación con tal consumo de modo que el liquen sea extraído del lugar y vendido.

Al darse tales reglas o tal prohibición, el asunto se tratará del modo susodicho en el parágrafo 2.

Durante períodos fijados, totalmente o en parte, y con las condiciones que el presidente de la región debe establecer, éste permitirá la desviación de la regla o de la prohibición, cuando la necesidad u otras circunstancias especiales lo requieran.

El liquen para alimento de los renos que se ha tomado o vendido contra alguna regla o alguna prohibición de las susodichas, será confiscado sin pleito por el presidente de la región a aquél en cuya posesión pudiera encontrarse.

La confiscación se hará en beneficio del fondo para la actividad del reno (parágrafo 17) del distrito de pastos del cual se tomó el liquen.

### **Parágrafo 73: perros**

En los distritos de pastos serán válidas las siguientes provisiones:



a. Cuando no estén siendo empleados para el pastoreo del reno, todos los perros se llevarán atados o permanecerán estacados en el periodo del año en el que legalmente los renos hayan de pastar en el distrito de pastos.

No obstante, el presidente de la región puede, para toda la región o partes de ella, eximir total o parcialmente de ello, cuando pueda suceder sin que por ello se yerre en el espíritu de la norma susodicha.

El presidente de la región dará reglas más concretas sobre la dimensión de las estacas y el estacado.

b. Mientras la trashumancia con renos se esté produciendo ante un poblado o una cabaña, los perros del poblado o de la cabaña deberán permanecer atados o encerrados.

c. La policía dispondrá el sacrificio del perro que tenga por costumbre acosar al reno, siempre que no permanezca atado o encerrado durante la estancia permitida del reno en el distrito de pastos.

d. Cualquiera puede atrapar o sacrificar en el acto al perro que sea hallado a punto de acosar o dañar a un reno en el lugar en el que éste se encuentra legalmente, o su sacrificio puede ser dispuesto por la policía en el plazo de tres meses a petición del presidente [del distrito de pastos].

Lo mismo vale para el perro que sea hallado suelto en la extensión de terreno y en el periodo donde y cuando los renos permanecen de forma legal, siempre que las provisiones correspondientes para ese lugar sean válidas en relación con los perros que se hallan sueltos en el terreno y período donde y cuando el ganado pasta.

Cuando se atrape o sacrifique al perro en el acto, ello será notificado de inmediato al propietario del perro o al Jefe de Policía. El perro atrapado será llevado de inmediato al Jefe de Policía. Si el Jefe de Policía no dispone el sacrificio del perro, el perro será llevado al propietario, quien deberá pagar todos los costes que conlleve la captura y el procedimiento.

e. El daño que el perro causa al reno, así como los gastos y perjuicios que trae al Lapón trashumante el que el perro acose o espante al reno en la zona en la que legalmente se encuentra, serán restituidos por el propietario del perro, aunque el propietario no tenga ninguna culpa. Cuando existan evidencias satisfacto-

rias del alcance del daño y se sepa quién es el propietario del perro, el propietario del perro correrá a cargo de los costes, a petición del propietario del reno o el presidente [del distrito de pastos], sin tasas para el perjudicado, al disponerlo el presidente de la región de conformidad con las reglas vigentes para la tramitación de litigios civiles.

#### **Parágrafo 74: régimen de sanciones**

Siempre que el ordenamiento legal no conlleve sanciones superiores, se sancionará con multas:

- a. Que los renos se encuentren fuera del distrito de pastos o la zona (parágrafos 2 y 4) donde deben encontrarse (parágrafos 11 y 12);
- b. Que los renos se encuentren en el distrito de pastos o en la zona en un período diferente del permitido (parágrafos 3 y 4),
- c. Que los renos se encuentren en el distrito de pastos en una cantidad que exceda el diez por ciento lo anunciado (parágrafo 11), o si el anuncio de otra cosa es inexacto o incompleto o no se halla o ha sido enviado demasiado tarde,
- d. Cuando se permite entrar en el distrito de pastos a más cantidad de renos que la que se ha fijado, o cuando hay abstención del cumplimiento de la obligación de reducir la cantidad de renos o de hacerlo en el plazo fijado (parágrafo 8),
- e. Cuando hay abstención o negligencia en la facilitación de ayuda para la cuenta de las cabezas, o cuando se estorba tal cuenta (parágrafo 9),
- f. Si el cuidado de los renos está a cargo de otras personas diferentes de las anunciadas, o si tienen a su cuidado una cantidad de renos que excede la cantidad determinada (parágrafos 10 y 11),
- g. Cuando hay abstención de remisión o de realizarla en el plazo fijado (parágrafo 12),
- h. Cuando hay negligencia en la designación del presidente o del vicepresidente [del distrito de pastos], o cuando el elegido como miembro de la Junta Directiva de la Actividad del Reno se abstiene de prestar los servicios para los que ha sido elegido, o de

realizar cualquier cosa que, en su condición, recae sobre él obligatoriamente, o cuando, al cumplir con tal obligación, comete negligencia (parágrafos 13, 15, 16 y 65),

i. Cuando hay abstención en la facilitación de la ayuda mencionada en el párrafo 14 al presidente o vicepresidente [del distrito de pastos], o cuando hay negligencia en la prestación de la ayuda,

j. Cuando se infringe alguna prohibición u obligación establecida en el reglamento (párrafo 16),

k. Cuando no se ha registrado marca o marca permitida en los renos, o se utiliza otra marca que la que ha sido permitida (parágrafos 18, 19, 21, 24, 25), o cuando se infringe algún aspecto de los reseñados en el párrafo 20 sobre la marca de los terneros, en el párrafo 21 sobre la marca adicional y el remarcado, o en el párrafo 25 punto 3 que contiene la obligación o la prohibición de marcar con su marca los renos de otro, tengan estos propietario o no lo tengan,

l. Cuando hay abstención de cumplimiento de la obligación establecida en el párrafo 26 sobre el acceso al distrito de pastos junto con sus renos o la permanencia en él cuando los renos se encuentren allí,

m. Cuando se infringe alguna de las obligaciones o las prohibiciones establecidas en el párrafo 27 sobre la trashumancia o las rutas de trashumancia, o cuando se estorba la trashumancia,

n. Cuando se infringe alguna de las obligaciones o las prohibiciones establecidas en el párrafo 29 sobre el cuidado de los renos,

o. Cuando se excede, según el párrafo 30, el acceso al uso del bosque o a la toma de leña contra la provisión de conservación (párrafo 31) o sin dispensa, como es obligado (párrafo 32), o cuando se infringe alguna de las obligaciones o prohibiciones incluidas en los párrafos 35, 36 ó 37, o se infringe algún aspecto de la provisión establecida en relación con el párrafo 33,

p. Cuando hay abstención de proporcionar la ayuda al Jefe de Policía mencionada en el párrafo 65 sobre su capacidad ejecutiva,

r. Cuando se infringe alguna de las obligaciones o prohibiciones incluidas en los párrafos 68 ó 69 sobre la separación o el tratamiento de los renos ajenos, o se estorba la separación de los renos, o sin permiso se conduce a los renos fuera de lugar donde ocurre o ha ocurrido la separación,

s. Cuando se infringe alguno de los aspectos de conformidad con la prohibición establecida en el párrafo 72 de tomar o vender liquen, o de obtenerlo con herramientas,

t. Cuando se infringe alguna de las obligaciones o prohibiciones incluidas en el párrafo 63 sobre perros o algún aspecto de conformidad con las provisiones hay establecidas,

u. Cuando se suelta a renos hacia afuera del lugar de permanencia que les está permitido,

v. Cuando en la región en la que hay distrito de pastos, se encuentra a alguien en posesión de piel de reno no elaborada, en la cual se han cortado una o ambas orejas o, de otro modo, la marca ha sido desfigurada o dañada<sup>276</sup>, a menos que sea probable que dispone de forma legal de la piel o que la piel pertenece a un reno salvaje,

w. Cuando hay abstención de cumplimiento de alguna orden u obligación de las establecidas en el párrafo 78 sobre la expulsión de los renos que pasan ilegalmente.

Del mismo modo susodicho se aplicarán las sanciones a quien cause la perpetración de cualquiera de las infracciones tratadas en este párrafo, o colabore con ellas.

Cuando parientes o jornaleros empleados por el Lapón trashumante cometen alguna de las infracciones mencionadas en la letra o, el cabeza de familia será sancionado como quien ha causado la infracción o colaborado con ella, cuando no sea probable que la infracción haya sido perpetrada contra su voluntad.

Punto de retorno  
a la mención de  
las  
responsabilidades  
en Una  
cronología...  
739

---

<sup>276</sup> Esta provisión se relaciona con el robo de renos. La práctica habitual del ladrón es desfigurar la marca hecha en las orejas o —más frecuentemente— cortarlas para impedir la identificación del propietario legal. Sobre el robo de renos como práctica de *respuesta medida* y flexible de [775](#) control de las transgresiones en cuanto a uso de espacios de pasto, véase Paine 2004.

**Parágrafo 75: enjuiciamiento**

Las infracciones susodichas en el parágrafo 74 serán enjuiciadas por la fiscalía a petición del presidente de la región.

Las infracciones susodichas en las letras *e, i, j, k, l, m, n, r, s, t* y *u* pueden ser también enjuiciadas a petición del presidente [del distrito de pastos].

**Parágrafo 76: ejecución del pago de las multas y costas en renos**

Para las multas y costas falladas o impuestas al propietario de renos en la tramitación penal establecida en esta ley, la ejecución puede realizarse sobre los renos que le pertenecen, con arreglo a las disposiciones establecidas en el parágrafo 65, que son aquí pertinentes.

**Parágrafo 77: multas impuestas al cuidador de los renos**

Las multas y las costas falladas o impuestas a los cuidadores de renos debidas a cualquier tramitación penal establecida en esta ley pueden ser recaudadas a su cabeza de familia. Las provisiones establecidas en el parágrafo 65 son aquí pertinentes.

**Parágrafo 78: expulsión de renos que pastan sin derecho**

Cuando se hallen renos de un Lapón trashumante en una zona en la que no tienen derecho a estar en relación con el lugar o el período (parágrafos 2, 3, 4, 11 y 12, cf. parágrafo 74 letras *a, b, y d*), el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno o la inspección o, cuando éstos no hayan sido provistos o no se encuentren en el lugar, el Jefe de Policía, obligará al Lapón trashumante, lo antes posible y sin demora, a expulsar a los renos al distrito de pastos o, en su caso, a la parte del distrito (parágrafo 4), adonde presume que tienen derecho a pastar. Todos los Lapones trashumantes están obligados, por imposición del funcionario, a realizar la expulsión o colaborar con ella.

Si los Lapones trashumantes se abstienen del cumplimiento de la obligación de expulsión, el funcionario podrá proveer su ejecución. Para la obtención de pruebas acerca de quién es el propietario de los renos, y para la cobertura de

las tasas de la expulsión podrá, si es necesario, proveer el lazado o el sacrificio de la cantidad necesaria de renos, y su venta, con arreglo a las provisiones establecidas en el párrafo 65.

Según las circunstancias, la expulsión puede evitarse cuando los renos se encuentren en una zona del distrito de pastos para el cual han sido anunciados o al cual han sido remitidos, diferente de la zona donde deberían estar (párrafo 4), o cuando se encuentren en otro distrito de pastos; en este último caso, empero, sólo podrá evitarse si con la estancia de los renos no se excede la cantidad máxima de cabezas establecida para el distrito (párrafo 9).

Si, en el distrito de pastos, los renos se encuentran mezclados con renos que tienen derecho a pastar allí, la expulsión no puede llevarse a cabo antes de que se haya realizado la separación con arreglo a las provisiones establecidas en el párrafo 68.

Cualquier Lapón trashumante que está anunciado en el distrito de pastos al que se han conducido los renos o, en su caso, ha sido remitido a él, tiene la obligación de cuidar de ellos y de ocuparse de entregarlos al propietario contra el pago que éste ha de hacerle, tal y como se determine en el reglamento (párrafo 16) o, cuando el reglamento no exista, como lo determine el presidente de la región.

### **Parágrafo 79: responsabilidad de indemnización por daños causados por renos que pastan sin derecho en un distrito de pastos**

Por daños causados por renos de un Lapón trashumante en un distrito de pastos para el que el propietario no está anunciado o, en su caso, al que no ha sido remitido, los Lapones trashumantes que en él están anunciados o que a él han sido remitidos son responsables de indemnización como se determina en los párrafos 39-42, cf. párrafo 70 y capítulos VI y VII.

Si ninguno de esos Lapones trashumantes se encontraba presente legalmente con sus renos en el distrito de pastos cuando se produjo el daño, los Lapones trashumantes que por última vez estuvieron anunciados en él, o a él fueron remitidos, serán responsables de indemnización del mismo modo. Al acto de tasación serán convocados el correspondiente presidente [del distrito de pas-

tos], o el representante de los Laponos trashumantes, si esto puede hacerse sin costes significativos y pérdida de tiempo. La decisión del acto de tasación se comunicará al susodicho presidente de los Laponos trashumantes independientemente de si él u otro representante de los Laponos ha sido convocado al acto de tasación.

**Parágrafo 80: responsabilidad de indemnización por daños cuasados por renos que pastan fuera del distritos de pastos**

El daño causado por renos de Laponos trashumantes que se encuentran fuera del distrito de pastos se indemnizará en correspondencia con las reglas generales vigentes sobre daños e indemnización. El propietario de los renos es responsable de tales daños.

En ausencia de acuerdo amistoso sobre la cuantía de los daños y la indemnización, ésta se determinará con el dictamen administrado por el Jefe de Policía. No habrá acceso a una autoridad superior.

Para la cobertura del daño y las costas, el Jefe de Policía, a petición de los damnificados, permitirá, del modo establecido en el parágrafo 78, segundo párrafo, tomar en posesión y vender la cantidad necesaria de renos, siempre que no haya pago directo de la indemnización o que tal pago no sea asegurado de forma satisfactoria.

Los damnificados pueden solicitar procedimiento de indemnización contra el propietario de los renos, de acuerdo con las reglas vigentes en su caso para sentencia acorde con pleito civil.

**Parágrafo 81: Abatimiento de renos que pastan sin derecho**

El presidente de la región puede autorizar al Jefe de Policía, el Alguacil de la Actividad Lapona del Reno y la inspección, a abatir a tiros renos de Laponos trashumantes que permanecen fuera del distrito de pastos sin vigilancia. El monto de los renos abatidos, tras deducirse todos los costes acumulados, se pagará al propietario. Si esta persona no puede indicarse en el transcurso de un año después de la venta, el monto neto se destinará a uno o varios fondos para la actividad del reno (parágrafo 17).

**Parágrafo 82: Provisiones más concretas dadas por la Corona sobre expulsión, indemnización y abatimiento**

La Corona dará las provisiones más concretas necesarias sobre expulsión en correspondencia con el parágrafo 78, y sobre abatimiento y venta de renos, etcétera, en correspondencia con el parágrafo 81.

**Parágrafo 83: Bonificaciones a los funcionarios públicos**

I. A los funcionarios públicos les corresponden los siguientes pagos y bonificaciones:

a. Por la administración del acto de tasación, los que correspondan en cada tiempo por la administración del acto de peritaje establecido por el Jefe de Policía,

b. Por la ejecución y toma en propiedad de renos que sea determinada bajo la letra *a*.

c. Por la notificación de tasadores y jueces, los que correspondan por la notificación del Jefe de Policía de los jueces que se establezcan en los pleitos,

d. Por el detalle de cualquiera de los actos susodichos, los que correspondan en cada tiempo por el detalle establecido,

e. Por la notificación, los que correspondan en cada tiempo por la notificación establecida en los pleitos, y por la mencionada en el parágrafo 62, segundo párrafo, cinco coronas.

II. A los tasadores y jueces, corresponden los vigentes en cada tiempo correspondientes a los peritos en derecho civil, cuando son seleccionados de entre las comisiones habituales en el juzgado, y a los jueces corresponde el pago y la bonificación establecidos en los pleitos.



## **Segunda parte. La actividad del reno no regulada en la Primera Parte**

### **Parágrafo 84: Actividad del reno en un distrito de pastos**

a. La actividad del reno en un distrito de pastos fuera de la región de Finnmark está prohibida para quienes no sean Lapones trashumantes (parágrafo 1), y para los Lapones a quienes no se ha concedido licencia mencionada en el parágrafo 99.

b. Los ciudadanos noruegos residentes en una zona de renos en la región de Finnmark, pueden practicar la actividad del reno con los derechos y obligaciones establecidas en la Primera Parte para los Lapones trashumantes. Los propietarios de renos con residencia fija [*fastboende*], empero, no están obligados a seguir personalmente a sus renos siempre que otra persona con residencia fija o Lapón trashumante se haga cargo de su pastoreo. Una vez que el caso haya sido tratado según el modo susodicho en el parágrafo 2, el presidente de la región puede determinar la máxima cantidad de renos que puede tener un residente fijo o la correspondiente granja.

### **Parágrafo 85: Actividad del reno en la propia finca o en la de otro fuera de un distrito de pastos**

Fuera de un distrito de pastos, la actividad del reno sólo está permitida en la finca en usufructo o propiedad de la persona correspondiente, y, en una propiedad correspondiente a otro, en la que la persona correspondiente ha adquirido licencia para practicar la actividad del reno por parte del propietario o del usufructuario.

### **Parágrafo 86: Actividad del reno en tierras comunales fuera de un distrito de pastos**

La administración de las tierras comunales puede, en las condiciones que se establecerán más abajo y por un periodo de tiempo de hasta 10 años en cada ocasión, decidir arrendar para la actividad del reno las partes de lo común —con

excepción del bosque de coníferas—que quedan fuera del distrito de pastos y que no están interesadas por cualquier otra regla de uso común; y en las zonas con refugio de montaña (puertos) no habilitadas como pastos, o que en los tres veranos previos no han sido usadas para tal fin.

En el período desde el 1 de noviembre hasta el 30 abril incluido, puede decidirse arrendar igualmente otras partes de lo común para la actividad del reno —con excepción del bosque de coníferas.

Sólo puede decidirse arrendar en caso de que la actividad del reno pueda desempeñarse sin causar daños o perjuicios importantes a la actividad agrícola, el bosque, el pasto del ganado estanco, los pastos de montaña, la siega, y la explotación del liquen. La decisión deberá exponer del modo más preciso posible los límites de la zona de pasto que se arriendan para la actividad del reno, las zonas de pasto y actividad agrícola adyacentes, el período del año durante el cual la actividad del reno puede desempeñarse, durante cuánto tiempo estará vigente la licencia, y sobre qué daños causados por el reno puede demandarse indemnización; así como incluir el plan para la actividad, y en él la cantidad máxima de cabezas permitidas y la cantidad de cuidadores a su cargo.

La decisión estará expuesta a inspección pública durante los 3 meses posteriores a su anuncio, que se hará de forma satisfactoria, entre otros modos, por medio de su inserción en al menos un periódico en el alcance del distrito.

Si en el transcurso del periodo mencionado llega protesta a la administración de las tierras comunales, de que propiedad, usufructo, o derecho de uso pueden verse afectados por la actividad del reno, alegándose que la actividad del reno causará daños o perjuicios importantes como los susodichos, y la administración de las tierras comunales mantiene su decisión, dicha administración preparará una causa sometida a peritaje. El peritaje será administrado por el Jefe de Policía.

La decisión de la administración de las tierras comunales debe tener sanción de la Corona para ser válida. La decisión sancionada por la Corona entrará en vigor 3 meses después del anuncio susodicho.

Estas provisiones son válidas también cuando la administración de las tierras comunales desea, ella misma, practicar la actividad del reno.

**Parágrafo 87: Actividad del reno en zona de condominio fuera de un distrito de pastos**

En una zona de condominio, una mayoría de los propietarios, cuando la parte de la propiedad de esta mayoría en el condominio represente al menos la mitad del total de la actividad considerada conjuntamente con la de la minoría vinculante, puede determinar por un periodo de tiempo de hasta 10 años en cada ocasión arrendar pastos a la actividad del reno en una parte del condominio, donde los renos pueden entrar sin causar daños o perjuicios importantes para los propietarios o, en su caso, otros tenedores de derechos de uso. Si la determinación es de tal modo que la mayoría arrienda pastos con el objeto de ser, ella misma, usuaria de los mismos, cada copropietario correspondiente de la minoría estará justificado para solicitar participación (es decir, para ser accionista) en la sociedad de explotación del reno.

La determinación debe incluir las mismas informaciones que han sido susodichas en el parágrafo 86, y se anunciará lo antes posible de forma satisfactoria a la minoría y a los tenedores de derechos de uso. En el plazo máximo de un mes, éstos pueden solicitar peritaje sobre si se cumplen los susodichos requisitos para el arrendamiento y si, correspondientemente, se encuentran incluidas en la determinación las condiciones para tal arrendamiento. El peritaje será administrado por el Jefe de Policía.

**Parágrafo 88: Informe sobre la actividad del reno**

a. Quienes consideren iniciar actividad del reno, deberán informar de ello a través del Jefe de Policía al presidente de la región, y anunciar sobre qué fundamento legal y dónde y con qué cantidad de renos y pastores la actividad será emprendida. La actividad del reno no podrá ser iniciada antes del transcurso de dos meses desde el envío del informe.

b. Quienes realicen actividad del reno en las condiciones susodichas en los párrafos 85, 86 u 87, o en la Ley nr. 5 de 12 marzo 1920 sobre el disfrute de derechos sobre pastos, pesca, caza y captura, etcétera, en tierras comunales del estado, parágrafo 23, cf. parágrafo 22, deberán anualmente enviar al presidente de la región a través del Jefe de Policía informe sobre su actividad en el reno du-

rante el transcurso del año. La Corona establecerá provisiones más concretas sobre los plazos de envío del informe y sobre su contenido.

### **Parágrafo 89: Cuenta de renos**

Al menos una vez cada cinco años, el presidente de la región ordenará a quien desempeñe la actividad del reno contar sus renos en el plazo que establezca. El presidente de la región puede, en relación con ello, prescribir dónde tendrá lugar el recuento.

### **Parágrafo 90: Marca de los renos**

Cada propietario de renos, incluidas las sociedades de explotación del reno (sociedades de accionistas), tendrá y usará una única marca de renos, con la cual el propietario o la sociedad marcará la oreja de todos sus renos antes de ser añojos. Cuando los renos marcados se transfieran legalmente a un nuevo propietario, se añadirá a la marca uno o varios cortes adicionales, siempre que el remarcado del nuevo propietario no pueda producirse en correspondencia con las provisiones más concretas que se señalan más abajo.

Las marcas de los renos serán, así, registradas como marcas adicionales.

La autoridad gubernamental correspondiente podrá exonerar a los propietarios de renos de la obligación de marcar sus renos durante períodos de tiempo más o menos largos, cuando el marcado pueda conllevar costes desproporcionados y no se considere exigible.

Pueden usarse de forma adaptada las provisiones incluidas en los párrafos 22, 23 y 24. El montante derivado de la venta de renos sin marca legal (párrafo 24) irá a la Tesorería del estado. La Corona, o aquél en quien delegue, dará provisiones necesarias más concretas sobre las marcas de renos, los cortes adicionales, el marcado de los renos, el remarcado, el registrador, el registro y el pago por el registro.

**Parágrafo 91: Responsabilidad de indemnizar por daños causados por los renos**

a. La obligación de indemnizar por daños causados por el reno en una zona donde la actividad ocurre del modo mencionado en el parágrafo 88, letra *b*, puede exigirse a quien practica la actividad. Si se trata de varias personas o dicha actividad es emprendida por una sociedad de explotación del reno o por una sociedad de accionistas, o son varias las unidades de trabajo en la zona o en una parte de ella, son, conjuntamente, los titulares o los accionistas de esas unidades de trabajo responsables de las indemnizaciones obligadas, uno para todos y todos para uno.

b. De todos los daños causados por renos fuera del área como se ha mencionado más arriba, puede exigirse indemnización. La Corona o aquél en quien delegue puede determinar que la responsabilidad contraída con arreglo a lo que se menciona en la letra *a* incluye también daños causados dentro de las áreas en zonas adyacentes, donde la actividad del reno no está permitida. En ese caso, los límites de estas áreas deben estar claramente definidos.

c. Si, como se ha mencionado más arriba, los renos entran en un distrito de pastos (parágrafo 2), el propietario de los renos o los propietarios (accionistas) cargarán con la responsabilidad común en el distrito de pastos tratada en el parágrafo 42, en la medida en que el daño se haya producido en aquel lugar en el periodo de tiempo en el que se considera que los renos han permanecido, aunque en este caso el propietario de los renos o los propietarios sólo habrán de pagar una parte de la indemnización y de las costas tan grande como corresponda a la cantidad de sus renos con arreglo al último recuento o informe.

d. Se puede usar correspondientemente la provisión establecida en el parágrafo 42, segundo párrafo.

Si el propietario de los renos (o la junta de accionistas) aduce que ninguno de sus renos ha contribuido a causar el daño, tiene derecho a exigir restitución de la cantidad pagada a quienes son corresponsables tras el reparto entre aquéllos que se mencionan en el parágrafo 65, párrafo penúltimo.

**Parágrafo 92: Registro de la indemnización por daños causados por los renos**

a. Los damnificados deben, en su caso, registrar su demanda de indemnización correspondientemente con las reglas en vigor del derecho civil.

b. Cuando se estime reclamación sobre la responsabilidad susodicha en el parágrafo 91, bajo la letra c, los propietarios de los renos o uno de ellos, o, en la medida en que los renos estén en propiedad de una sociedad de explotación (sociedad de accionistas), uno de la junta de accionistas, serán llamados al acto de tasación (parágrafo 48) y, en caso de tramitación judicial (parágrafo 52), lo serán junto con el presidente del distrito de pastos (parágrafo 13), con la notificación que para ello se determine.

En la medida en que el acto de tasación o el tribunal entienda que el propietario se encuentra en situación de responsabilidad compartida en el distrito de pastos, se dará de ello noticia con arreglo a la decisión tomada (parágrafo 48) o a la sentencia (parágrafo 56).

**Parágrafo 93: Separación de los renos**

Se usará correspondientemente lo dicho en las provisiones incluidas en el parágrafo 68 sobre separación de los renos.

**Parágrafo 94: Expulsión y abatimiento de los renos que pastan sin derecho**

Las provisiones incluidas en el parágrafo 78 primer, segundo y cuarto párrafos, y en los párrafos 81 y 82, tendrán un uso correspondiente fuera del área en la que se puede permanecer legalmente, aunque en este caso el monto neto derivado de la venta de renos abatidos irá a la Tesorería del estado.

**Parágrafo 95: Prohibición de cazar renos salvajes**

La administración de las tierras comunales puede prohibir la caza de renos salvajes en las tierras comunes, o en partes de ellas fuera del distrito de pastos, donde los renos domesticados se encuentran de forma planificada (parágrafo 86)

en periodos durante los cuales la caza del reno salvaje está, por otra parte, permitida.

### **Parágrafo 96: Provisiones sancionadoras**

Siempre que el ordenamiento jurídico no conlleve sanciones más elevadas, se sancionará por medio de multas,

- a. Cuando los renos permanezcan en un área donde no les esta permitido permanecer,
- b. Cuando se infrinja lo establecido en el parágrafo 88 o las obligaciones dadas en dicho parágrafo, o cuando esas obligaciones se cumplan de forma insuficiente,
- c. Cuando se incumpla cualquier aspecto de conformidad con la obligación establecida en el parágrafo 89 sobre la cuenta de renos, o cuando el resultado del recuento sea falso,
- d. Cuando no se haya registrado marca del reno o marca adicional correspondientemente con las obligaciones establecidas en el parágrafo 90, o cuando con la propia marca se marquen los renos de otro, se encuentren o no en la propiedad, o cuando se infrinja cualquier aspecto establecido por la Corona o aquél en quien delegue de conformidad con las provisiones dadas en el parágrafo 90.
- e. Cuando se infrinja alguna de las obligaciones mencionadas en el parágrafo 93, cf. parágrafo 68, sobre la separación de los renos.
- f. Cuando se infrinja la prohibición en relación con lo establecido en el parágrafo 95 contra la caza del reno salvaje.

### **Parágrafo 97: Encausamiento**

Las infracciones mencionadas en el parágrafo 96 serán encausadas por la autoridad pública tras demanda del presidente de la región o de quien decida la autoridad gubernamental correspondiente. De las infracciones mencionadas en las letras *a* y *e* también puede elevarse demanda por parte de los ofendidos. En relación con la infracción mencionada en la letra *a*, se entenderá como ofendido

cualquier propietario o cualquiera que, en la zona, sea tenedor de derechos de uso.

### **Parágrafo 98: Denegación de acceso a la actividad del reno**

Cuando la Corona encuentre que el titular autorizado para la actividad del reno que ha sido condenado o se le ha impuesto multa por alguna de las infracciones contenidas en el parágrafo 96, desarrolla la actividad de manera tal que causa daños o perjuicios importantes a otros, se le puede denegar el acceso a continuar con la actividad del reno durante un tiempo corto o prolongado, y obligar al cese de la actividad durante el plazo fijado. Superado este plazo, los renos pueden tomarse como ingreso para la Tesorería del estado.

### **Parágrafo 99: Permiso especial para el desarrollo de la actividad del reno en propiedad ajena**

Tras escuchar a la Junta Municipal, el presidente de la región puede permitir que un Lapón no incluido en el parágrafo 1, que es ciudadano noruego y que durante un período corto o prolongado ha tomado residencia en el distrito de pastos, desarrolle la actividad del reno en dicho distrito, y también, si es necesario, en otro u otros distritos, del mismo modo y con los derechos y obligaciones que han quedado establecidos para los Lapones trashumantes en la Primera Parte.

Ese permiso sólo puede darse a persona determinada, en un determinado o en unos determinados distritos de pastos, o parte de ellos, y para una cantidad limitada de renos, para un período que no sobrepasará los cinco años en cada ocasión.

El permiso puede retirarse en cualquier momento, cuando no se observen las condiciones para mantenerlo o el consumo de pasto se produzca sin una vigilancia satisfactoria.

Además, el presidente de la región puede conceder a tal Lapón permiso para tomar bajo su cuidado renos hasta una cantidad total correspondiente a cincuenta personas determinadas con residencia fija [*fastboende*].

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
referencia  
literal de los  
*sytingsrein* en  
Los  
compromisos  
de la  
*verddevuhta...*  
830



A la viuda de un Lapón trashumante que es ciudadana Noruega, pero que no es de origen Lapón (parágrafo 1), el presidente de la región puede concederle permiso para continuar con la actividad del reno de su marido fallecido del mismo modo y con los mismos derechos y obligaciones establecidos para los Lapones trashumantes en la Primera Parte, independientemente de si ella es residente fija [*fastboende*], aunque solamente durante el tiempo en el que permanezca sin volverse a casar. Por tanto, el presidente de la región puede conceder a la viuda de un Lapón el permiso de que se ha tratado en el primer párrafo del presente parágrafo para desempeñar la actividad del reno, con arreglo a estas provisiones, aunque la viuda no sea de origen Lapón, sólo durante el periodo en el que permanezca no casada, y siempre que sea ciudadana Noruega.

#### **Parágrafo 100: Prohibición de desarrollar la actividad del reno**

Durante períodos cortos o más prolongados, la Corona puede prohibir la actividad del reno en un municipio o una parte de él fuera del distrito de pastos, cuando se considere que la actividad del reno producirá daños o perjuicios importantes para la agricultura, la ganadería estanca, el bosque, los pastos de montaña, la siega, y la explotación del liquen.

Antes de que tal prohibición se haga efectiva, se dará ocasión para expresarse a la Junta municipal y a los oportunos propietarios de renos.

La Corona puede revocar la prohibición cuando, tras haber tomado la declaración de la Junta municipal, lo considere apropiado.

#### **Parágrafo 101: Arrendamiento obligado de las tierras de pastos para el reno**

A quien desarrolle la actividad del reno o considere desarrollarla, la Corona puede concederle permiso para que, durante un período de tiempo de hasta 10 años, solicite alquiler de tierras de pastos para el reno, para una parte del año o para todo el año, fuera del distrito de pastos (parágrafo 2) en las tierras comunes del estado y del municipio, y en propiedad privada. Tal alquiler puede, empero, solicitarse solamente en la medida en que las tierras hayan estado en los

los últimos dos años, y continúan estando, totalmente o en lo fundamental no aprovechadas como pasto, y que se considere que su uso para el pasto del reno no producirá daños o perjuicios importantes para los propietarios o para los tenedores de derechos de uso.

En ausencia de acuerdo amistoso, la decisión se tomará por peritaje administrado por el jefe de policía, en el que se establezca si se satisfacen las condiciones susodichas para el alquiler obligatorio, así como la cuantía del alquiler y, en su caso, la indemnización fijada por los perjuicios, y en relación con qué daños posibles causados por los renos ha de pagarse indemnización.

La Corona puede revocar en cualquier momento el permiso, cuando lo considere apropiado. En este caso, se debe dar al arrendatario un plazo de al menos un año para retirar sus renos de las tierras en alquiler.

#### **Parágrafo 102: Perros**

La ley nr. 4 de 9 julio 1926 sobre responsabilidad por daños causados por el ganado con perros, etcétera, tendrá aplicación correspondiente, cuando los renos, como se trata en el parágrafo 88, letra *b*, sean dañados o perseguidos por perros en su lugar de permanencia legal.

### **Tercera parte. Entrada en vigor de la Ley**

#### **Parágrafo 103: Revocación de leyes anteriores. Disposiciones transitorias**

a. La presente Ley entrará en vigor el 1 de enero de 1935.

b. Al mismo tiempo, se revocarán las disposiciones de la ley de 7 septiembre de 1854 relativas al uso de determinadas zonas de pastos en Finnmark y a la guarda de las manadas, etcétera; los párrafos 1, 2, 3 y 7 de la mencionada ley; las modificaciones y adiciones a la mencionada ley realizadas con fecha de 9 septiembre de 1857; la ley de 23 junio de 1888 sobre diversas condiciones relativas a los *Finner* de la tundra (*fjellfinner*) en el condado de Finnmark; el anexo correspondiente a la ley de 11 junio 1898; las disposiciones adicionales a la ley de 25 julio de 1897, relativas a los Lapones y a la actividad del reno en las zonas meridionales del condado de Finnmark con sus modificaciones posteriores; la

ley número 2 de 12 marzo de 1920 sobre la modificación de la ley susodicha; la ley nr. 2 de 29 junio 1922 sobre la prolongación de la validez de la ley de los Lapones (*lappeloven*) de 1883; y la ley de 11 julio 1924 sobre veda del bosque de tundra para el pasto de los renos, etcétera.

c. Quien o quienes, en relación con cualquiera de las leyes susodichas bajo la letra *b* o con las disposiciones, reglas, prohibiciones, regulaciones, etcétera, establecidas en la ley relativa a los Lapones en Noruega y Suecia, de 2 junio de 1883, hayan sido investidos de autoridad por la Corona, o aquel o aquellos a quienes la Corona haya atribuido cualquier competencia, permanecerán con validez en sus atribuciones, en la medida en que sea necesario, hasta que otra cosa deba determinarse en relación con la presente Ley con arreglo a derecho.

d. Hasta que las provisiones mencionadas en los párrafos 2, 3 y 8 puedan ser dadas, los Lapones trashumantes tendrán derecho a realizar su actividad como hasta ahora. No obstante, el presidente de la región podrá dar determinaciones provisionales en la medida en que sea necesario.

e. En la región de Finnmark, el presidente de la región fijará provisionalmente la división de las parroquias del reno, los distritos de pastos y los tiempos de pasto, hasta que pueda ser establecida la determinación de la Corona según el párrafo 2, segundo párrafo, y el párrafo 3.

**Lo que Nos hemos recibido y ratificado, así como Nos lo recibimos y ratificamos como ley, bajo nuestra mano y el sello de la nación**

**Dado en el palacio de Oslo a 12 de mayo de 1933**

**HAAKON  
(Junta Nacional)**

-----  
**Joh. Ludw. Mowinckel**

-----  
**B. Rolsted**

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)  
Punto de retorno al [Índice General](#)

Punto de  
retorno a Una  
cronología...  
701



## La Ley sobre la Actividad del Reno de 1978-2003

Ofrezco a continuación, a doble columna, dos versiones de la Ley sobre la Actividad del Reno de 9 de junio de 1978, Nr. 48. Se trata del estado del texto en dos momentos en el tiempo. En la columna de la izquierda se encuentra una versión de la Ley que contiene modificaciones introducidas en 1979, 1981 y 1984. Esta versión de 1984 es, de entre las que he obtenido, la que más se aproxima al texto original, tal como fue enunciado en 1978. En la columna de la derecha, el texto incluye todas las modificaciones hasta el 1 de julio de 2003, cuando ya se estaban emprendiendo las tareas de confección de la nueva Ley sobre la Actividad del Reno de 15 de junio de 2007. El texto de la columna de la derecha es el resultado de la reforma legal de 1996, aunque incorpora también modificaciones ulteriores. Entre 2003 y 2007 aún hubo algunas modificaciones adicionales en una versión de 17 de julio de 2005.

Entre las dos versiones de 1984 y 2003, la Ley mantiene la misma denominación, y, puede decirse también, el mismo espíritu. La Ley de 2007, aunque con la misma denominación que las anteriores, recoge claramente una intencionalidad jurídica diferente, e importantes modificaciones de contenido.

Puesto que la Ley original de 1978 (columna de la izquierda, a continuación) fue modificada en sucesivas ocasiones durante veintiocho años, y publicada en cada ocasión con las modificaciones ya incluidas, tuve que emprender una búsqueda especial para dar con el texto original. Finalmente, no lo conseguí. En el repertorio legal del estado, muy bien organizado en la página [www.lovddata.no](http://www.lovddata.no), puede decirse que el texto original se ha perdido para el público en general<sup>277</sup>, pues a la institución y, cabe imaginar, a la mayor parte de sus usuarios, interesa fundamentalmente la Ley en su estado presente. Promulgada en una época previa a la existencia de internet, todas mis búsquedas del documento original fracasaron, dando siempre con versiones que recogían ya el texto original modificado. Paradojas de nuestra vida, ha sido más sencillo en es-

---

<sup>277</sup> Naturalmente, no se puede descartar que ese texto se encuentre conservado en algún hogar, o en los archivos en papel de algunas instituciones.

te caso dar con la versión original de un texto de 1751 (el Codicilo lapón), que con un texto de 1978. Parece que el interés histórico en los tiempos más remotos supera al interés de las actuales instituciones en conservar su memoria más inmediata.

Leer la Ley de 1978 en la versión más aproximada a su estado original (columna de la izquierda) ha de ser de la mayor importancia para quienes, como yo, estén interesados en imaginar lo que de hecho leyeron quienes, en aquel preciso momento, vivieron el proceso de transformación de la organización y gestión de la actividad del reno en las sociedades locales. Conseguí un ejemplar fotocopiado del texto, en su versión de 1984, con los márgenes incompletos, publicado en una fuente que parece una catálogo jurídico del estado, pero que no puedo concretar. Me lo envió Solveig Joks desde [Guovdageaidnu], por correo electrónico. Tras una paciente búsqueda por su parte, parece que alguien lo conservaba en algún cajón. Doy aquí la traducción de ese texto, cuyos márgenes he podido reconstruir fácilmente (comparándolo con la versión de 2003). Sin embargo, tras tanta búsqueda, aún me faltan unas líneas en el último párrafo. No he visto la necesidad de volver a molestar a mi amiga Solveig por tan poco; ya tengo bastante con lo que consiguió, por lo que le estoy muy agradecido.

En la presentación que sigue, los textos en color ■■■■ en la columna de la izquierda han sido suprimidos en la columna de la derecha. Los textos en color ■■■■ en la columna de la izquierda han cambiado de lugar en el texto final (columna de la derecha). Los textos en color ■■■■ en la columna de la derecha han sido añadidos.

\* \* \* \* \*

### **Versión de 1984**

## **Ley sobre la Actividad del Reno<sup>i 278</sup> de 9 de Junio de 1978, Nr. 49.**

<sup>i</sup> Cf. Leyes de 29 mayo de 1953 nr. 6, 9 junio 1972, nr. 31<sup>279</sup> — Cf. Ley anterior de 12 mayo de 1933 y Ley adicional de 31 mayo de 1935.

### **Versión de 2003**

## **Ley sobre la Actividad del Reno**

[Catalogada en [www.lovdata.no](http://www.lovdata.no) como LOV-1978-06-09-49, Landsbruksdepartementet [Ministerio de Agricultura], ISBN 82-504-1286-9, Última modificación de 20 de junio de 2003: LOV-2003-06-20-45, en vigor desde el 1 de julio de 2003]

**Cf. Codicilo Lapón de 2 de octubre de 1751, Leyes de 31 de mayo de 1935, nr. 5., 9 de junio de 1972, nr. 31, 11 de marzo de 1983, nr. 8 y 9, Ley de 21 de diciembre de 1984, nr. 101. Cf. Ley anterior de 12 de mayo de 1933, nr. 3, con la Ley adicional de 31 de mayo de 1935, nr. 4, y Ley de 29 de mayo de 1953, nr. 6.**

## **Capítulo I. Objeto y supuestos básicos para la actividad del reno**

### **1.<sup>i</sup> Objeto**

El objeto de esta ley es establecer las condiciones de derecho para la explotación socialmente beneficiosa de los recursos de pastos para el reno, de manera que se dé seguridad a las circunstancias económicas y sociales, que se aseguren los derechos para aquellos que tienen la actividad del reno como profesión, y que se preserve la actividad del reno como un **factor** importante en la cultura Sami [*samisk kultur*<sup>280</sup>], al:

## **Capítulo I. Objeto y supuestos básicos para la actividad del reno**

### **§ 1.<sup>i</sup> Objeto y área de actuación**

El objeto de esta ley es establecer las condiciones de derecho para **el aprovechamiento ecológico sostenible** de los recursos de pastos para el reno, **para beneficio de la población que se dedica a la actividad del reno [*reindrifsbefolkningen*]** y para el resto de la sociedad. **El desarrollo y la práctica de la actividad debe dar una base para** asegurar las circunstancias económicas y sociales de aquellos que tienen la actividad del reno como pro-

<sup>278</sup> Estas notas marcadas como i, ii, iii... son del texto original.

<sup>279</sup> Todas estas leyes son modificaciones de la de 12 mayo de 1933, mostrada en las páginas anteriores.

<sup>280</sup> En contraste con el ordenamiento de 1933, que se refiere recurrentemente al sujeto de derecho con el **etnónimo** de raíz latina *Lapp* [Lapón], considerado por aquellos que se identifican como "*sámit*" como una atribución externa, este documento de estado usa ya aquí la deno-

Puntos de retorno a:  
 La mención de la comparación del  
 Parágrafo 1 en estas dos versiones  
 de la Ley  
 761  
 La mención de los aspectos de  
 derecho en Una cronología...  
 785

1. Establecer un marco para los derechos y las obligaciones asociadas a la industria del reno,
2. Regular la relación con otras industrias y áreas de interés,
3. Regular las relaciones mutuas entre los practicantes de la actividad del reno [*yrkesutøverne i rendriften*],
4. Formar una base para una organización y administración apropiadas.

La Ley vale en el marco de limitaciones que se siguen de la Ley de 9 junio 1972, nr. 31, sobre el pastoreo del reno, en consonancia con la Convención de 9 febrero 1972 entre Noruega y Suecia sobre el pastoreo del reno.

Para la actividad del reno en los municipios de Meldal, Gauldal central, Oppdal, Rennebu, Rindal, Sunndal y Surnadal valen las reglas establecidas en la ley sobre la actividad del reno que se realiza en los municipios de Meldal, Gauldal central, Oppdal, Rennebu,

fesión, al tiempo que se aseguren sus derechos. La actividad del reno se preservará como una base importante de la cultura Sami [*samisk kultur*] en correspondencia con el § 110a de la Constitución y con las reglas del derecho internacional sobre pueblos indígenas [*urbefolkninger*] y minorías.

En el marco de este objeto, la ley se dicta para:

1. Establecer un marco para los derechos y las obligaciones de quienes se dedican a la actividad del reno,
2. Regular la relación con otras industrias e intereses de la sociedad,
3. En la medida en que sea necesario, regular las relaciones mutuas entre los practicantes de la actividad del reno [*reindriftsutøverne*],

Punto de retorno al inicio de Una cronología... 699

La Ley vale en el marco de limitaciones que se siguen de la Ley de 9 junio 1972, nr. 31, sobre el pastoreo del reno, en consonancia con la Convención de 9 febrero 1972 entre Noruega y Suecia sobre el pastoreo del reno.

Para la actividad del reno en los municipios de Meldal, Gauldal central, Oppdal, Rennebu, Rindal, Sunndal y Surnadal valen las reglas establecidas en la ley sobre la actividad del reno que se realiza en los municipios de Meldal, Gauldal central, Oppdal, Rennebu,

---

minación *Samisk*, que es la versión en Noruego del etnónimo en Lengua Sami (*Sámi*). No es, ni mucho menos, la primera vez que el estado utiliza esta denominación, pero sí es un elemento indicativo más de un cambio de relación en cuanto al reconocimiento estatal del idioma Sami, 133 que empezó a hacerse efectivo de forma progresiva a partir de la Segunda Guerra Mundial.



Rindal, Sunndal y Surnadal.

<sup>i</sup>. *Modificado en la ley de 21 diciembre de 1984, nr. 101.*

**§ 2. Zonas de pastoreo del reno. Distritos de pastoreo**

La Corona<sup>i</sup> hará la división en las zonas de pastoreo del reno de las partes de las regiones de Finnmark, Troms, Nordland, Trøndelag septentrional, Trøndelag meridional y Hedmark que estarán abiertas para la actividad del reno con los derechos y las obligaciones especiales establecidas en esta Ley, §§ 3 y 4, y el Capítulo III. Con el establecimiento de las zonas de pastoreo del reno se subraya que los samis trashumantes [*Flyttsamene*] han venido practicando en ellas la actividad del reno desde la antigüedad.

La Corona dividirá las zonas de pastoreo del reno en distritos de pastoreo, y establecerá los períodos para pastar y la cantidad máxima de renos que en cada período pastará en cada distrito. Se facilitará que en las zonas de pastoreo del reno y en los distritos de pastoreo se establezcan lindes que, de forma operativa, resulten naturales y apropiados.

Rindal, Sunndal y Surnadal.

*Modificado en las leyes de 21 diciembre de 1984, nr. 101., y 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996)*

Punto de retorno al cotejo con el § 1 de la Ley de 2007

**§ 2. Zonas de pastoreo del reno, Distritos de pastoreo, áreas de pasto [*beitesoner*]**

La Corona hará la división en las zonas de pastoreo del reno de las partes de las regiones de Finnmark, Troms, Nordland, Trøndelag septentrional, Trøndelag meridional y Hedmark que estarán abiertas para la actividad del reno con los derechos y las obligaciones especiales establecidas en esta Ley, §§ 3 y 4, y el Capítulo III. Con el establecimiento de las zonas de pastoreo del reno se subraya que los samis trashumantes [*Flyttsamene*] han venido practicando en ellas la actividad del reno desde la antigüedad. Las zonas de campo despoblado (Cf. § 11) que caen en las zonas de pastoreo del reno se considerarán como zonas legales para la actividad del reno con los derechos y obligaciones especiales mencionados en el primer punto, a menos que se siga otra cosa de algún ordenamiento legal especial.

La junta directiva de la actividad del reno [*Reindrifststyret*] dividirá las zonas de pastoreo del reno en distritos de pastoreo, y establecerá límites de peso de los renos según criterios de edad y sexo, y/o los períodos para pastar y la cantidad máxima de renos que en cada período pastará en cada distrito. La junta

directiva de la actividad del reno, además, se hará cargo de la división de los distritos de pastoreo en áreas de pasto [*beitesoner*] para determinadas *siidaer* o unidades de explotación [*driftsenheter*], u ordenará a la Junta de Zona que lo haga. Se facilitará que en las zonas de pastoreo del reno, en los distritos de pastoreo y en las áreas de pasto se establezcan lindes que, de forma operativa, resulten naturales y apropiados. Se tomará también en consideración el uso de pastos con arreglo a la costumbre, en la medida en que sea compatible con una correcta y adecuada solución conjunta.

La junta directiva de la actividad del reno dividirá además en distritos los espacios de **pastos comunes** tradicionales de Finnmark <sup>772</sup> destinados al pasto durante la primavera, el otoño y el invierno, donde el uso ha venido ocurriendo con arreglo a pautas basadas en la costumbre. También podrá establecer los tiempos de pastoreo, los límites de peso de los renos y /o la cantidad máxima de renos para los nuevos distritos.

Con el previo reconocimiento de la Corona<sup>i</sup>, la Junta de Zona [*områdestyre*] podrá regular el número de unidades de explotación [*driftsenheter*]<sup>ii</sup> en cada distrito de pastos, y también establecer la cantidad máxima de renos por unidad de explotación en relación con el número de animales del distrito y el período de pastos que hayan sido establecidos para tal distrito con arreglo al párrafo anterior.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979. <sup>ii</sup>. Véase § 4.

Con el previo reconocimiento de la junta directiva de la actividad del reno, la Junta de Zona [*områdestyre*] podrá regular el número de unidades de explotación [*driftsenheter*] en cada distrito de pastos, y también establecer la cantidad máxima de renos por unidad de explotación en relación con **los límites de peso, y/o** el número de animales del distrito y el período de pastos que hayan sido establecidos para tal distrito con arreglo a **los párrafos segundo y tercero. Los**

Puntos de retorno a:  
 Las aspiraciones de la Asociación de  
 Trashumantes de [Guovdageaidnu]  
 La satisfacción de la *NBR*  
 Mención de la pretensión de eliminar las Juntas  
 de Zona

**§ 3. Condiciones para practicar la actividad del reno en una zona de pastoreo**

Sólo los ciudadanos noruegos que son de origen Sami [*samisk ætt*<sup>281</sup>] tienen derecho a practicar la actividad del reno en un zona de pastoreo. Quienes, a la entrada en vigor de esta Ley, no tienen la actividad del reno como profesión fundamental en un distrito de pastos, en correspondencia con la ley de 12 mayo de 1933 sobre la actividad del reno § 1, cf. § 11, no tendrán derecho a iniciar la actividad del reno por su propia cuenta, a menos que alguno de sus padres o abuelos haya tenido la actividad del reno como profesión fundamental.

Punto de retorno a la mención de la corrección del primer párrafo del § 3

842

Los párrafos tercero y cuarto del § 8b son correspondientemente válidos.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 3. Condiciones para practicar la actividad del reno en una zona de pastoreo**

Sólo las personas de origen Sami que residen en Noruega tienen derecho a ser titulares de una marca de reno o de una unidad de explotación en una zona de pastoreo del tipo establecido en el § 2. Quienes, a la entrada en vigor de la Ley de 1 de julio de 1979 no tenían la actividad del reno como profesión fundamental en un distrito de pastos, en correspondencia con la ley de 12 mayo de 1933<sup>i</sup> sobre la actividad del reno § 1, cf. § 11, no tendrán derecho a ser titulares de una marca de reno o de una unidad de explotación, cf. §§ 4 y 17, a menos que alguno de sus padres o abuelos haya tenido la actividad del reno como profesión fundamental.

Quien sea adoptado por alguien con derecho a la actividad del reno en una zona de pastos sami, en correspondencia con el primer párrafo, obtendrá los mismos derechos que el hijo biológico, aunque el adoptado no sea de origen sami.

<sup>281</sup>El *Diccionario Azul* de la Editorial Kunnskapsforlaget ofrece las siguientes acepciones para la palabra *ætt*: familia, linaje, estirpe, origen, abolengo, nacimiento (Blom-Dahl 1994:366).

Quien está casado con alguien que practica la actividad del reno en correspondencia con el párrafo anterior, tendrá acceso a practicar la actividad conjuntamente con el cónyuge, mientras el matrimonio continúe.

Quien está casado con alguien que practica la actividad del reno en correspondencia con el primer párrafo, pero él mismo no cumple con las condiciones ahí establecidas, tendrá derecho a practicar la actividad conjuntamente con el cónyuge. En caso de fallecimiento del cónyuge derechohabiente, el cónyuge que le sobrevive tiene acceso a continuar practicando la actividad del reno. En caso de que el matrimonio se disuelva por otro motivo, cesa en el interesado el derecho a practicar la actividad. No obstante, la Junta de Zona podrá, tras solicitud, conceder permiso a los interesados para continuar con su actividad en el reno, cuando haya fundamentos especiales que lo aconsejen. En este caso, se concederá un peso adicional a la duración del matrimonio en cuestión, y al hecho de si la pareja tiene hijos con el interesado sobre los que éste tiene responsabilidad parental.

En caso de duda, la Corona<sup>1</sup> decidirá sobre si se cumplen las circunstancias para practicar la actividad del reno con arreglo al primer párrafo. En circunstancias especiales, la Corona puede consentir que un ciudadano noruego que no cumple las condiciones establecidas en el primer párrafo tenga acceso a la práctica de la actividad del reno en una zona de pastoreo. Además, la Corona puede conceder permiso para la práctica de la

En caso de duda, la Corona decidirá sobre si se cumplen las circunstancias para practicar la actividad del reno con arreglo al primer párrafo. En circunstancias especiales, la Corona puede consentir que una persona residente en Noruega que no cumple las condiciones establecidas en el primer párrafo tenga acceso a la práctica de la actividad del reno en una zona de pastoreo. Además, la Corona puede conceder permiso para la práctica de la ac-

actividad con objetivos científicos y con fines de investigación, bajo administración o supervisión pública. Tales permisos pueden concederse por un tiempo limitado y estar vinculados a circunstancias precisas.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

actividad con objetivos científicos y con fines de investigación, bajo administración o supervisión pública. Tales permisos pueden concederse por un tiempo limitado y estar vinculados a circunstancias precisas.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996). <sup>i</sup>. Nr. 3.*

Puntos de retorno a: [Inicio de Una cronología... 699](#) / [Mención de un nuevo dualismo en Los compromisos de la \*Verddevuohta\*... 836](#)

#### § 4.<sup>i</sup> *Establecimiento y práctica de la actividad del reno*

Para comenzar como autónomo en la industria del reno en una zona de pastoreo se exige la aceptación de la Junta de Zona<sup>ii</sup>. No obstante, esto no se aplicará cuando una unidad de explotación se transfiera indivisa al cónyuge, o a algún descendiente directo, o a alguno en la primera línea colateral incluidos los hijos e hijas de hermanos y hermanas que se encuentren en vinculación de parentesco con el propietario o con el cónyuge del propietario, suponiendo que el tomador cumple con las condiciones establecidas en el § 3.

Por unidad de explotación [*driftsenhet*] se entiende una manada de renos que se encuentra en propiedad y es explotada por un líder responsable. Una unidad de explotación puede incluir también renos que pertenecen al

#### § 4. *Establecimiento de la actividad del reno. Unidad de explotación [*driftsenhet*]*

Para comenzar como autónomo en la industria del reno en una zona de pastoreo se exige la aceptación de la Junta de Zona. No obstante, esto no se aplicará cuando una unidad de explotación se transfiera indivisa al cónyuge, o a algún **ascendiente o** descendiente directo, o a alguno en la primera línea colateral incluidos los hijos e hijas de hermanos y hermanas que se encuentren en vinculación de parentesco con el propietario o con el cónyuge del propietario, suponiendo que el tomador cumple con las condiciones establecidas en el § 3. **El propietario ha de ser mayor de edad. En casos, especiales, la Junta de Zona puede dar aceptación a solicitantes menores de edad.**

Por unidad de explotación [*driftsenhet*] se entiende una manada de renos que se encuentra en propiedad y es explotada por un líder responsable, **o por el cónyuge en el matrimonio, cuando ambos sean propietarios de los re-**

cónyuge del propietario, sus descendientes directos, y aquellos en la primera línea colateral incluidos los hijos e hijas de los hermanos y hermanas, suponiendo que los interesados cumplen con las condiciones establecidas en el § 3, y que ellos mismos no practican la actividad del reno como empresarios autónomos. Los renos que pertenecen a varias personas o a varias familias que practican la actividad del reno en régimen común, pueden considerarse una unidad de explotación, siempre que la Junta de Zona lo reconozca.

nos de la manada que llevan su propia marca. De tal unidad de explotación común debe darse noticia, de conformidad con el § 19 de esta ley, y ello implica que los cónyuges son responsables solidarios de la actividad en relación con toda manada que pertenece a la unidad de explotación. En caso de que ambos cónyuges posean su propia unidad de explotación al contraer matrimonio, estas unidades pueden mantenerse. La responsabilidad es, en todo caso, solidaria como en el caso de la unidad de explotación en común. Las unidades de explotación continuarán existiendo cuando el matrimonio se disuelva. Una unidad de explotación puede incluir también renos que pertenecen a parientes del líder (cónyuge, en línea ascendiente o descendiente, y a los de la primera línea colateral incluidos los hijos e hijas de los hermanos y hermanas, suponiendo que los interesados cumplen con las condiciones establecidas en el § 3, y que ellos mismos no practican la actividad del reno como empresarios autónomos. Los renos que pertenecen a varias personas o a varias familias que practican la actividad del reno en régimen común, pueden considerarse una unidad de explotación, siempre que la Junta de Zona lo reconozca. Ningún individuo puede ser propietario de renos en más de una unidad de explotación.

En caso de que la Junta de Zona haga uso de su potestad de fijar un número máximo de cabezas por unidad de explotación, según lo

Puntos de retorno a:

La mención del § 4, segundo párrafo 762

La mención de *driftsenhet* en Una cronología... 770

School Bureaucracy... 1090

establecido en el § 2 cuarto párrafo, puede igualmente exigir que al menos el 51% de la manada pertenezca a los líderes responsables de la unidad, y el 75% cuando los cónyuges actúen en régimen conjunto, cf. el segundo párrafo susodicho. Tal decisión debe tener el reconocimiento de la Junta Directiva de la Actividad del Reno para tener efecto firme.

Un propietario de renos no puede mover su actividad a otro distrito de pastoreo sin el consentimiento de la Junta de Zona. Cuando se trate de un movimiento a un distrito de pastoreo situado en otra zona de pastos, la decisión corresponde a la Junta de esta zona.

Una condición para practicar la actividad del reno en una zona de pastoreo es que el propietario de los renos, como líder responsable, desempeñe la actividad de un modo correcto. Él<sup>282</sup> es responsable de que el reno sea marcado del modo prescrito, y correctamente domado y cuidado.

Un propietario de renos no puede mover su actividad a otro distrito de pastoreo sin el consentimiento de la Junta de Zona. Cuando se trate de un movimiento a un distrito de pastoreo situado en otra zona de pastos, la decisión corresponde a la Junta de esta zona.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996), 20 de junio de 2003, nr. 45 (en vigor desde el 1 de julio de 2003, según resolución de 20 de junio de 2003, nr. 712).*

Puntos de retorno a:

La mención de *driftsenhet* en Una cronología...705

La mención de los §§ 3 y 4 en Los compromisos de la *Verddevuhta*...833

La nota sobre *Siidaandel* y *Siida* en la Ley del Reno de 2007 1001

La mención de *driftsenhet* en El alegato... 1054

<sup>282</sup> La introducción de las figuras de la unidad de explotación (*driftsenhet*) y de su líder responsable (*ansvarlig leder*) ha sido ampliamente contestada durante las últimas décadas desde una perspectiva de igualdad de género, particularmente en el ámbito de los derechos laborales. Esas figuras jurídicas son, en la Ley de 1978, una formalización de algo que ya venía sucediendo desde siempre: la cuidadosa evitación, cuando no la intencionada eliminación en el léxico jurídico, de cualquier reconocimiento de las formas institucionales consuetudinarias en la práctica de la actividad del reno, muy particularmente la *siida*. Aunque la noción *siida* se utiliza, por primera vez, en algunos pasajes de la versión de 2006 de la Ley (columna de la derecha, por ejemplo, en el § 2), como consecuencia de la reforma de 1996 (*R-VF* 2002:27), el uso de este concepto no se introducirá de forma sustancial hasta 2007 (véase *infra*, Ley de 2007, §§ 10 ss., y especialmente 1026 La Sección II del Capítulo 6). Desde luego, la condición igualitaria de hombres y mujeres en el plano laboral de la actividad siempre ha sido dudosa. Pero la Ley de 1978, al establecer por primera vez un detentador individual de la titularidad de la condición de "empresario autónomo" —un "líder responsable"—, tuvo importantes consecuencias en el reconocimiento efectivo de algunos derechos derivados del trabajo, como el derecho de cotización a la Seguridad Social (Joks 2006). En un texto legal en el que "cónyuge" [*ektefelle*], "hijos e hijas" [*barn*] y "hermanos y hermanas" [*søsken*] operan como sujetos en ambos géneros gramaticales, da que pensar el desliz de la expresión que motiva esta nota. Refiriéndose al "líder responsable" [*ansvarlig leder*, en Noruego válido para los dos géneros], se lee: "*Han er således ansvarlig...*", es decir, "Él [pero no "Ella", que en Noruego es *Hun*] es responsable..."

El propietario de renos que abandone la actividad del reno para emprender otra profesión, o que abandone el país, o que por su cuenta desatienda su obligación de llevar a cabo la actividad de un modo responsable (obligación de dirigir la actividad), estará obligado a transferir, en el plazo de 2 años, su unidad de explotación y su actividad en ella a alguien que cumpla las condiciones para desempeñar la actividad del reno en consonancia con el § 3, cf. el primer párrafo de este párrafo, o bien estará obligado a abandonar la actividad del reno. La Junta de Zona, en casos especiales, podrá prolongar este plazo hasta 2 años más. Superado el plazo, La Junta de Zona velará por que se lleve a cabo el cese de la actividad, de cuyos costes se hará cargo el propietario de los renos.

<sup>i.</sup> Cf. §§ 17, 18. <sup>ii.</sup> Cf. § 7.

**§ 5.** *Condiciones para desempeñar la actividad del reno fuera de una zona de pastoreo.*

Fuera de las zonas de pastoreo creadas en correspondencia con el § 2, no debe desempeñarse actividad del reno<sup>i</sup> sin un permiso especial de la Corona. Tal permiso sólo puede concederse a quien pueda presentar por escrito la aceptación del correspondiente propietario de la tierra, o de sus correspondientes derechohabientes, en el que se muestre que dispone de área de pastos delimitadas y suficientemente grandes para tal actividad. El permiso no debe

**§ 5.** *Condiciones para desempeñar la actividad del reno fuera de una zona de pastoreo.*

Fuera de las zonas de pastoreo creadas en correspondencia con el § 2, no debe desempeñarse actividad del reno sin un permiso especial de la Corona. Tal permiso sólo puede concederse a quien pueda presentar por escrito la aceptación del correspondiente propietario de la tierra, o de sus correspondientes derechohabientes, en el que se muestre que dispone de área de pastos delimitadas y suficientemente grandes para tal actividad. El permiso no debe



concederse en condición de zona de pastos para renos salvajes.

Se debe igualmente guardar cautela al conceder permiso para áreas que se encuentran situadas de tal modo en la proximidad de zonas de pastoreo que puedan desencadenarse conflictos. El permiso puede concederse por un tiempo limitado, y no será válido bajo cualquier circunstancia que sea causa de anulación de los derechos de pastos. Pueden establecerse condiciones más concretas para la actividad.

Puede disponerse una zona de condominio fuera de una zona de pastoreo para desempeñar la actividad del reno con renos domesticados, al decidirse por mayoría en consonancia con la ley de 18 junio 1965, nr. 6, sobre propiedad en condominio.

Si los propietarios y usuarios que disponen de la mayor parte de un área de tundra adecuada para la actividad del reno desean que el área sea utilizada para tal actividad, pero se da la objeción por parte de algún propietario individual de la tierra que no desea participar, podrán aplicarse correspondientemente las provisiones sobre decisiones conjuntas establecidas en los §§ 39–43 de la ley de 18 marzo 1955, nr. 2, sobre modificación de los usos de la tierra (*ley de la tierra [jordlova]*).

Con el reconocimiento de la Corona<sup>ii</sup>, la junta de lo común puede conceder permiso para el desempeño de la actividad del reno en

concederse en condición de zona de pastos para renos salvajes.

Se debe igualmente guardar cautela al conceder permiso para áreas que se encuentran situadas de tal modo en la proximidad de zonas de pastoreo que puedan desencadenarse conflictos. El permiso puede concederse por un tiempo limitado, y no será válido bajo cualquier circunstancia que sea causa de anulación de los derechos de pastos. Pueden establecerse condiciones más concretas para la actividad.

Puede disponerse una zona de condominio fuera de una zona de pastoreo para desempeñar la actividad del reno con renos domesticados, al decidirse por mayoría en consonancia con la ley de 18 junio 1965, nr. 6, sobre propiedad en condominio.

Si los propietarios y usuarios que disponen de la mayor parte de un área de tundra adecuada para la actividad del reno desean que el área sea utilizada para tal actividad, pero se da la objeción por parte de algún propietario individual de la tierra que no desea participar, podrán aplicarse correspondientemente las provisiones sobre decisiones conjuntas establecidas en la ley de 21 de diciembre de 1979, nr. 77, sobre modificación de los usos la tierra § 34a.

Con el reconocimiento de la Corona, la junta de lo común puede conceder permiso para el desempeño de la actividad del reno en las

las tierras comunes del municipio que se sitúan fuera de una zona de pastoreo, por un periodo de hasta 10 años en cada ocasión, si la actividad puede llevarse a cabo sin causar daños o perjuicios importantes a los derechohabientes. La decisión sobre tal permiso debe quedar expuesta a inspección pública durante 3 meses con posterioridad a su anuncio por el procedimiento habitual, que consistirá en un inserto en al menos un periódico de difusión pública en el distrito. Si en el transcurso de ese plazo se manifiesta la oposición a la junta de lo común por parte de alguien que sostiene que la actividad del reno será causa de perjuicios o daños importantes para su propiedad o uso, la junta de lo común dictaminará si mantiene su decisión.

Para la actividad con renos domesticados en los terrenos comunes del estado fuera de un área de pastoreo, valen las provisiones establecidas en el § 17 de la ley del 6 junio de 1975, nr. 31, sobre disfrute de derechos y regalo, etcétera, en las tierras comunes del estado (ley de la tundra [*fjellova*]).

i. Cf. §§ 25, 34.

ii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

tierras comunes del municipio que se sitúan fuera de una zona de pastoreo, por un periodo de hasta 10 años en cada ocasión, si la actividad puede llevarse a cabo sin causar daños o perjuicios importantes a los derechohabientes. La decisión sobre tal permiso debe quedar expuesta a inspección pública durante 3 meses con posterioridad a su anuncio por el procedimiento habitual, que consistirá en un inserto en al menos un periódico de difusión pública en el distrito. Si en el transcurso de ese plazo se manifiesta la oposición a la junta de lo común por parte de alguien que sostiene que la actividad del reno será causa de perjuicios o daños importantes para **la** propiedad o uso **del interesado**, la junta de lo común dictaminará si mantiene su decisión, **con conocimiento del derecho sobre modificación de los usos de la tierra**.

Para la actividad con renos domesticados en los terrenos comunes del estado fuera de un área de pastoreo, valen las provisiones establecidas en el § 17 de la ley del 6 junio de 1975, nr. 31, sobre disfrute de derechos y regalo, etcétera, en las tierras comunes del estado (ley de la tundra [*fjellova*]).

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996), 20 de junio de 2003, nr. 45 (en vigor desde el 1 de julio de 2003, según resolución de 20 de junio de 2003, nr. 712).*

## Capítulo II. Órganos de gobierno y administración

### § 6. Junta directiva de la actividad del reno [Reindrifststyre]

La Coronai podrá nombrar una Junta directiva para la actividad del reno, compuesta de hasta 7 personas con sus vicerrepresentantes personales, que ejercerán como consejeros profesionales ante la administración central de la actividad del reno, la investigación sobre el reno, y el servicio de orientación. Por medio de disposiciones más concretas, la Corona podrá también adjudicar a la Junta directiva de la actividad del reno otras tareas administrativas, así como la autoridad para decidir sobre determinados asuntos. El área de acción de la Junta directiva de la actividad del reno puede delimitarse a lo relativo a la actividad en las zonas de pastoreo establecidas en correspondencia con el § 2.

En el nombramiento de los miembros de la Junta directiva de la actividad del reno se hará hincapié en un reparto geográfico razonable, múltiples condiciones profesionales, visión y experiencia social de carácter general. Entre los miembros habrá personas en ejercicio activo de la actividad del reno en zonas de pastoreo, y las organizaciones de la actividad tendrán derecho de presentación de propuestas.

## Capítulo II. Órganos de gobierno y administración, y plan de distrito

*Epígrafe modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### § 6. Junta directiva de la actividad del reno [Reindrifststyre]

Se establecerá una Junta directiva para la actividad del reno de 7 miembros con sus vicerrepresentantes, de los cuales, 4 (con sus vicerrepresentantes) serán nombrados por la Corona y 3 (con sus vicerrepresentantes) serán nombrados por el Parlamento Sami. La junta directiva para la actividad del reno es el consejero profesional ante la administración central de la actividad del reno, la investigación sobre el reno, y el servicio de orientación. Por medio de disposiciones más concretas, la Corona podrá también adjudicar a la Junta directiva de la actividad del reno otras tareas administrativas, así como la autoridad para decidir sobre determinados asuntos. El área de acción de la Junta directiva de la actividad del reno puede delimitarse a lo relativo a la actividad en las zonas de pastoreo establecidas en correspondencia con el § 2.

En el nombramiento de los miembros de la Junta directiva de la actividad del reno se hará hincapié en un reparto geográfico razonable, múltiples condiciones profesionales, y experiencia social; y, tanto como sea posible, representación igualitaria de ambos sexos. Entre los miembros habrá personas en ejercicio activo de la actividad del reno en zonas de pastoreo, y las organizaciones de la actividad

La Corona establecerá disposiciones más concretas sobre las funciones, autoridad y organización del trabajo de la Junta directiva de la actividad del reno.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

Punto de retorno a la mención de la continuidad del órgano de la Junta Directiva en Una cronología...754

### § 7. Junta de Zona [Områdestyre].

En cada distrito de pastoreo establecido en consonancia con el § 2, habrá una Junta de Zona. A menos que la Corona establezca un número menor para un área de pastoreo concreta, la Junta de Zona estará compuesta por 5 miembros con sus vicerrepresentantes personales. La Junta de Zona será nombrada por el Parlamento Regional, por un mandato de 4 años en cada ocasión, con la observancia de la misma consideración susodicha en el § 6, segundo párrafo.

La Corona<sup>i</sup> establecerá disposiciones más concretas sobre el cometido y autoridad de la Junta de Zona, además de las que se siguen directamente de esta ley. La Corona podrá dar regulaciones sobre la organización del trabajo de la Junta de Zona.

La Corona puede dar reglas complementarias sobre la elección de la Junta de Zona; entre o-

tendrán derecho de presentación de propuestas.

La Corona establecerá disposiciones más concretas sobre las funciones, autoridad y organización del trabajo de la Junta directiva de la actividad del reno

Punto de retorno al cotejo con el § 71 de la Ley de 2007<sup>1037</sup>

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno a la mención del Parlamento Sami en Una cronología...<sup>787</sup>

### § 7. Junta de Zona [Områdestyre].

En cada distrito de pastoreo establecido en consonancia con el § 2, habrá una Junta de Zona de 5 ó 7 miembros, con sus vicerrepresentantes personales. El Parlamento Regional nombrará 3, y eventualmente 4 de los miembros (con sus vicerrepresentantes); y el Parlamento Sami nombrará 2, y eventualmente 3 de los miembros (con sus vicerrepresentantes). La Junta de Zona será nombrada por un mandato de 4 años en cada ocasión, con la observancia de la misma consideración susodicha en el § 6, segundo párrafo.

La Corona establecerá disposiciones más concretas sobre el cometido y autoridad de la Junta de Zona, además de las que se siguen directamente de esta ley. La Corona podrá dar regulaciones sobre la organización del trabajo de la Junta de Zona.

La Corona puede dar reglas complementarias sobre la elección de la Junta de Zona; entre o-

tras, para el caso de que el área de pastoreo no caiga en su totalidad dentro del territorio de una región, y sobre la duración del cargo para los miembros elegidos en la primera elección.

Si concurren motivos especiales para considerar que no hay necesidad de que exista una Junta de Zona en una zona de pastoreo, la Corona podrá exonerar del nombramiento de la Junta de Zona.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

### § 8. Selección de la Comisión Delegada y del Presidente del Distrito de pastos.

En cada distrito de pastoreo establecido con arreglo al § 2, habrá una Comisión Delegada [*tillitsmannsutvalg*] elegida de entre las personas en activo en la actividad del reno en el distrito, por un procedimiento que será concretado por la Corona<sup>i</sup>. Al mismo tiempo de la elección de los miembros de la Comisión Delegada, se decidirá quién será el Presidente (Presidente del Distrito [*distriktsformann*]) y el vicepresidente.

La Comisión Delegada junto con el Presidente representan los intereses del distrito de pastoreo, y pueden, entre otras cosas, establecer conciliación, levantar pleito y pleitear en nombre de los propietarios de renos del distrito en asuntos comunes.

La Comisión Delegada está obligada a llevar registro de los propietarios de renos del distrito

tras, para el caso de que el área de pastoreo no caiga en su totalidad dentro del territorio de una región, y sobre la duración del cargo para los miembros elegidos en la primera elección.

Si concurren motivos especiales para considerar que no hay necesidad de que exista una Junta de Zona en una zona de pastoreo, la Corona podrá exonerar del nombramiento de la Junta de Zona.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno al cotejo con el § 72 de la Ley de 2007  
1038

### § 8. Junta de distrito y líderes

En cada distrito de pastoreo establecido con arreglo al § 2, habrá una Junta de distrito [*distriktsstyre*] elegida de entre las personas en activo en la actividad del reno en el distrito, según reglamento establecido por la Corona. Al mismo tiempo de la elección de los miembros de la Junta de distrito, se decidirá quién será el líder [*leder*] y el segundo líder [*nestleder*].

La Junta de distrito junto con el líder representa los intereses del distrito de pastoreo, y pueden, entre otras cosas, establecer conciliación, levantar pleito y pleitear en nombre de los propietarios de renos del distrito en asuntos comunes.

La Junta de distrito está obligada a llevar registro de los propietarios de renos del distri-

y recuento de los renos<sup>ii</sup>. La **Comisión** se encargará de que la actividad del reno en el distrito se desempeñe en correspondencia con las leyes y reglas vigentes<sup>iii</sup>, y podrá ordenar y, eventualmente, ejecutar colección de renos, marcado, separación y recuento, en el caso de que los propietarios de renos no lleguen a acuerdo y ellos mismos no realicen tales tareas.

Todos los propietarios de renos en un distrito de pastoreo están obligados a pagar tasas a la caja del distrito. La cuantía de las tasas se establecerá por la **Corona** y se distribuirá entre los propietarios de renos de forma compensada por la **Comisión Delegada**. **Las tasas podrán ser ingresadas por embargo.** Los medios disponibles en la caja del distrito cubrirán los gastos administrativos corrientes de la **Comisión Delegada** y del **Presidente del Distrito**, viajes y conceptos similares, y podrán utilizarse también para otros gastos comunes del distrito.

Cuando concurren motivos especiales, la Corona podrá exonerar a un distrito de pastos de la obligación de establecer una **Comisión Delegada** y una caja del distrito, y podrá dar reglas más concretas sobre el cometido de la **Comisión Delegada** y sobre su forma de llevarlo a cabo.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979. <sup>ii</sup>. Cf. § 33. <sup>iii</sup>. Cf. § 34.

to y recuento de los renos. La **Junta** se encargará de que la actividad del reno en el distrito se desempeñe en correspondencia con las leyes y reglas vigentes, y podrá ordenar y ejecutar colección de renos, marcado, separación y recuento, en el caso de que los propietarios de renos no lleguen a acuerdo y ellos mismos no realicen tales tareas.

**En cada distrito de pastoreo se establecerá una caja del distrito.** Todos los propietarios de renos en un distrito de pastoreo están obligados a pagar tasas a la caja del distrito. La cuantía de las tasas se establecerá por la **Junta directiva de la actividad del reno** y se distribuirá entre los propietarios de renos de forma compensada por la **Junta de distrito**. **El desembolso de tasas es obligatorio.** Los medios disponibles en la caja del distrito cubrirán los gastos administrativos corrientes de la **Junta de distrito** y del **líder**, viajes y conceptos similares, y podrán utilizarse también para otros gastos comunes del distrito.

Cuando concurren motivos especiales, la Corona podrá exonerar a un distrito de pastos de la obligación de establecer una **Junta de distrito** y una caja del distrito. **La Corona** podrá dar reglas más concretas sobre el cometido de la **Junta de distrito** y sobre su forma de llevarlo a cabo.

*Modificado en las Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86, y de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### § 8a. Plan de distrito

Para articular el control del establecimiento [de la actividad], la actividad y el número de cabezas, la Junta de distrito elaborará un plan de distrito. El plan incluirá:

1. Información sobre la estructura de pesos de los grupos de edad y sexo de los renos, y/o distribución del número de cabezas conjunto del distrito entre las unidades de explotación reconocidas. En correspondencia con esto, el plan incluirá una estrategia conjunta para el aprovechamiento de los recursos de pasto disponibles en el distrito.

2. Declaración de las pautas de trashumancia en el distrito.

3. Visión general de los medios de locomoción y transporte necesarios, incluyendo el número de vehículos terrestres, junto con la eventual limitación temporal del uso de helicópteros y otros medios aéreos. Las rutas de paso de vehículos terrestres sobre campos en época sin nieve [*barmark*] también deben presentarse en el plan.

4. Visión general de todos los vallados e instalaciones de carácter permanente, y, en la medida de lo posible, también de los vallados e instalaciones de carácter temporal.

5. Eventual división de las zonas de pasto, cf. § 2, segundo párrafo.

El uso de las áreas debe ser representado sobre mapa.

El plan de distrito se presentará ante los ayuntamientos, los parlamentos regionales y los presidentes de las regiones afectadas, para su pronunciamiento antes de que la Junta exponga

Punto de retorno al criterio  
peso/cabezas en Una cronología...

785

el plan en la reunión anual del distrito para su trámite y decisión. Puede establecerse un plazo para dar pronunciamiento que no podrá ser inferior a 30 días. El plan de distrito así decidido debe ser confirmado por la Junta de zona para ser firme. En caso de que el distrito no elabore y decida un plan de distrito, la Junta de zona podrá, por decisión propia, elaborar y decidir un plan para los distritos correspondientes, tras haber escuchado a los ayuntamientos, parlamentos regionales y presidentes regionales afectados. Tal plan debe ser confirmado por la Junta directiva de la actividad del reno para ser firme.

El plan de distrito así confirmado se enviará como orientación a los ayuntamientos, parlamentos regionales y presidentes regionales afectados.

*Añadido en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno a la mención del Plan de Distrito en Una cronología...  
784

### **§ 8b.** *Efecto del plan de distrito y violación del plan*

Todas las unidades de explotación en un distrito de pastoreo están obligadas a cumplir el plan de distrito confirmado.

La violación significativa del plan de distrito puede conllevar el acatamiento de las acciones legales en correspondencia con el § 34, segundo párrafo.

Si la unidad [de explotación] ha llevado a pastar a renos cuyo peso se desvía de los límites de peso establecidos, y/o ha llevado a pastar a más renos que los concedidos a la unidad en el plan



de distrito establecido, cf. § 2, segundo y tercer párrafos, entonces la Junta de distrito podrá igualmente obligar a la unidad de explotación a abonar la correspondiente tasa por el uso de recursos. El importe de la tasa se establecerá reglamentariamente por la Junta directiva de la actividad del reno. La decisión sobre la obligación al pago de la tasa debe ser confirmada por la Junta de zona para tener efecto.

A petición de la Junta de distrito, la Junta de zona también puede, en primera instancia, tomar la decisión de obligar al pago de una tasa por el uso de recursos, si queda establecido que una unidad de explotación de otro distrito ha llevado a pastar renos con pesos que se desvían de los límites de peso fijado, y/o ha llevado a pastar a más renos que los permitidos, produciendo así perjuicio al distrito que presenta la petición; ello sin que la Junta del distrito al que pertenece la unidad haya emprendido acción alguna para corregir la situación.

El abono de la tasa fijada por el uso de recursos es obligatorio. El abono puede tomarse como contribución del organismo subvencionador público, independientemente de lo establecido en la Ley de Cobertura § 2-4.

La tasa por el uso de recursos será abonada por el fondo para la actividad del reno del distrito, con arreglo al § 32. Si no existe fondo para la actividad del reno en el distrito, será abo-

nada por el fondo de la zona. La junta de zona puede decidir que la tasa sea abonada por el fondo de zona o por el fondo de un distrito vecino cuando concurren motivos especiales.

*Añadido en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### **Capítulo III. Contenido del derecho a practicar la actividad del reno**

#### **§ 9. Aspectos generales sobre el derecho a practicar la actividad del reno**

El derecho a practicar la actividad del reno en una zona de pastoreo es un derecho de uso que, independientemente de quién sea propietario de la tierra y, en la medida en que no concurren condiciones de derecho especiales, incluye:

1. El derecho a estar con los renos y el derecho de paso, movimiento y conducción,
2. El derecho a que los renos pasten,
3. El derecho a la colocación de instalaciones necesarias para la actividad del reno,
4. El derecho a la obtención de combustible y madera,
5. El derecho a la caza, la captura y la pesca.

Junto con el contenido más concreto que se establece en los siguientes párrafos de este capítulo.

El derecho a la actividad del reno en propiedad ajena fuera de las zonas de pastoreo que han sido establecidas en relación con el § 2 incluye los derechos mencionados bajo los números 1—3, cf.

### **Capítulo III. Contenido del derecho a practicar la actividad del reno**

#### **§ 9. Aspectos generales sobre el derecho a practicar la actividad del reno**

El derecho a practicar la actividad del reno en una zona de pastoreo es un derecho de uso que, independientemente de quién sea propietario de la tierra y, en la medida en que no concurren condiciones de derecho especiales, incluye:

1. El derecho a estar con los renos y el derecho de paso, movimiento y conducción,
2. El derecho a que los renos pasten,
3. El derecho a la colocación de instalaciones necesarias para la actividad del reno,
4. El derecho a la obtención de combustible y madera,
5. El derecho a la caza, la captura y la pesca.

Junto con el contenido más concreto que se establece en los siguientes párrafos de este capítulo.

El derecho a la actividad del reno en propiedad ajena fuera de las zonas de pastoreo que han sido establecidas en relación con el § 2 incluye los derechos mencionados bajo los nú-

§§ 10–12, en caso de que otros no se sigan del contrato sobre el que se establece el derecho a la práctica de la actividad del reno.

**§ 10. Estancia, paso y conducción**

El derecho a estar con los renos, y los derechos de paso, movimiento y conducción, tienen el siguiente contenido:

1. El acceso a la permanencia de los renos en los campos despoblados [*utmark*]<sup>283</sup>, con vigilancia correcta, y el acceso a disponer de terreno para cabañas y tiendas del hogar trashumante [*gamme*] para las personas, y a la construcción de depósitos y establecimientos necesarios para la conservación de los bienes inmuebles y alimentos,

2. El acceso, contra retribución, de obtener solar disponible para vivienda, si el practicante de la actividad del reno no puede hacerse de otro modo con la vivienda necesaria para una práctica

números 1–3, cf. §§ 10–12, en caso de que otros no se sigan del contrato sobre el que se establece el derecho a la práctica de la actividad del reno.

**§ 10. Estancia, paso y conducción**

El derecho a estar con los renos, y los derechos de paso, movimiento y conducción, tienen el siguiente contenido:

1. El acceso a la permanencia de los renos en los campos despoblados [*utmark*], con vigilancia correcta, y el acceso a disponer de terreno para cabañas y tiendas del hogar trashumante [*gamme*] para las personas, y a la construcción de depósitos y establecimientos necesarios para la conservación de los bienes inmuebles y alimentos,

2. El acceso, contra retribución, de obtener solar disponible para vivienda, si el practicante de la actividad del reno no puede hacerse de otro modo con la vivienda necesaria para una

---

<sup>283</sup> En La Ley sobre Vida al Aire Libre de 28 de junio de 1957 [*Friluftsloven*] § 1a, se define así el concepto *utmark*:

§ 1a (Lo que se entiende por campo poblado [*innmark*] y campo despoblado [*utmark*])

Por campo poblado o [territorio] parecido se entiende en esta ley el lugar de cultivo, y el de las zonas análogas donde el tráfico público podrá ser considerado inadecuado tanto para el propietario como para el usuario. Los espacios no cultivados y las pequeñas piezas de terreno que se encuentran en campo cultivado o terreno de pasto cultivado, o que se encuentran vallados conjuntamente en tales zonas, se consideran también campo poblado. Lo mismo vale para las áreas industriales u orientadas a otros fines especiales, en las que el tráfico público podrá ser considerado inadecuado tanto para el propietario como para el usuario, o para otros.

En esta ley se entiende por campo despoblado el territorio que, según el párrafo anterior, no se considera análogo al campo poblado.

*Modificado por las leyes de 21 de junio de 1996, nr. 37, donde se modifica el parágrafo § 1, y de 16 de septiembre de 2011 (en vigor el 12 de enero de 2012, según resolución de 16 de septiembre de 2011, nr. 949 (Lovdata.no 1957).*

racional de la actividad. Si se da el caso de que las partes no pueden llegar a un acuerdo sobre los supuestos para solicitar disposición de un solar, o sobre la elección del lugar, el tamaño y sus lindes, condiciones y retribución, esto se decidirá por peritaje administrado por el Jefe de Policía,

3. El acceso al uso de los medios de locomoción y transporte habituales, que son necesarios para la actividad del reno, con las restricciones válidas, entre otras cosas, para el uso de medios motorizados en vías privadas y similares.

4. El acceso a la conducción libre y sin obstáculos y al traslado de los renos, en las partes de las zonas de pastoreo donde el reno puede marchar legalmente, y el acceso a la movilidad con los renos y a su conducción siguiendo rutas tradicionales. Por ruta se entiende también los

práctica racional de la actividad. Si se da el caso de que las partes no pueden llegar a un acuerdo sobre los supuestos para solicitar disposición de un solar, o sobre la elección del lugar, el tamaño y sus lindes, condiciones y retribución, esto se decidirá por peritaje administrado con arreglo a ley sobre modificación de los usos de la tierra,

3. El acceso al uso de los medios de locomoción y transporte necesarios, en correspondencia con el plan de distrito confirmado, cf. § 8a, primer párrafo. El uso de vehículos terrestres sobre campos no cubiertos por nieve debe limitarse todo lo posible, y, en la medida de lo posible, debe hacerse por rutas fijadas y establecidas en mapa en el plan. El tráfico motorizado o el vuelo sobre zonas protegidas según la ley de 19 de junio de 1970, nr. 63, sobre protección de la naturaleza (*bUi fj Yb`cj Yb*) debe hacerse en correspondencia con las reglas de protección establecidas. Reglas más concretas sobre el tráfico en tales zonas protegidas pueden ser dadas reglamentariamente por la correspondiente autoridad administrativa, en acuerdo con la Junta de distrito y con la Junta de zona.

4. El acceso a la conducción libre y sin obstáculos, y al traslado de los renos, en las partes de las zonas de pastoreo donde el reno puede marchar legalmente, y el acceso a la movilidad con los renos y a su conducción siguiendo rutas tradicionales. Por ruta se entiende también los lu-

lugares fijos de carga y descarga para el transporte del reno.

Las rutas de conducción de la actividad del reno no pueden ser cerradas<sup>i</sup>, aunque la Corona<sup>ii</sup> puede autorizar la reestructuración de una ruta y la apertura de nuevas rutas cuando existan intereses fundados en derecho que lo motiven. Los daños eventuales que se sigan de la reestructuración de una ruta o de la apertura de una nueva ruta se indemnizarán tras peritaje, si no se alcanza un acuerdo. La Corona puede determinar también que el planeamiento en detalle de una nueva ruta sea sometido a peritaje.

La tierra tomada en uso o dispuesta, y las construcciones e instalaciones realizadas con arreglo a los números 1 ó 2 de este párrafo, no pueden ser utilizadas para otros fines diferentes de la actividad del reno, ni transferidas a otros que no sean practicantes de la actividad y que cumplan con los supuestos establecidos en el número 1 y en el número 2, sin autorización de la Corona y aceptación por parte del propietario de la tierra.

<sup>i</sup>. Cf. § 34. <sup>ii</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

### § 11.<sup>i</sup> Derecho de pastar

El derecho de pastar los renos permite pastar en la tundra y en otras zonas de campos despobladas

lugares fijos de carga y descarga para el transporte del reno.

Las rutas de conducción de la actividad del reno no pueden ser cerradas, aunque la Corona puede autorizar la reestructuración de una ruta, y la apertura de nuevas rutas cuando existan intereses fundados en derecho que lo motiven. Los daños eventuales que se sigan de la reestructuración de una ruta o de la apertura de una nueva ruta se indemnizarán tras peritaje **acorde con la Ley de partición de tierras**, si no se alcanza un acuerdo. La Corona puede determinar también que el planeamiento en detalle de una nueva ruta sea sometido a peritaje.

La tierra tomada en uso o dispuesta, y las construcciones e instalaciones realizadas con arreglo a los números 1 ó 2 de este párrafo, no pueden ser utilizadas para otros fines diferentes de la actividad del reno, ni transferidas a otros que no sean practicantes de la actividad y que cumplan con los supuestos establecidos en el número 1 y en el número 2, sin autorización de la Corona y aceptación por parte del propietario de la tierra.

Punto de retorno al cotejo con el § 22 de la Ley de 2007  
1010

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno al cotejo con el § 21 de la Ley de 2007  
1009

### § 11. Derecho de pastar

El derecho de pastar los renos permite pastar en la tundra y en otras zonas de campos despobladas

dos, donde se incluyen también anteriores marcas cultivadas y terrenos de siega que se encuentran sin vinculación a zonas pobladas o áreas cultivadas en uso, siempre que no se hallen sostenidas ni en uso como tierras de cultivo, a menos que el área esté cercada con una valla fuera del alcance de los renos. La Corona<sup>ii</sup> puede dar disposiciones más concretas sobre qué es lo que debe entenderse por valla que impide el alcance de los renos.

La Corona puede decidir que determinadas zonas de bosque sean vedadas de pastar los renos durante un tiempo limitado, cuando esto se considere necesario tomando en consideración la renovación o el ciclo de crecimiento del bosque. La Corona también puede, en otros casos, decidir la veda de otras zonas determinadas más concretas cuando concurren consideraciones especiales que lo indiquen. La decisión de veda también puede entrar en vigencia para el movimiento con los renos.

Las zonas vedadas de pastar los renos deben compensarse poniendo a disposición áreas de pasto correspondientes, cuando esto sea posible.

i. Cf. § 26. ii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

### § 12. *Vallas y otras instalaciones*

El derecho de colocación de instalaciones necesarias para la actividad del reno da acceso a la construcción de vallas destinadas al proceso de trabajo y a la creación de barreras, la construc-

blados, donde se incluyen también anteriores marcas cultivadas y terrenos de siega que se encuentran sin vinculación a zonas pobladas o áreas cultivadas en uso, siempre que no se hallen sostenidas ni en uso como tierras de cultivo, a menos que el área esté cercada con una valla fuera del alcance de los renos. La Corona puede dar disposiciones más concretas sobre qué es lo que debe entenderse por valla que impide el alcance de los renos.

La Corona puede decidir que determinadas zonas de bosque sean vedadas de pastar los renos durante un tiempo limitado, cuando esto se considere necesario tomando en consideración la renovación o el ciclo de crecimiento del bosque. La Corona también puede, en otros casos, decidir la veda de otras zonas determinadas más concretas cuando concurren consideraciones especiales que lo indiquen. La decisión de veda también puede entrar en vigencia para el movimiento con los renos.

Las zonas vedadas de pastar los renos deben compensarse poniendo a disposición áreas de pasto correspondientes, cuando esto sea posible.

Punto de retorno al cotejo con el § 19 de la Ley de 2007  
1008

### § 12. *Vallas y otras instalaciones*

El derecho de colocación de instalaciones necesarias para la actividad del reno da acceso a la construcción de vallas destinadas al proceso de trabajo y a la creación de barreras, la construc-

ción de instalaciones para el sacrificio, puentes y otras instalaciones necesarias para la actividad. Las vallas y otras instalaciones no deben situarse<sup>i</sup> de manera que produzcan deterioro innecesario, o que causen daños o perjuicios importantes para el propietario de la tierra o para otros intereses fundados en derecho.

Las vallas e instalaciones que han de permanecer durante una temporada<sup>i</sup> no pueden construirse sin la autorización de la Corona<sup>ii</sup>. Cuando el propietario de la tierra o los derechohabientes eventuales den su autorización, la Corona puede conceder permiso para la construcción de una instalación contra retribución y tras peritaje de daños y perjuicios. El peritaje será administrado por el Jefe de Policía, si la Corona no determina otra cosa. Se podrá exigir la retirada de vallas e instalaciones construidas sin correspondencia con este párrafo o los párrafos susodichos.

ción de instalaciones para el sacrificio, puentes y otras instalaciones necesarias para la actividad. Las vallas y otras instalaciones no deben situarse de manera que produzcan deterioro innecesario, o que causen daños o perjuicios importantes para el propietario de la tierra o para otros intereses fundados en derecho.

Las vallas e instalaciones que han de permanecer durante una temporada no pueden construirse sin la autorización de la Corona. La aceptación de instalaciones mayores debe hacerse tras valoración experta de sus consecuencias medioambientales, consideradas en conjunto, y en relación con la necesidad de la instalación debida al ejercicio profesional de la actividad del reno. Cuando el propietario de la tierra o los derechohabientes eventuales den su autorización, la Corona puede conceder permiso para la construcción de una instalación contra retribución y tras peritaje de daños y perjuicios, con arreglo al derecho de partición de tierras.

La Junta de zona puede exigir la retirada de vallas e instalaciones construidas sin correspondencia con los párrafos primero y segundo, o su modificación por parte del responsable. Si ello no se lleva a cabo en un plazo fijado, el agrónomo de la actividad del reno [*reindriftsagronom*] puede ejecutar directamente la demolición o reforma. La Junta de zona puede delegar su autoridad dimanante de este párrafo en el agrónomo de la actividad del reno. Los costes derivados de las decisiones tomadas con

La Corona puede dar disposiciones más concretas sobre cómo deben situarse y construirse las vallas y otras instalaciones, y también sobre los materiales de los vallados, etcétera. La Corona también puede dar disposiciones más concretas sobre el mantenimiento de las vallas e instalaciones permanentes, y sobre la obligación de retirar las vallas e instalaciones que no son mantenidas con arreglo a las regulaciones o que ya no se encuentren en uso.

<sup>i</sup>. Cf. § 34. <sup>ii</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

### § 13. Combustible y madera

El derecho al combustible y madera permite, para el propio uso en relación con la práctica legal de la actividad del reno, tomar madera de coníferas, arbustos, enebros, mimbres, abedules, coníferas que se han secado o restos secos caídos por el viento, ramas o ramitas caídas, tocones, corteza de abedul y otras cortezas, tanto en propiedad pública como en propiedad privada, cuando esa actividad se oriente a:

- a) combustible,
- b) construcción de tiendas del hogar trashumante, chozas, y depósitos y otras instalaciones destinadas a la conservación de

arreglo a este párrafo se cargarán a los responsables, y su abono es obligatorio.

La Corona puede dar disposiciones más concretas sobre cómo deben situarse y construirse las vallas y otras instalaciones, y también sobre los materiales de los vallados, etcétera. La Corona también puede dar disposiciones más concretas sobre el mantenimiento de las vallas e instalaciones permanentes, y sobre la obligación de retirar las vallas e instalaciones que no son mantenidas con arreglo a las regulaciones o que ya no se encuentren en uso.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### § 13. Combustible y madera

El derecho al combustible y madera permite, para el propio uso en relación con la práctica legal de la actividad del reno, tomar madera de coníferas, arbustos, enebros, mimbres, abedules, coníferas que se han secado o restos secos caídos por el viento, ramas o ramitas caídas, tocones, corteza de abedul y otras cortezas, tanto en propiedad pública como en propiedad privada, cuando esa actividad se oriente a:

- a) combustible,
- b) construcción de tiendas del hogar trashumante, chozas, y depósitos y otras instalaciones destinadas a la conservación de

Puntos de retorno a:  
 La mención del § 12  
 en Una cronología...  
 784  
 Cotejo con el § 24 de  
 la Ley de 2007  
 1011



los bienes inmuebles y los alimentos,

c) palos de tiendas, herramientas y artefactos simples,

d) vallas para el proceso de trabajo (estacas, vallas circulares),

e) curtidos.

La madera viva procedente de bosque de hoja caduca o los arbustos vivos no deben tomarse, siempre que en el lugar o en sus proximidades haya otra madera apropiada para el mismo objetivo.

El propietario de un bosque puede exigir pago por la toma de madera viva procedente de bosque de hoja caduca en un bosque privado. Pero, por lo demás, no se puede exigir pago por la madera tomada legalmente en consonancia con este párrafo. Ha de anunciarse sin dilación<sup>i</sup> al propietario de la tierra la toma de madera sobre la cual puede exigir pago. En caso de no alcanzarse acuerdo sobre el pago, el establecimiento de la cuantía puede solicitarse bajo peritaje del *Jefe de Policía*.

En la medida en que se haga necesario, en consideración a la conservación del bosque, su renovación o su ciclo de crecimiento, o a causa de carencia de madera en el distrito, la Corona<sup>ii</sup>, bajo regulación, puede limitar o prohibir por completo<sup>i</sup> la toma de madera en áreas determinadas más concretas, o, entre otras cosas, decidir que la madera viva sólo puede ser tomada tras dictamen.

i. Cf. § 34. ii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

los bienes inmuebles y los alimentos,

c) palos de tiendas, herramientas y artefactos simples,

d) vallas para el proceso de trabajo (estacas, vallas circulares),

e) curtidos.

La madera viva procedente de bosque de hoja caduca o los arbustos vivos no deben tomarse, siempre que en el lugar o en sus proximidades haya otra madera apropiada para el mismo objetivo.

El propietario de un bosque puede exigir pago por la toma de madera viva procedente de bosque de hoja caduca en un bosque privado. Pero, por lo demás, no se puede exigir pago por la madera tomada legalmente en consonancia con este párrafo. Ha de anunciarse sin dilación al propietario de la tierra la toma de madera sobre la cual puede exigir pago. En caso de no alcanzarse acuerdo sobre el pago, el establecimiento de la cuantía puede solicitarse bajo peritaje, **con arreglo al derecho de partición de tierras.** Punto de retorno a La ley de Finnmark

En la medida en que se haga necesario, en consideración a la conservación del bosque, su renovación o su ciclo de crecimiento, o a causa de carencia de madera en el distrito, la Corona<sup>ii</sup>, bajo regulación, puede limitar o prohibir por completo<sup>i</sup> la toma de madera en áreas determinadas más concretas, o, entre otras cosas, decidir que la madera viva sólo puede ser tomada tras dictamen.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

#### § 14. *Caza, captura y pesca*

El derecho a la caza, la captura y la pesca permite, en consonancia con la práctica legal de la actividad del reno en una zona de pastoreo, cazar y practicar la captura y la pesca en el común del estado, y en las propiedades no registradas especiales del estado, dentro de un distrito de pastoreo en el que ocurre la actividad del reno, en las mismas condiciones que son válidas para las personas que residen de forma permanente en el municipio, población o paraje donde se encuentra el terreno común o la propiedad del estado. En los bosques registrados del estado y en las zonas registradas de monte dentro de una zona de pastoreo, el acceso del practicante de la actividad del reno a la caza, la captura y la pesca, se producirá como ha venido produciéndose desde la antigüedad.

La Corona<sup>i</sup> puede decidir que los practicantes de la industria del reno tengan derecho exclusivo al uso de artes restringidas para la pesca en aguas o zonas fluviales concretamente determinadas, situadas en propiedades estatales fuera del común. La Corona también puede decidir que determinadas aguas y zonas fluviales en las propiedades mencionadas en el punto anterior, sean reservadas para el uso de quienes practican la actividad del reno.

#### § 14. *Caza, captura y pesca*

El derecho a la caza, la captura y la pesca permite, en consonancia con la práctica legal de la actividad del reno en una zona de pastoreo, cazar y practicar la captura y la pesca en el común del estado, y en las propiedades no registradas especiales del estado, dentro de un distrito de pastoreo en el que ocurre la actividad del reno, en las mismas condiciones que son válidas para las personas que residen de forma permanente en el municipio, población o paraje donde se encuentra el terreno común o la propiedad del estado. En los bosques registrados del estado y en las zonas registradas de monte dentro de una zona de pastoreo, el acceso del practicante de la actividad del reno a la caza, la captura y la pesca, se producirá como ha venido produciéndose desde la antigüedad.

Punto de retorno La Ley de Finnmark

460

La Corona puede decidir que los practicantes de la industria del reno tengan derecho exclusivo al uso de artes restringidas para la pesca en aguas o zonas fluviales concretamente determinadas, situadas en propiedades estatales fuera del común. La Corona también puede decidir que determinadas aguas y zonas fluviales en las propiedades mencionadas en el punto anterior, sean reservadas para el uso de quienes practican la actividad del reno.

Punto de retorno al cotejo con el § 26 de la Ley de 2007

1013

Para la caza, la captura y la pesca realizada según las determinaciones de este párrafo, no se pagará arrendamiento o tasa.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

**§ 15. Resolución de conflictos derivados de múltiples usos**

Ni el propietario de la tierra ni el derechohabiente deben<sup>i</sup>, de cualquier modo inhabitual, utilizar su propiedad en una zona de pastoreo de manera que se produzca daño o perjuicio importante para la práctica normal de la actividad del reno en la zona, en correspondencia con las reglas de esta ley, siempre que el uso se muestre como innecesario o inapropiado.

Antes de emprender la acción que puede resultar en daño o perjuicio importante para la actividad del reno, debe darse notificación a la Comisión Delegada y al Presidente del distrito de pastos, o, si no se ha instituido Comisión Delegada en el distrito, al practicante o practicantes de la actividad del reno que se vean afectados por dicha acción. La notificación se dará, en la medida de lo posible, en el transcurso de las tres semanas previas al inicio de la acción.

La cuestión de si la acción entra en conflicto con el primer párrafo de este párrafo, y, en su caso, cómo y bajo qué condiciones puede llevarse a cabo, puede ser decidida de antemano

Para la caza, la captura y la pesca realizada según las determinaciones de este párrafo, no se pagará arrendamiento o tasa.

**§ 15. Utilización de la propiedad en una zona de pastoreo**

Ni el propietario de la tierra ni el derechohabiente deben utilizar su propiedad en una zona de pastoreo de manera que se produzca daño o perjuicio importante para la práctica de la actividad del reno, en correspondencia con esta ley. En todo caso, el primer punto no impedirá el uso habitual de la propiedad para aprovechamiento de la tierra, forestal, o cualquier otro aprovechamiento del campo despoblado con fines agrícolas.

Antes de emprender la acción que puede resultar en daño o perjuicio importante para la actividad del reno, debe darse notificación a la Junta de distrito correspondiente. La notificación se dará en el transcurso de las tres semanas previas al inicio de la acción. Si no se da notificación, o si las partes están en desacuerdo sobre la decisión a tomar en correspondencia con la provisión establecida en el primer párrafo, la Junta de zona puede prohibir la acción hasta que se alcance un acuerdo o hasta que el caso haya sido tratado con arreglo al derecho sobre el uso modificado de la tierra.

La cuestión de si la acción entra en conflicto con el primer párrafo de este párrafo, puede ser decidida de antemano con peritaje, con arreglo al derecho sobre el uso modificado de

con peritaje administrado por el jefe de policía. El peritaje puede ser solicitado por quien considere poner en marcha la acción, o por la Comisión Delegada del distrito de pastoreo. En caso de que en el distrito no se haya instituido una Comisión Delegada, el peritaje puede ser solicitado por el practicante de la actividad del reno en el distrito que será afectado por la acción.

<sup>i</sup> Cf. § 34.

la tierra. Como consecuencia del peritaje, puede decidirse también cómo y bajo qué condiciones puede llevarse a cabo la acción. El peritaje puede ser solicitado por quien considere poner en marcha la acción, o por la Junta del distrito junto con su líder. En caso de que en el distrito no se haya instituido una Junta de distrito, el peritaje puede ser solicitado por el practicante de la actividad del reno en el distrito que será afectado por la acción.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno al cotejo con el § 63 de la Ley de 2007 1032

Punto de retorno a la mención del Capítulo III en Los compromisos de la *Verddevuohta...* 834

#### Capítulo IV. Marcado del reno domesticado, registro de marcas, etc.

##### § 16. Obligación de marcar al reno domesticado<sup>i</sup>

Todos los renos domesticados deben estar marcados en correspondencia con las reglas de este capítulo y las regulaciones complementarias.

El reno se marcará con la marca registrada del propietario antes del 31 de octubre del año en que ha nacido. La Junta de Zona puede, en determinados casos, aceptar que este plazo se prolongue, pero en ninguna circunstancia más allá del 31 de mayo del año siguiente. Fuera de la zona de pastos el ministerio<sup>ii</sup> o aquel en

#### Capítulo IV. Marcado del reno domesticado, registro de marcas, etc.

##### § 16. Obligación de marcar al reno domesticado

Todos los renos domesticados deben estar marcados en correspondencia con las reglas de este capítulo y las regulaciones complementarias.

El reno se marcará con la marca registrada del propietario antes del 31 de octubre del año en que ha nacido. La Junta de Zona puede, en determinados casos, aceptar que este plazo se prolongue, pero en ninguna circunstancia más allá del 31 de mayo del año siguiente. Fuera de la zona de pastos el ministerio o aquel en quien

quien delegue puede conceder dicha aceptación. Se debe velar porque el marcado susodicho se produzca de formas controladas y en condiciones meteorológicas y de temperatura adecuadas.

El derecho de propiedad del propietario del reno sobre el animal que no haya sido marcado del modo susodicho en el plazo establecido queda sin efecto. Ese reno **se convierte en propiedad pública** y será colocado en correspondencia con las determinaciones concretas establecidas por la Corona<sup>iii</sup>. Si el reno pertenece a un hogar en la zona de pastos, según lo establecido en el § 2, el dinero se asignará al fondo para la actividad del reno de la zona<sup>iv</sup>. En otro caso, el dinero irá a parar a la Tesorería del estado.

i. Cf. § 34. ii. El Ministerio de Agricultura. iii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979. iv. Cf. § 32.

delegue puede conceder dicha aceptación. Se debe velar porque el marcado susodicho se produzca de formas controladas y en condiciones meteorológicas y de temperatura adecuadas.

El derecho de propiedad del propietario del reno sobre el animal que no haya sido marcado del modo susodicho, **y por tanto no sea identificable**, o no haya sido marcado en el plazo establecido, queda sin efecto, **y se traslada inmediatamente al común**. Ese reno será colocado, en correspondencia con las determinaciones concretas establecidas por la **Junta directiva de la actividad del reno**, y el ingreso irá a parar al fondo del correspondiente distrito de pastoreo. Si no se ha instituido un fondo de distrito, o se duda de la pertenencia del reno, la Junta de zona puede decidir que el valor vaya al fondo de la zona. Fuera de la zona de pastoreo, el dinero se utilizará para fines de la actividad del reno, según las determinaciones concretas establecidas por la Junta directiva de la actividad.

Fuera de una zona de pastoreo, y en casos especiales, el Ministerio puede exonerar al propietario de renos de la obligación de marcar; si ello es consistente con una actividad regulada, y con otros intereses afectados.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

§ 17. Registro de la marca del reno

Todos los empresarios autónomos del reno pueden solicitar una marca de reno registrada. Los cónyuges que desarrollan la actividad del reno en sociedad pueden solicitar una marca de reno registrada, cada uno por su parte.

Varias personas que practican la actividad del reno en sociedad en una zona de pastos pueden utilizar una marca común para los animales, siempre que la Junta de Zona reconozca que sus renos forman una unidad de explotación (Cf. § 4, según el segundo párrafo).

Las cooperativas, sociedades de accionistas y otras asociaciones similares sólo pueden registrar una marca de reno.

La marca de reno no puede usarse para el marcado de animales antes de ser registrada<sup>i</sup>. Si se muestra que una marca de reno registrada es de tal forma que puede ser confundida o mal utilizada, la autoridad del registro puede solicitar que la marca sea modificada o eliminada.

§ 17. Registro de la marca del reno

Todos los empresarios autónomos del reno pueden solicitar una marca de reno registrada. Los cónyuges que desarrollan la actividad del reno en sociedad pueden solicitar una marca de reno registrada, cada uno por su parte; **así como una marca para cada hijo.**

Varias personas que practican la actividad del reno en sociedad en una zona de pastos pueden utilizar una marca común para los animales, siempre que la Junta de Zona reconozca que sus renos forman una unidad de explotación (Cf. § 4, según el segundo párrafo).

Las cooperativas, sociedades de accionistas, **sociedades anónimas**, y otras asociaciones similares sólo pueden registrar una marca de reno.

**La condición para obtener el registro, la posesión y el uso de una marca de reno es que el solicitante forme parte de una unidad de explotación reconocida que, o bien ha sido registrada a nombre del interesado, o bien lo ha sido ha nombre de otra persona de las mencionadas en el § 4, segundo párrafo, o en el § 3, tercer párrafo.**

La marca de reno no puede usarse para el marcado de animales antes de ser registrada. Si se muestra que una marca de reno registrada es de tal forma que puede ser confundida o mal utilizada, la autoridad del registro puede solicitar que la marca sea modificada o eliminada.

<sup>i</sup>. Cf. § 34.

**§ 18. Disposiciones complementarias sobre las marcas de renos**

La Corona<sup>i</sup> puede establecer reglas más concretas sobre las marcas de renos, sobre el registro y la anulación de marcas de renos, y sobre la transferencia del derecho al marcado a la muerte del titular. Entre tales reglas, también puede determinarse el acceso a disponer de su propia marca de renos y utilizarla, a los relativos susodichos en el § 4, segundo párrafo, y a las personas que, en correspondencia con el § 3, tercer párrafo, han obtenido un permiso especial para practicar la actividad del reno.

La Corona puede establecer, además, reglas más concretas sobre el método de marcado del reno, y sobre el remarcado en relación con el cambio de propietario. Entre esas reglas, puede darse también disposiciones sobre qué hacer con los terneros de reno no marcados que vienen a una manada que pertenece a otra persona que no es el propietario del ternero.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

*Modificado en las Leyes de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996), y de 13 de junio de 1997, nr. 44 (en vigor desde el 1 de enero de 1999, según resolución de 17 de julio de 1998, nr. 615).*

**§ 18. Disposiciones complementarias sobre las marcas de renos**

La Corona puede establecer reglas más concretas sobre las marcas de renos, sobre el registro y la anulación de marcas de renos, y sobre la transferencia del derecho al marcado a la muerte del titular.

La Corona puede establecer, además, reglas más concretas sobre el método de marcado del reno, y sobre el remarcado en relación con el cambio de propietario. Entre esas reglas, puede darse también disposiciones sobre qué hacer con los terneros de reno no marcados que vienen a una manada que pertenece a otra persona que no es el propietario del ternero.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno a la mención  
del §18  
762

Puntos de retorno a:  
Una cronología...  
488  
Los compromisos  
de la  
verddevuhta...  
819

## Capítulo V. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno

### § 19. Anuncio de la actividad del reno<sup>i</sup>

Quien va a hacer uso de su acceso a practicar la actividad del reno en correspondencia con esta ley, dará anuncio<sup>ii</sup> de ello a la Junta de Zona y al agrónomo de la actividad del reno [*reindriftsagronom*] antes de emprender la actividad. Si la actividad se va a realizar fuera de una zona de pastos, tal como se ha establecido de conformidad con el § 2, el anuncio se dará al ministerio<sup>iii</sup>.

En caso de continuidad en la actividad, se dará posteriormente mensaje cada año a la **Comisión Delegada y al presidente del distrito**, en el distrito donde se lleve a cabo la actividad. Si la actividad del reno se realiza fuera de una zona de pastos el anuncio se enviará al ministerio.

La Corona dará reglas más concretas sobre qué información ha de contener el anuncio y sobre el plazo para hacerlo efectivo, etc. Si lo considera necesario, la Corona puede obligar a quienes practican la actividad del reno a realizar un recuento de los renos del modo que la Corona determine.

Según reglas más concretas establecidas por la Corona, la **Comisión Delegada junto con el presidente del distrito** darán anuncio a la Junta de Zona sobre la actividad del reno que se está realizando en el distrito de pastos, entre otras cosas, sobre el recuento de animales, quién

## Capítulo V. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno

### § 19. Anuncio de la actividad del reno

Quien va a hacer uso de su acceso a practicar la actividad del reno en correspondencia con esta ley, dará anuncio de ello a la Junta de Zona y al agrónomo de la actividad del reno [*reindriftsagronom*] antes de emprender la actividad. Si la actividad se va a realizar fuera de una zona de pastos, tal como se ha establecido de conformidad con el § 2, el anuncio se dará al ministerio.

En caso de continuidad en la actividad, se dará posteriormente mensaje cada año a **la Junta de distrito y al líder**, en el distrito donde se lleve a cabo la actividad. Si la actividad del reno se realiza fuera de una zona de pastos el anuncio se enviará al ministerio.

La Corona dará reglas más concretas sobre qué información ha de contener el anuncio y sobre el plazo para hacerlo efectivo, etc. Si lo considera necesario, la Corona puede obligar a quienes practican la actividad del reno a realizar un recuento de los renos del modo que la Corona determine.

Según reglas más concretas establecidas por la Corona, la **Junta de distrito junto con el líder** darán anuncio a la Junta de Zona sobre la actividad del reno que se está realizando en el distrito de pastos, entre otras cosas, sobre el recuento de animales, quién desarrolla la



desarrolla la actividad en cada periodo en el distrito, y sobre el tamaño de cada unidad de explotación. Del mismo modo, la Junta de Zona dará anuncio al ministerio sobre la actividad del reno en el área de pastos.

i. Cf. § 33. ii. Cf. § 34. iii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979

Punto de retorno a Una cronología...

754

**§ 20. Obligación de guarda [vokteplikt] del propietario de los renos**

Cada propietario de renos esta obligado<sup>i</sup> a velar por que sus renos en cada periodo estén guardados del modo correcto y tengan un grado adecuado de domesticación. En especial, esta obligado a cuidar de que el reno permanezca en la zona (distrito) donde legalmente puede encontrarse.

Si el propietario de renos no puede ocuparse por sí mismo de una guarda correcta del reno, la Comisión Delegada puede disponer la ayuda necesaria por cuenta del propietario.

En caso de que el propietario muestre de forma permanente negligencia en su obligación de guarda o, de otro modo, se comporte de manera que se produzca un daño importante a la actividad, la Comisión Delegada puede decidir reducir su manada o liquidar su actividad por completo. La decisión de la Comisión Delegada de reducir o liquidar la actividad del reno de alguien en correspondencia con este párrafo no puede ejecutarse por obligación, a no ser que esté sancionada por la Junta de Zona. Bajo los

actividad en cada periodo en el distrito, y sobre el tamaño de cada unidad de explotación. Del mismo modo, la Junta de Zona dará anuncio al ministerio sobre la actividad del reno en el área de pastos.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 20. Obligación funcional [driveplikt] del propietario de los renos**

El propietario de una unidad de explotación y los demás propietarios de renos en la unidad de explotación están obligados a velar por que la actividad se desempeñe de una forma profesional y adecuada, en correspondencia con el ordenamiento legal y reglamentario vigente. En cada época, el reno se encontrará bajo un control adecuado, y se mantendrá en zona legal de pastos, cf. § 2, según lo establecido en el plan de distrito con arreglo a los párrafos § 8a y § 11.

El propietario de una unidad de explotación tendrá la actividad del reno como profesión y como actividad principal. Cuando se trate de cónyuges que poseen una unidad de explotación según se establece en el § 4, segundo párrafo, esto vale al menos para uno de los cónyuges.

En caso de que el propietario de la unidad de explotación cambie al ejercicio de otra profesión o a otra actividad principal; o practique la actividad del reno en otro distrito de pastoreo o en el extranjero; el interesado

mismos supuestos establecidos para la decisión de la Comisión Delegada, la Junta de Zona puede también, en primera instancia, determinar la reducción o la liquidación de la actividad de un propietario de renos.

La decisión de la Junta de Zona, según el párrafo anterior, puede ser recurrida ante el ministerio<sup>ii</sup> en correspondencia con la Ley de Procedimiento Administrativo, capítulo VI. La prueba legal de la legalidad de la decisión está condicionada al uso de la posibilidad de recurrir. La demanda debe elevarse en un plazo máximo de 4 semanas después de que el anuncio de la decisión del ministerio haya sido enviado a los interesados.

La decisión de que se trata en los dos párrafos anteriores puede ejecutarse cuando ya no pueda concederse aplazamiento o cuando el plazo para elevar la demanda haya expirado.

Para los gastos ocasionados en relación con las medidas establecidas en este parágrafo, la Comisión Delegada tiene derecho de embargo.

<sup>i</sup>. Cf. § 34. <sup>ii</sup>. El Ministerio de Agricultura.

podrá salvaguardar sus obligaciones funcionales por un período de hasta dos años, empleando a un experto en la actividad apoderado para dirigirla. Tal apoderamiento se anunciará a la Junta de Distrito y a la Junta de Zona.

La Junta de Zona puede desautorizar el poder, explicitando que el apoderado no cumple las exigencias profesionales para dirigir la actividad de un modo adecuado. En el transcurso de 2 años, el propietario deberá, o bien él mismo retomar la unidad de explotación, o bien transferirla que cumpla las condiciones establecidas en el § 4, primer párrafo, o bien liquidar la unidad de explotación. En casos especiales, la Junta de Zona puede reconocer la prolongación de la situación de apoderamiento más allá de los 2 años, después de escuchar a la Junta de distrito.

Si la Junta de Zona halla que el propietario de la unidad de explotación, u otros propietarios de renos en la unidad, muestran negligencia en el cumplimiento de sus obligaciones funcionales, no cumplen los límites establecidos de peso de los renos del distrito según sus grupos de sexo y edad, y/o exceden el número máximo de cabezas establecido para la unidad de explotación, o, de cualquier otro modo, se organizan o actúan de manera que ello produce perjuicios importantes para la actividad o para otros derechohabientes, puede, tras haber oído a la Junta de distrito, tomar la decisión de reducir,

liquidar o transferir la unidad de explotación, cf. § 34.

*Modificado en la Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86 y de de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno a la mención de la Obligación de Guarda

765

**§ 21. Mezcla de renos.**

El propietario de renos que encuentra renos de otros en su manada, dará noticia<sup>i</sup> tan pronto como sea posible de hecho al propietario de esos renos o al **presidente** del distrito al que el reno pertenezca. Igualmente, custodiará todo lo posible esos renos hasta que el propietario pueda hacerse cargo de ellos.

El propietario de renos que tenga conocimiento de que tiene renos en otra manada, se ocupará lo antes posible de su cargo. Además, esta obligado a cubrir su parte de los costes que conlleve la mezcla. En ausencia de acuerdo, la cuantía de los costes y su eventual reparto quedará fijado en firme por la Junta de la Zona donde haya tenido lugar la mezcla. La **Corona**<sup>ii</sup> puede establecer tarifas orientativas.

<sup>i.</sup> Cf. § 34. <sup>ii.</sup> El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

**§ 22. Separación de renos que se han mezclado**

A demanda del propietario de renos o por decisión propia, la **Comisión Delegada**, la Junta de Zona y, **cuando haya motivos especiales que**

**§ 21. Mezcla de renos.**

El propietario de renos que encuentra renos de otros en su manada, dará noticia tan pronto como sea posible de hecho al propietario de esos renos o al **líder** del distrito al que el reno pertenezca. Igualmente, custodiará todo lo posible esos renos hasta que el propietario pueda hacerse cargo de ellos.

El propietario de renos que tenga conocimiento de que tiene renos en otra manada, se ocupará lo antes posible de su cargo. Además, esta obligado a cubrir su parte de los costes que conlleve la mezcla. En ausencia de acuerdo, la cuantía de los costes y su eventual reparto quedará fijado en firme por la Junta de la Zona donde haya tenido lugar la mezcla. La **Junta Directiva de la Actividad del Reno** puede establecer tarifas orientativas.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 22. Separación de renos que se han mezclado**

A demanda del propietario de renos o por decisión propia, la **Junta de Distrito, y eventualmente** la Junta de Zona, pueden exigir

lo aconsejen, también el agrónomo de la actividad del reno y el ministerio<sup>i</sup>, pueden exigir la separación de los renos que se han mezclado. La realización de la separación no puede ser exigida durante el periodo de crianza ni durante el periodo de apareamiento, a no ser que existan motivos muy especiales y que la separación pueda llevarse a cabo sin perjuicios importantes.

Cada propietario que tenga renos en la manada<sup>ii</sup>, esta obligado a facilitar la realización de la separación. Si un propietario elude o se opone a contribuir a que la separación tenga efecto, la Comisión Delegada, junto con el presidente del distrito o la Junta de Zona, pueden llevar a cabo la unificación de la manada y la separación con cargo de los costes al propietario de los renos. En relación con dichos costes, la Comisión Delegada o la Junta de Zona tienen derecho de embargo.

<sup>i</sup>. El Ministerio de Agricultura. <sup>ii</sup>. Cf. § 34.

**§ 23. Notificación de unificación de los renos.**  
*Control*

Cada propietario de renos en cuya manada ha de emprenderse unificación para el mercado, el sacrificio o la separación, lo notificará<sup>i</sup> con tiempo, por adelantado, al presidente del distrito. El presidente del distrito lo notificará a su vez a los presidentes de los distritos de pastos adyacentes y al agrónomo de la actividad del reno.

la separación de los renos que se han mezclado. Cuando haya motivos especiales que lo aconsejen, también el agrónomo de la actividad del reno y el jefe de la actividad del reno pueden exigir tal separación. La realización de la separación no puede ser exigida durante el periodo de crianza ni durante el periodo de apareamiento, a no ser que existan motivos muy especiales y que la separación pueda llevarse a cabo sin perjuicios importantes.

Cada propietario que tenga renos en la manada, esta obligado a facilitar la realización de la separación. Si un propietario elude o se opone a contribuir a que la separación tenga efecto, la Junta de Distrito junto con su líder o la Junta de Zona, pueden llevar a cabo la unificación de la manada y la separación con cargo de los costes al propietario de los renos. Los costes generados son de abono obligatorio.

*Modificado en la Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86 y de de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 23. Notificación de unificación de los renos.**  
*Control*

Cada propietario de renos en cuya manada ha de emprenderse unificación para el mercado, el sacrificio o la separación, lo notificará con tiempo, por adelantado, al líder. El líder lo notificará a su vez a los líderes de los distritos de pastos adyacentes y al agrónomo de la actividad del reno.

El presidente del distrito y los demás miembros de la Comisión Delegada, los funcionarios de la administración del reno, la policía y los representantes de los propietarios de renos, tienen derecho a controlar el mercado.

La Corona<sup>ii</sup> dará reglas más concretas para el cumplimiento de este párrafo, entre otras las correspondientes a la adaptación de estas determinaciones cuando se trate de actividad del reno desarrollada fuera de las zonas de pasto.

<sup>i</sup>. Cf. § 34. <sup>ii</sup>. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

#### § 24. Apartamiento de los renos que pastan de forma ilegal

El propietario de renos velará<sup>i</sup> por que los renos que permanecen fuera de la zona a cuyos pastos legalmente tienen acceso en el periodo en cuestión, sean apartados y conducidos a la zona en la que pueden estar legalmente.

Si el propietario del reno elude su obligación en correspondencia con el primer párrafo en relación con los renos que pastan de forma ilegal en una zona de pastos establecida con arreglo al § 2, la Comisión Delegada, la Junta de Zona, o el funcionario de la administración del reno con autoridad para ello, darán al propietario orden de apartamiento<sup>i</sup> a la zona de pastos legal, en un plazo determinado. Si el propietario no cumple

El líder y los demás miembros de la Junta de Distrito, los funcionarios de la administración del reno, la policía y los representantes de los propietarios de renos, tienen derecho a controlar el mercado.

La Corona dará reglas más concretas para el cumplimiento de este párrafo, entre otras las correspondientes a la adaptación de estas determinaciones cuando se trate de actividad del reno desarrollada fuera de las zonas de pasto.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

#### § 24. Apartamiento de los renos que pastan de forma ilegal

El propietario de renos velará por que los renos que permanecen fuera del área de pastos a cuyos pastos legalmente tienen acceso en el periodo en cuestión, sean apartados y conducidos al área de pastos en la que pueden estar legalmente.

Si el propietario del reno elude su obligación en correspondencia con el primer párrafo en relación con los renos que pastan de forma ilegal en una zona de pastos establecida con arreglo al § 2, la Junta de Distrito, la Junta de Zona, o el funcionario de la administración del reno con autoridad para ello, darán al propietario orden de apartamiento<sup>i</sup> a la zona de pastos legal, en un plazo determinado. Si el propietario

la orden, quien la ha emitido velará por que se lleve a cabo a costa del propietario.

Si el propietario del reno elude su obligación en correspondencia con el primer párrafo en relación con los renos que pastan de forma ilegal en una zona de pastos establecida con arreglo al § 2, el funcionario de la administración del reno está obligado igualmente a que la orden susodicha en el párrafo anterior sea conocida por el presidente de la región y la policía, y eventualmente a velar para que se lleve a efecto, en la medida en que ello sea exigido por un perjudicado o cuando la consideración del bien común lo aconseje. Si el reno que se encuentra pastando de forma ilegal pertenece a una zona de pastos, su Junta de Zona y la **Comisión Delegada** tienen la misma obligación que los mencionados funcionarios.

Si el reno que pasa de forma ilegal se encuentra mezclado con renos que pastan de forma legal, deberá realizarse la separación para el apartamiento.

Por orden de la autoridad susodicha en el tercer párrafo, todos los que tienen renos en la zona están obligados a contribuir a la realización del apartamiento.

Cuando sea necesario aportar prueba sobre quién es el propietario de los renos que pastan de forma ilegal o para cubrir los costes del apartamiento, puede sacrificarse una cantidad adecuada de renos, o ser tomada y eventualmente vendida.

no cumple la orden, quien la ha emitido velará por que se lleve a cabo a costa del propietario.

Si el propietario del reno elude su obligación en correspondencia con el primer párrafo en relación con los renos que pastan de forma ilegal en una zona de pastos establecida con arreglo al § 2, el funcionario de la administración del reno está obligado igualmente a que la orden susodicha en el párrafo anterior sea conocida por el presidente de la región y la policía, y eventualmente a velar para que se lleve a efecto, en la medida en que ello sea exigido por un perjudicado o cuando la consideración del bien común lo aconseje. Si el reno que se encuentra pastando de forma ilegal pertenece a una zona de pastos, su Junta de Zona y la **Junta de Distrito** tienen la misma obligación que los mencionados funcionarios.

Si el reno que pasa de forma ilegal se encuentra mezclado con renos que pastan de forma legal, deberá realizarse la separación para el apartamiento.

Por orden de la autoridad susodicha en el tercer párrafo, todos los que tienen renos en la zona **en ese momento** están obligados a contribuir a la realización del apartamiento.

Cuando sea necesario aportar prueba sobre quién es el propietario de los renos que pastan de forma ilegal o para cubrir los costes del apartamiento, puede sacrificarse una cantidad adecuada de renos, o ser tomada y eventualmente vendida **por la autoridad susodicha en el tercer párrafo.**

Cuando el apartamiento de los renos que pastan de forma ilegal no sea factible y el correspondiente propietario no se avenga en el plazo establecido por la Junta de Zona o por el funcionario susodicho en el tercer párrafo, la Junta de Zona, el funcionario de la administración del reno y, fuera de las zonas de pastos, también el presidente de la región, pueden decidir sacrificar los renos o venderlos con cargo al propietario.

Los gastos ocasionados en relación con las decisiones derivadas de este párrafo pueden ingresarse por embargo.

<sup>i</sup>. Cf. § 34.

## **Capítulo VI. Responsabilidad por daños. Indemnización**

### **§ 25<sup>i</sup>. Responsabilidad objetiva y común**

Con las excepciones y lenidad establecidas en esta ley, el propietario del reno domesticado es responsable de los daños que el reno produzca, sin consideración de culpa.

Por los daños causados por el reno en un distrito de pastos, son los propietarios que realizan la actividad en el distrito conjuntamente responsables, uno para todos y todos para uno. Si el daño es causado fuera de un distrito de pastos por renos de los que puede considerarse pertenecer a los propietarios que practican la actividad en el distrito adyacente,

Cuando el apartamiento de los renos que pastan de forma ilegal no sea factible y el correspondiente propietario no se avenga en el plazo establecido por la Junta de Zona o por el funcionario susodicho en el tercer párrafo, la Junta de Zona, el funcionario de la administración del reno y, fuera de las zonas de pastos, también el presidente de la región, pueden decidir sacrificar los renos o venderlos con cargo al propietario.

Los gastos ocasionados en relación con las decisiones derivadas de este párrafo son de abono obligatorio.

*Modificado en la Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86 y de de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

## **Capítulo VI. Responsabilidad por daños. Indemnización**

### **§ 25. Responsabilidad objetiva y común**

Con las excepciones y lenidad establecidas en esta ley, el propietario del reno domesticado es responsable de los daños que el reno produzca, sin consideración de culpa.

Por los daños causados por el reno en un distrito de pastos, son los propietarios que realizan la actividad en el distrito conjuntamente responsables, uno para todos y todos para uno. Si el daño es causado fuera de un distrito de pastos por renos de los que puede considerarse pertenecer a los propietarios que practican la actividad en el distrito adyacente,

los propietarios que practican la actividad del reno en el correspondiente distrito son, del mismo modo, responsables solidarios ante los perjudicados. La Corona<sup>ii</sup> puede delimitar la zona fuera de un determinado distrito de pastos para la que resulta válida tal responsabilidad solidaria.

Por los daños causados por renos que pertenecen a quienquiera que practique la actividad del reno fuera de un distrito de pastos, con arreglo al § 5, cf. Ley de la Tundra § 17, son responsables quienes desarrollan la actividad en la zona a la que se considera que pertenecen los renos que han causado el daño, uno para todos y todos para uno.

La demanda de indemnización por daños en correspondencia con el segundo párrafo puede elevarse contra la correspondiente **Comisión Delegada junto con el presidente del distrito**, o directamente contra el propietario del reno que ha causado el daño.

La indemnización ordenada al distrito de pastos junto con la **Comisión Delegada**, será repartida **por la Comisión Delegada** entre los propietarios de renos del distrito en relación con el tamaño de la manada de cada propietario, pero de forma que el propietario de quien se ha demostrado que sus renos no han participado en el daño no pueda ser obligado a contribuir a parte alguna de la indemnización. La cantidad de la indemnización repartida **puede ingresarse por embargo**.

los propietarios que practican la actividad del reno en el correspondiente distrito son, del mismo modo, responsables solidarios ante los perjudicados. La Corona puede delimitar la zona fuera de un determinado distrito de pastos para la que resulta válida tal responsabilidad solidaria.

Por los daños causados por renos que pertenecen a quienquiera que practique la actividad del reno fuera de un distrito de pastos, con arreglo al § 5, cf. Ley de la Tundra § 17, son responsables quienes desarrollan la actividad en la zona a la que se considera que pertenecen los renos que han causado el daño, uno para todos y todos para uno.

La demanda de indemnización por daños en correspondencia con el segundo párrafo puede elevarse contra la correspondiente **Junta de Distrito con su líder**, o directamente contra el propietario del reno que ha causado el daño.

La indemnización ordenada al distrito de pastos junto con la **Junta de Distrito**, será repartida **en la reunión anual de la Junta** entre los propietarios de renos del distrito en relación con el tamaño de la manada de cada propietario, pero de forma que el propietario de quien se ha demostrado que sus renos no han participado en el daño no pueda ser obligado a contribuir a parte alguna de la indemnización. La cantidad de la indemnización repartida **es de abono obligatorio**.



Si se demuestra que son renos de otro distrito los que han causado o participado en el daño, puede elevarse recurso sobre ello en correspondencia con las reglas establecidas en este párrafo.

i. Cf. § 26. ii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

**§ 26. Lenidad en la responsabilidad fijada en el § 25.**

Las determinaciones del § 25 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa no serán válidas cuando se trate de daños causados durante el movimiento legal del ganado, la estancia, o el consumo legal de pastos en la ruta de trashumancia o en una zona de pastos de monte o en campos despoblados como los susodichos en el § 11, en la medida en que no haya constancia de daños que excedan en un grado importante lo que debe considerarse como el cumplimiento previsible de una actividad racional y correcta; por ejemplo, porque el acceso al pasto para el reno, etcétera, ha sido usado de manera tal que algún propietario de tierra o derechohabiente ha sido especialmente perjudicado en relación con el pasto de su ganado o con su bosque.

Las determinaciones del § 25 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa tampoco serán válidas cuando se trate de daños que los renos causen durante su estancia legal sobre cosecha cortada, entre otros,

Si se demuestra que son renos de otro distrito los que han causado o participado en el daño, puede elevarse recurso sobre ello en correspondencia con las reglas establecidas en este párrafo.

*Modificado en la Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86 y de de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno al cotejo con el § 67 de la Ley de 2007  
1034

**§ 26. Lenidad en la responsabilidad fijada en el § 25.**

Las determinaciones del § 25 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa no serán válidas cuando se trate de daños causados durante el movimiento legal del ganado, la estancia, o el consumo legal de pastos en la ruta de trashumancia o en una zona de pastos de monte o en campos despoblados como los susodichos en el § 11, en la medida en que no haya constancia de daños que excedan en un grado importante lo que debe considerarse como el cumplimiento previsible de una actividad racional y correcta; por ejemplo, porque el acceso al pasto para el reno, etcétera, ha sido usado de manera tal que algún propietario de tierra o derechohabiente ha sido especialmente perjudicado en relación con el pasto de su ganado o con su bosque.

Las determinaciones del § 25 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa tampoco serán válidas cuando se trate de daños que los renos causen durante su estancia legal sobre cosecha cortada, entre otros,

heno en pajar, almiar o encambrado, cuando la cosecha no haya sido protegida con valla que defienda el reno o de otro modo adecuado.

En los distritos de pastos de los que se trata en el § 2, la **Comisión Delegada** puede también ser llamada por un propietario de renos a decidir, en ausencia de mutuo acuerdo, y con peritaje administrado **por el Jefe de Policía**, le sea concedida la posibilidad de levantar vallado para cumplir con su obligación **de guarda** y para asegurarse contra la responsabilidad de indemnización. En su caso, en el peritaje puede determinarse asimismo dónde ha de situarse el vallado y cómo debe levantarse. El peritaje también puede obligar al correspondiente propietario de la tierra a soportar una parte razonable de los costes del levantamiento del vallado y del mantenimiento futuro en relación con el uso que, por su parte, él haga de la medida.

Del mismo modo, un propietario de tierra puede solicitar sea decidido por peritaje que alguna parte de los costes del levantamiento de barreras como las mencionadas en el § 11, y en el segundo párrafo de este parágrafo, deba ser adjudicada a los propietarios de renos.

heno en pajar, almiar o encambrado, cuando la cosecha no haya sido protegida con valla que defienda el reno o de otro modo adecuado.

En los distritos de pastos de los que se trata en el § 2, la **Junta de Distrito** puede también ser llamada por un propietario de renos a decidir, en ausencia de mutuo acuerdo, y con peritaje administrado **con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra**, le sea concedida la posibilidad de levantar vallado para cumplir con su obligación **funcional** y para asegurarse contra la responsabilidad de indemnización. En su caso, en el peritaje **administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra** puede determinarse asimismo dónde ha de situarse el vallado y cómo debe levantarse. El peritaje administrado con arreglo al **derecho de modificación de los usos de la tierra** también puede obligar al correspondiente propietario de la tierra a soportar una parte razonable de los costes del levantamiento del vallado y del mantenimiento futuro en relación con el uso que, por su parte, él haga de la medida.

Del mismo modo, un propietario de tierra puede solicitar sea decidido por peritaje **administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra** que alguna parte de los costes del levantamiento de barreras como las mencionadas en el § 11, y en el segundo párrafo de este parágrafo, deba ser adjudicada a los propietarios de renos.

Punto de retorno al cotejo con el § 68 de la Ley de 2007

1035

Punto de retorno al cotejo con el § 69 de la Ley de 2007

1036

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 27. Peritaje sobre la indemnización**

La demanda de indemnización por daños causados por el reno se decidirá por medio de peritaje administrado por el Jefe de Policía en el distrito policial donde el daño se haya causado, siempre que el propietario del reno o la Comisión Delegada junto con el presidente del distrito no reconozcan por escrito el daño y la obligación de indemnización, y que no se alcance acuerdo sobre la cuantía de la indemnización.

La demanda de peritaje debe presentarse lo antes posible ante el Jefe de Policía. En la demanda de peritaje se dará información precisa, y lo más amplia posible, sobre el tiempo y el lugar en el que se ha causado el daño, la clase de daño y el alcance de la cuantía de la demanda de indemnización. Deberá darse también la información más amplia posible que pueda ser significativa para establecer quién es el propietario del reno que ha causado el daño. Debe indicarse igualmente los eventuales testigos y otras pruebas.

**§ 27. Peritaje sobre la indemnización**

En ausencia de acuerdo declarado por escrito por parte del propietario del reno o por la Junta de Distrito con su líder, la demanda de indemnización por daños causados por el reno se decidirá por medio de peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra, o en sede judicial.

La demanda de peritaje debe presentarse lo antes posible. En la demanda de peritaje se dará información precisa, y lo más amplia posible, sobre el tiempo y el lugar en el que se ha causado el daño, la clase de daño y el alcance de la cuantía de la demanda de indemnización. Deberá darse también la información más amplia posible que pueda ser significativa para establecer quién es el propietario del reno que ha causado el daño. Debe indicarse igualmente los eventuales testigos y otras pruebas.

El presidente de la sala debe emprender la instrucción lo antes posible, una vez recibida la demanda de peritaje. En la instrucción se personarán los representantes del ayuntamiento correspondiente y de la administración del re-

El peritaje debe emprenderse lo antes posible. Si el daño se considera causado por renos pertenecientes a un distrito de pastos, la **Comisión Delegada junto con el presidente del distrito** serán siempre convocados al peritaje.

En cada paso de la administración del caso, el administrador del peritaje buscará mediar con la intención de alcanzar un acuerdo amigable.

El peritaje valorará si el daño ha sido causado por el reno, y es de tal clase que sobre él puede exigirse indemnización y, en su caso, tasará el daño y fijará una cuantía de indemnización.

no, para asesorar al presidente de la sala con sus valoraciones profesionales. En lo posible, se personará también el líder del correspondiente distrito de pastoreo, además de aquél que haya puesto la demanda. Si se hace evidente que no ha ocurrido ningún daño causado por el reno, el presidente de la sala puede rechazar el caso por decisión propia.

El peritaje debe emprenderse lo antes posible. Si el daño se considera causado por renos pertenecientes a un distrito de pastos, la **Junta de Distrito junto con su líder** serán siempre convocados al peritaje.

En cada paso de la administración del caso, el administrador del peritaje buscará mediar con la intención de alcanzar un acuerdo amigable.

El peritaje valorará si el daño ha sido causado por el reno, y es de tal clase que sobre él puede exigirse indemnización y, en su caso, tasará el daño y fijará una cuantía de indemnización.

*Modificado en las Leyes de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996), 14 de diciembre de 2001, nr. 98 (en vigor desde el 1 de enero de 2002, según resolución de 14 de diciembre de 2001, nr. 1416).*

## Capítulo VII. Diversas determinaciones

### § 28. *Circulación por una zona donde pastan renos domesticados*

Quienes circulan en una zona donde el reno domesticado pasta están obligados<sup>i</sup> a tener en cuenta y observar precaución, de manera que no se moleste de forma innecesaria al reno, o se le asuste mientras pasta, se mueve, etcétera. Especial consideración ha de mostrarse en relación con la época de apareamiento del reno, la crianza, el marcado, la separación y el sacrificio.

<sup>i</sup>. Cf. § 34.

## Capítulo VII. Diversas determinaciones

### § 28. *Circulación por una zona donde pastan renos domesticados*

Quienes circulan en una zona donde el reno domesticado pasta están obligados a tener en cuenta y observar precaución, de manera que no se moleste de forma innecesaria al reno, o se le asuste mientras pasta, se mueve, etcétera. Especial consideración ha de mostrarse en relación con la época de apareamiento del reno, la crianza, el marcado, la separación y el sacrificio.

A solicitud de la correspondiente Junta de Distrito, la Junta de Zona puede establecer la cancelación del período temporal de prohibición de organización de eventos mayores, concursos deportivos, pruebas con perros de caza; o establecer condiciones análogas para actividades que pueden causar perjuicio importante a la actividad del reno. La decisión será válida en una zona determinada con precisión, y sólo puede tomarse después de haber escuchado al propietario de la tierra y al ayuntamiento. Si la decisión vale para la organización concreta de un evento, también deberá escucharse al organizador. En tales casos, la Junta de Zona puede delegar la autoridad dimanante de este párrafo en el agrónomo de la actividad del reno.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

**§ 29. Perros**

En las zonas de pasto establecidas en correspondencia con el § 2, se aplicarán las siguientes determinaciones sobre perros además de las reglas que se siguen del resto del ordenamiento jurídico:

El propietario y poseedor de un perro tiene una responsabilidad especial<sup>i</sup> para que el perro no corra suelto, sin ser acompañado de forma adecuada, en una zona donde el reno domesticado permanece legalmente. El propietario y poseedor del perro debe cuidar de que el perro, aunque se encuentre bajo control o atado, no moleste innecesariamente al reno o le asuste, cf. § 28. El propietario del reno puede exigir que el perro que molesta al reno permanezca encerrado durante el paso con los renos por un asentamiento o zona habitada.

En el periodo desde el 1 de abril hasta el 20 agosto, ambos incluidos, el propietario o poseedor de un perro debe mantenerlo atado<sup>i</sup>, o adecuadamente encerrado o puesto en vallado, en el distrito donde el reno domesticado permanece legalmente. La Corona<sup>ii</sup> puede decidir que los perros deban mantenerse atados, o adecuadamente encerrados o puestos en vallado, también en determinadas zonas fuera del mencionado período de tiempo, cuando la consideración de la actividad del reno lo haga especialmente necesario. Las determinaciones establecidas en este párrafo no valen para los

**§ 29. Perros**

En las zonas de pasto establecidas en correspondencia con el § 2, se aplicarán las siguientes determinaciones sobre perros además de las reglas que se siguen del resto del ordenamiento jurídico:

El propietario y poseedor de un perro tiene una responsabilidad especial para que el perro no corra suelto, sin ser acompañado de forma adecuada, en una zona donde el reno domesticado permanece legalmente. El propietario y poseedor del perro debe cuidar de que el perro, aunque se encuentre bajo control o atado, no moleste innecesariamente al reno o le asuste, cf. § 28. El propietario del reno puede exigir que el perro que molesta al reno permanezca encerrado durante el paso con los renos por un asentamiento o zona habitada.

En el periodo desde el 1 de abril hasta el 20 agosto, ambos incluidos, el propietario o poseedor de un perro debe mantenerlo atado, o adecuadamente encerrado o puesto en vallado, en el distrito donde el reno domesticado permanece legalmente. La Corona puede decidir que los perros deban mantenerse atados, o adecuadamente encerrados o puestos en vallado, también en determinadas zonas fuera del mencionado período de tiempo, cuando la consideración de la actividad del reno lo haga especialmente necesario. Las determinaciones establecidas en este párrafo no valen para los

perros que se utilizan en la actividad del reno, ni para los perros pastores que se utilizan para la guarda del ganado. En casos especiales, la policía puede eximir a los propietarios o poseedores de perros de la obligación de mantenerlos atados, o encerrados o puestos en vallado, después de que la **Comisión Delegada del distrito de pastoreo** haya tenido la oportunidad de expresarse.

El perro que corra suelto sin acompañamiento en la zona, como se ha dicho en el segundo párrafo, puede ser tomado por el propietario de renos, el pastor de renos, los funcionarios de vigilancia y la policía, o cualquiera que actúe en su nombre. El perro que corra suelto en la zona donde ha de llevar correa en correspondencia con el tercer párrafo, puede ser tomado por cualquiera.

El perro que se encuentre acosando o con evidencia directa de que ha acosado o dañado al reno domesticado en la zona donde el reno tiene derecho a estar, puede ser tomado o sacrificado por cualquiera. El propietario de renos, el pastor de renos o los funcionarios de vigilancia pueden, **en el plazo de un mes**, solicitar que la policía se ocupe de sacrificar al perro que se halle en esas circunstancias. El propietario de renos, el pastor de renos o los funcionarios de vigilancia también pueden solicitar que la policía se ocupe de sacrificar al perro que tiene por costumbre acosar a los renos, cuando no se encuentre atado o encerrado o puesto en vallado, en el periodo en el que el re-

perros que se utilizan en la actividad del reno, ni para los perros pastores que se utilizan para la guarda del ganado. En casos especiales, la policía puede eximir a los propietarios o poseedores de perros de la obligación de mantenerlos atados, o encerrados o puestos en vallado, después de que **la correspondiente Junta de Distrito** haya tenido la oportunidad de expresarse.

El perro que corra suelto sin acompañamiento en la zona, como se ha dicho en el segundo párrafo, puede ser tomado por el propietario de renos, el pastor de renos, los funcionarios de vigilancia y la policía, o cualquiera que actúe en su nombre. El perro que corra suelto en la zona donde ha de llevar correa en correspondencia con el tercer párrafo, puede ser tomado por cualquiera.

El perro que se encuentre acosando o con evidencia directa de que ha acosado o dañado al reno domesticado en la zona donde el reno tiene derecho a estar, puede ser tomado o sacrificado por cualquiera. El propietario de renos, el pastor de renos o los funcionarios de vigilancia pueden **además** solicitar el sacrificio del perro que no se encuentre atado o encerrado o puesto en vallado, en el periodo en el que el reno domesticado permanece legalmente en el distrito. **La ejecución forzosa de tal solicitud a través de la autoridad ejecutiva tiene fundamento especialmente obligatorio, según las reglas establecidas en el Capítulo 13 de la Ley de Aplicaciones Ejecutivas.**

no domesticado permanece legalmente en el distrito. La policía también puede por iniciativa propia ocuparse de que tal perro sea sacrificado. Sobre el sacrificio de un perro debe darse anuncio a la policía sin demora.

El perro tomado se custodiará de forma adecuada. Lo antes posible se entregara a la policía, que actuará según las reglas establecidas para el ganado estanco. El propietario o poseedor del perro pagará los costes derivados de la realización del trabajo.

El propietario y el poseedor del perro están obligados, uno por ambos y ambos por uno, a indemnizar por los daños que el perro cause al reno domesticado, y por los gastos y perjuicios que recaigan sobre el propietario del reno cuando el perro acose de forma ilícita o asuste al reno mientras éste permanece o se mueve legalmente sin consideración de culpa.

Fuera de las zonas de pastos de las que se trata en el § 2, la Ley de 9 julio 1926, nr. 4, sobre responsabilidad por daños sobre el ganado causados por perros también será válida para los renos, en la medida en que ello sea adecuado.

i. Cf. § 34. ii. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

El perro tomado se custodiará de forma adecuada. Lo antes posible se entregara a la policía, que actuará según las reglas establecidas para el ganado estanco. El propietario o poseedor del perro pagará los costes derivados de la realización del trabajo.

El propietario y el poseedor del perro están obligados, uno por ambos y ambos por uno, a indemnizar por los daños que el perro cause al reno domesticado, y por los gastos y perjuicios que recaigan sobre el propietario del reno cuando el perro acose de forma ilícita o asuste al reno mientras éste permanece o se mueve legalmente sin consideración de culpa.

Fuera de las zonas de pastos de las que se trata en el § 2, la Ley de 9 julio 1926, nr. 4, sobre responsabilidad por daños sobre el ganado causados por perros también será válida para los renos, en la medida en que ello sea adecuado.

*Modificado en las Leyes de 26 de junio de 1992, nr. 86, y de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996). Se modifica con la Ley de 4 de julio de 2003, nr. 74 (en vigor desde el 1 de enero de 2004)<sup>284</sup>.*

Punto de retorno al cotejo con el § 66 de la Ley de 2007  
1034

<sup>284</sup> Sic., aunque el texto que traduzco consta como de última modificación de 20 de junio de 2003, según reza el encabezamiento.



**§ 30.** *Toma del líquen para alimento de los renos*

La Corona<sup>i</sup> podrá regular por norma la toma del líquen para alimento de los renos en los distritos de pastos y, para zonas delimitadas de forma más concreta, podrá prohibir por completo la toma del líquen para alimento de los renos en la medida en que ello se entienda necesario, en consideración a la actividad del reno.

<sup>i</sup> El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

**§ 31.** *Expropiación<sup>i</sup>*

La Corona puede exigir la cesión de tierras y derechos al estado, y, en virtud de ello, el derecho a indemnización por daños causados por el reno, cuando se entienda necesario en consideración a la actividad del reno dentro de una zona de pastos del tipo tratado en el § 2. Para ello, deberá tenerse en cuenta que tal intervención sea indudablemente de mayor provecho que el daño.

<sup>i</sup> Cf. Ley de 23 de octubre de 1959, § 30.

**§ 30.** *Toma del líquen para alimento de los renos. Cría de renos, etcétera.*

La Corona podrá regular por norma la toma del líquen para alimento de los renos en los distritos de pastos y, para zonas delimitadas de forma más concreta, podrá prohibir por completo la toma del líquen para alimento de los renos en la medida en que ello se entienda necesario, en consideración a la actividad del reno.

La Corona podrá regular por norma la extinción de la prohibición de tomar recursos de pastos en un distrito de pastoreo, para uso de alguna forma de producción de renos por parte de otros que no cumplan las condiciones establecidas en el § 3.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

Punto de retorno al cotejo con el § 64 de la Ley de 2007<sup>1033</sup>

**§ 31.** *Expropiación*

La Corona puede exigir la cesión de tierras y derechos al estado, y con ello de los derechos que se siguen del Capítulo III, junto con el derecho a indemnización por daños causados por el reno, cuando se entienda necesario en consideración a la actividad del reno dentro de una zona de pastos del tipo tratado en el § 2. Para ello, deberá tenerse en cuenta que tal intervención sea indudablemente de mayor provecho que el daño.

Cuando se trate de la cesión de derechos que se siguen del Capítulo III, el demandante puede ser exonerado de la indemnización de los costes de tramitación del caso generados por el demandado, siempre que el demandado, tras negociación, haya rechazado o ignorado responder a una oferta, y que él no haya alcanzado a realizar una oferta tomando decisión peritada. Por lo demás, valen las reglas de costes de tramitación establecidas en la Ley de 1 de junio de 1917, nr. 1, sobre peritaje y casos de expropiación.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

[Punto de retorno a la mención del § 31 en Una cronología...](#) 784

### § 32. Fondo para la actividad del reno

De forma especial, para cualquier área de pastos de las establecidas en correspondencia con el § 2, existirá un fondo para la actividad del reno que será común para la zona, o para varios distritos de pastos asociados, o para un solo distrito de pastos.

Según las disposiciones más concretas dadas por la Corona<sup>i</sup>, los medios pertenecientes a los fondos establecidos para la actividad del reno se formarán con arreglo a la ley de 12 mayo de 1933<sup>i</sup> sobre la actividad del reno, y otros fondos para la promoción de la actividad del reno que sean transferidos a los primeros. Irán además al fondo los beneficios derivados de los renos no marcados **que**, en correspondencia con el § 16, tercer párrafo, **vayan al común, así como las indemnizaciones por daños y perjuicios gene-**

### § 32. Fondo para la actividad del reno

De forma especial, para cualquier área de pastos de las establecidas en correspondencia con el § 2, existirá un fondo para la actividad del reno que será común para la zona, o para varios distritos de pastos asociados, o para un solo distrito de pastos.

Según las disposiciones más concretas dadas por la Corona, los medios pertenecientes a los fondos establecidos para la actividad del reno se formarán con arreglo a la ley de 12 mayo de 1933<sup>i</sup> sobre la actividad del reno, y otros fondos para la promoción de la actividad del reno que sean transferidos a los primeros. Irán además al fondo los beneficios derivados de los renos no marcados en correspondencia con el § 16, tercer párrafo. **Además se transferirán al fondo las tasas ge-**

radas por intervención de expropiación y otras decisiones similares que no suponen concesión a un propietario de renos particular.

Los medios del fondo para la actividad del reno se usarán para promocionar el sector de actividad en las zonas de pastos.

La Corona dará reglas más concretas sobre el fondo, entre ellas sobre la administración y disposición de los medios, y sobre los objetivos que podrían favorecerse.

i. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

### **§ 33. Normas complementarias**

La Corona<sup>i</sup> puede establecer normas más concretas para complementar y realizar esta ley, por ejemplo sobre obligaciones, así como normas más concretas sobre el recuento de los renos o sobre la obligación de anunciar la actividad del reno en curso, o sobre el procedimiento para la elección de la Comisión Delegada, etcétera.

i. El Ministerio de Agricultura, según la resolución de 22 de junio de 1979.

generadas por toma de recursos en condiciones de sobre pasto, tal como sean fijadas por la Junta de Distrito en correspondencia con el § 8b, tercer párrafo.

Los medios del fondo para la actividad del reno se usarán para promocionar el sector de actividad en las zonas de pastos.

i. Nr. 3.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### **§ 33. Normas complementarias**

La Corona puede establecer normas más concretas para complementar y realizar esta ley, por ejemplo sobre obligaciones, así como normas más concretas sobre el recuento de los renos o sobre la obligación de anunciar la actividad del reno en curso, o sobre el procedimiento para la elección de la Comisión Delegada [sic.], etcétera.

### **§ 34. Acción legal [tvangstiltak]**

Todos los propietarios de renos y propietarios de unidad de explotación están obligados a conducirse según las reglas fijadas por los órganos del distrito, la Junta de Zona, la Junta Directiva de la Actividad del Reno, o cualquier otra autoridad superior, cuando haya sido es-

tablecido tomando en consideración esta ley o los reglamentos dados en relación con ella.

La Junta de Zona o la Junta Directiva de la Actividad del Reno pueden decidir sobre acciones legales cuando haya infracción importante en relación con las determinaciones legales. La decisión sobre acciones legales puede afectar a la intervención sobre las tareas necesarias con los renos o la manada, por cuenta del propietario. También puede afectar a la reducción, extinción o transferencia de la unidad de explotación.

La prueba jurídica de la legalidad de la medida está condicionada al uso del derecho de apelación. El litigio debe ser entablado en el plazo de un mes tras el envío a los interesados de la decisión tomada sobre la apelación.

La decisión de los órganos de la actividad del reno sobre acciones legales tiene fundamento obligatorio, y puede ejecutarse según las reglas establecidas en la Ley de Aplicaciones Ejecutivas.

Las costas derivadas de las decisiones tomadas según este párrafo caerán sobre el propietario de renos, y son de abono obligatorio.

*Añadido en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### § 35. Relación con la Ley del Procedimiento Administrativo

La Ley de 10 de febrero de 1967 sobre la tramitación de casos administrativos (Ley de Procedimiento Administrativo) vale para la tramitación de casos derivados de la aplicación de esta ley por parte de la Corona, el Ministerio, el Parlamento Regional, la Junta Directiva de la Actividad del Reno, la Junta de Zona, el Administrador de la Oficina del Reno, y el Agrónomo de la Actividad del Reno. Para los casos tramitados por la Junta de Distrito vale la Ley de Procedimiento Administrativo siempre que se haya establecido reglamentariamente.

*Añadido en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996).*

### § 34. Responsabilidad penal [straffansvar]

La violación de esta ley o de las normas, órdenes, imposiciones, u otras disposiciones dadas o establecidas en relación con la ley, se sancionará con multas cuando las circunstancias no sean pertinentes para sentencias penales mayores<sup>i</sup>. El intento se sancionará en el mismo grado que el delito consumado. También son punibles la violación negligente de la norma y la participación en la infracción.

<sup>i</sup>. Cf. Código Penal § 396.

### § 36. Responsabilidad penal [straffansvar]

La violación de esta ley o de las normas, órdenes, imposiciones, u otras disposiciones dadas o establecidas en relación con la ley, se sancionará con multas cuando las circunstancias no sean pertinentes para sentencias penales mayores. El intento se sancionará en el mismo grado que el delito consumado. También son punibles la violación negligente de la norma y la participación en la infracción.

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996 –Modificado de § 34 en § 36).*

**§ 35. Entrada en vigor**

Esta ley entrará en vigor cuando la Corona lo determine<sup>i</sup>.

A partir de ese momento, quedará revocada la ley de 12 mayo de 1933 sobre actividad del reno y la ley de 31 mayo de 1935 como anexo a la ley sobre actividad del reno de 12 mayo de 1933.

Las disposiciones dadas en relación con la ley anterior continuarán siendo válidas cuando no entren en contradicción con esta ley.

En la ley de 23 octubre de 1959 sobre expropiación de propiedad inmueble, el § 30, nr. 19, dirá lo siguiente: *[Aquí faltan unas líneas en el documento traducido]*

**§ 37. Entrada en vigor**

Esta ley entrará en vigor cuando la Corona lo determine.

A partir de ese momento, quedará revocada la ley de 12 mayo de 1933<sup>i</sup> sobre actividad del reno y la ley de 31 mayo de 1935<sup>ii</sup> como anexo a la ley sobre actividad del reno de 12 mayo de 1933.

Las disposiciones dadas en relación con la ley anterior continuarán siendo válidas cuando no entren en contradicción con esta ley.

---

*Modificado en la Ley de 23 de febrero de 1996, nr. 7 (en vigor desde el 1 de julio de 1996 —Modificado de § 35 en § 37).*

i. Nr. 3. ii. Nr. 4.

Puntos de  
retorno a:

Una  
cronología...  
701  
Los  
compromisos  
de la  
Verddevuhta...  
808

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

## La Ley sobre la Actividad de Reno de 2007

A continuación ofrezco el último desarrollo legal regulador de la actividad del reno. Las posibles modificaciones posteriores ya no se incluyen aquí. Se trata de la Ley de 15 de junio de 2007, número 40, que entró en vigor el 1 de julio de 2007. Esta ley vino a sustituir a la Ley de 9 de junio de 1978. Aunque conserva algunos párrafos prácticamente idénticos a los de la anterior Ley, la transformación del texto es tan general que ya no merece la pena intentar una comparativa a doble columna. La indicación "véase 2003 § --" relativa a la versión de la Ley de 1978 producida en 2003 (columna de la derecha en la presentación anterior), permitirá a quien lo desee hacer ese cotejo.

La Ley de 2007 es el resultado de un proceso de discusión pública que, emanado de la insatisfacción generada por el anterior ordenamiento, se inició formalmente en noviembre de 1998. El Ministerio de Agricultura nombró entonces un comité para estudiar en especial la cuestión de la titularidad legal de las explotaciones, buscando un ajuste mayor entre la gestión tecnocrática de la actividad y su regulación consuetudinaria, considerada <tradicional>.

### Ley sobre la actividad del reno de 15 de junio de 2007

[Catalogada en [www.lovdato.no](http://www.lovdato.no) como LOV-2007-06-15-40 Landsbruks- og matsdepartementet [Ministerio de Agricultura y Alimentación], Código SYS: BG14b, con entrada en vigor el 1 de julio de 2007] (Lovdata.no 2007).

Cf. Ley anterior de 9 de junio de 1978, nr. 49, sobre la actividad del reno

### Capítulo 1. Determinaciones introductorias

#### § 1. Objeto de la Ley

[Véase 2003 § 1]

Para el área sami de pastos para el reno [*samiske reinbeiteområdet*], la Ley establecerá las condiciones de derecho para una actividad del reno ecológica, económica y culturalmente sostenible, basada en la cultura, la tradición y los usos samis, y en beneficio de la población que se dedica a la actividad del reno [*reindrifsbefolkningen*] y del resto de la sociedad. Para alcanzar este objetivo, la Ley dará fundamento para una organización y administración apropiadas

de la actividad del reno. La actividad del reno se preservará como una base importante de la cultura y vida social samis [*samisk kultur og samfunnsliv*].

La ley contribuirá a asegurar las áreas dedicadas a la actividad del reno en el área sami de pastos para el reno, como la base de recursos más importante para la actividad. La responsabilidad de asegurar las áreas descansa en los habitantes del derecho a la actividad del reno, en el resto de los derechohabientes y en las autoridades.

Fuera del área sami de pastos para el reno, la Ley establecerá las condiciones de derecho para una explotación ecológica y económicamente sostenible de los recursos de pastos para el reno, basada en la cultura local y la tradición de las zonas donde se ha dado permiso para desempeñar la actividad del reno, según las reglas establecidas en el § 8.

Tanto dentro como fuera del área sami de pastos para el reno, la Ley contribuirá a asegurar el adecuado bienestar animal de los renos domesticados.

Punto de  
retorno al  
inicio de Una  
cronología...  
698

## § 2. Alcance

La Ley vale para la nación [*riket*] con los límites geográficos que se siguen de la Ley de 9 de junio de 1972, nr. 31, sobre el pastar de los renos de suecos en Noruega y el pastar de los renos de noruegos en Suecia.

Para la actividad del reno en Trollheimen y su entorno valen las reglas establecidas en la Ley de 21 de diciembre de 1984, nr. 101, sobre la actividad del reno en los municipios de Meldal, Midtre Gauldal, Oppdal, Rennebu, Rindal, Sunndal y Surnadal.

## § 3. Relación con el derecho internacional

La Ley se usará en correspondencia con las reglas sobre pueblos indígenas y minorías establecidas en el derecho internacional.

Punto de  
retorno al  
inicio de Una  
cronología...  
698



**§ 4. El área sami de pastos para el reno**

La población sami [*Sámegŋa jgá YVZ`\_b]b[ Sá]*, con fundamento en el uso desde tiempo inmemorial, tiene derecho a practicar la actividad del reno en las partes de las regiones de Finnmark, Troms, Nordland, Trøndelag Septentrional, Trøndelag Meridional y Hedmark, en las cuales los samis del reno [*fY]bXf]Zg' gá Sá]* han practicado desde antiguo la actividad (el área sami de pastos para el reno).

Cualquier intervención en los derechos relativos a la práctica de la actividad del reno de los samis del reno se hará con indemnización, en correspondencia con los principios generales y jurídicos de expropiación.

**§ 5. Zonas regionales samis de pasto para el reno**

El área sami de pastos para el reno se divide en zonas regionales samis de pasto para el reno, que estarán abiertas a la actividad del reno con los derechos y las obligaciones especiales que se establecen en esta Ley o que se hallen de conformidad con ella. La Corona fijará la división.

**§ 6. Distritos samis de pasto**

La Junta directiva de la actividad del reno dividirá las zonas regionales samis de pasto para el reno en distritos samis de pasto, según las reglas establecidas en el § 42.

**§ 7. Expropiación para asegurar el área disponible de pastos para el reno [reinbeiteareal]**

La Corona puede exigir la cesión al estado de terreno y derechos, de los mencionados en el Capítulo 3, junto con el derecho a indemnización por daños causados por el reno, cuando ello se halle necesario en consideración de la activi-

dad del reno en el área sami de pastos para el reno; y se tendrá en cuenta que la intervención será, sin duda, de mayor provecho que perjuicio.

Cuando se trate de una causa de cesión de derechos de los mencionados en el Capítulo 3, el demandante podrá ser exonerado de indemnizar las costas que recaigan sobre el demandado, siempre que el demandado, tras negociación, haya renunciado a responder a una oferta, o haya evitado hacerlo, y que se vea con decisión pericial que el demandante no obtiene una cantidad mayor que la establecida en dicha oferta. Por lo demás, valen las reglas sobre costas establecidas en la Ley de 1 de junio de 1917, nr. 1, sobre causas de peritaje y expropiación.

### **§ 8. *Actividad del reno fuera del área sami de pastos para el reno***

Fuera del área sami de pastos para el reno, no podrá practicarse la actividad del reno sin un permiso especial concedido por la Corona. Tal permiso sólo podrá darse a quien presente, por escrito, la aceptación de los correspondientes propietarios de tierras o derechohabientes, o de quienes de cualquier otro modo dispongan de áreas de pastos suficientemente grandes y apropiadamente delimitadas. El permiso no se debe dar para una área de renos salvajes. Igualmente, se debe obrar con cautela cuando el permiso sea dado para zonas que se encuentren en tal proximidad de zonas de pastos que ello puede originar conflictos. El permiso se podrá dar por un tiempo limitado, y no será válido, bajo ninguna circunstancia, después de que el derecho de pastar se haya extinguido. Podrán establecerse condiciones más concretas para la actividad.

Las zonas en régimen de copropiedad fuera del área sami de pastos para el reno podrán ponerse a disposición de renos domesticados, por decisión de la mayoría, de acuerdo con la Ley de 18 de junio de 1965, nr. 6, sobre copropiedad.

Si los propietarios y usuarios que disponen de la parte mayor de una zona de monte apropiada para la actividad con renos domesticados desean que el área se dedique a tal actividad, pero su propósito se ve obstaculizado por propietarios individuales de la tierra que no desean sumarse a ellos, entonces pueden ser usadas de forma correspondiente las determinaciones sobre actividades comunes establecidas en la Ley de partición de tierras [*Jordskifteloven*] § 2, letra e.

Con el reconocimiento de la Corona, la Junta del Común [*allmenningsstyret*] puede conceder permiso de hasta 10 años por vez para el desempeño de la actividad con renos domesticados en el común de un municipio que se encuentra fuera de una zona de pastos para el reno, siempre que la actividad del reno pueda llevarse a cabo sin causar daños o perjuicios importantes a los derechohabientes.

Sobre la actividad con renos domesticados en tierras comunes del estado que se encuentran fuera de una zona de pastos para el reno, valen las determinaciones establecidas en la Ley de la tundra [*Fjellova*], § 17.

## Capítulo 2. Actividad del reno en el área sami de pastos para el reno

### § 9. Derecho a poseer renos en propiedad en el área sami de pastos para el reno

Sólo las personas que tienen derecho a una marca de renos, cf. § 32, tienen derecho a poseer renos en propiedad en el área sami de pastos para el reno. La condición para poseer el reno en propiedad es que el reno esté incluido en una parte de una *siida* [*siidaandel*<sup>285</sup>] o en alguna división de reclutamiento [*rekrutteringsandel*] coordinada<sup>286</sup> dirigida por un líder responsable, según las reglas establecidas en los §§ 10 ss.

Cuando haya motivos especiales, la Junta directiva de la actividad del reno puede reconocer que una persona que no cumple las condiciones establecidas en

<sup>285</sup> El concepto jurídico en Noruego *siidaandel* [parte de una *siida*] no tiene equivalente histórico en el vocabulario en Sami para la actividad del reno. El concepto más aproximado en Sami es, sin duda, *goahti*; sin embargo, no es ésta la palabra que se usa en la versión oficial de la Ley en Sami. En esa versión, la palabra es una traducción término a término de la palabra en Noruego *siidaandel*: *siidaoasi* (<http://www.regjeringen.no/se/dok/lagat-ja-njuolggadusat-/lover/boazodoallohka-.html?id=475631>). *Siidaandel* (Sam.: *siidaoasi*) es un concepto funcional para la designación de unidades sociales laborales que, reconociendo ya de forma manifiesta la pertinencia de la palabra *siida*, mantiene la división de los grupos laborales del reno en unidades menores que se sitúan formalmente bajo la responsabilidad de "líderes". De este modo, la palabra *siida*, que siempre se usó en el vocabulario habitual de la actividad entre sus trabajadores para designar una forma de institución específica de la actividad, retorna con pleno sentido jurídico en este texto legal de 2007 (infra § 10, y, sobre todo, II); aunque manteniendo una regla de formalización del liderazgo que fue instaurada en la Ley de 1978, § 2 con el discutido concepto *driftsenhet* [unidad de explotación].

<sup>286</sup>Para la definición jurídica de este concepto, vease *infra*, § 12.  
947  
1004

el primer o segundo párrafo, tenga renos en propiedad en el área sami de pastos para el reno.

La Junta directiva de la actividad del reno puede, además, conceder permiso para que personas privadas o instituciones posean renos en propiedad con objetivos científicos y propósitos de investigación bajo un liderazgo o inspección pública. Tales permisos se darán por tiempo limitado y vinculados a condiciones determinadas.

### § 10. *Parte de una siida* [siidaandel]

Por parte de una *siida* se entiende un grupo familiar o una persona individual que es parte de una *siida* [sic.], cf. § 51, y que desempeña la actividad del reno bajo el liderazgo de una persona, o de cónyuges o convivientes de hecho<sup>287</sup> [samboere] en comunidad. El líder de una parte de una *siida* debe ser residente en Noruega.

El líder responsable de la parte de una *siida* determina quien ha de poseer renos en propiedad en la parte, así como el número de renos correspondiente.

Un propietario de renos puede ser líder responsable sólo de una parte de una *siida*, y no puede poseer renos en propiedad en más de una parte de una *siida*. En el caso de que los padres no vivan juntos, los menores de edad pueden tener acceso a la propiedad de renos tanto en la parte de la *siida* de los parientes del padre [fars slekt] como en la parte de la *siida* de los parientes de la madre [mors slekt].

### § 11. *Establecimiento de una parte de una siida*

La unidad de explotación [driftsenhet] que, a la entrada en vigor de esta Ley, se encuentre registrada en la Junta de Zona, será considerada como parte de una *siida* en relación con las reglas de esta Ley. Quien, a la entrada en vigor de esta

---

<sup>287</sup> La posibilidad de incluir parejas bajo la figura del liderazgo es una novedad importante de este texto en relación con el texto de 1978 y todas sus versiones posteriores, sin duda generada en el entorno de soluciones al debate sobre el individualismo de la Ley de 1978 y sobre sus sesgos de género, véase *infra* § 13.

de esta Ley, sea propietario de una unidad de explotación, será considerado como líder responsable de la correspondiente parte de una *siida*.

Los líderes de las partes de una *siida* pueden decidir por unanimidad el establecimiento de una nueva parte de la *siida*, bajo el liderazgo de una persona designada, mayor de edad, y que cumpla con las condiciones del § 9 para poseer renos en propiedad. Se tomará en consideración que tal establecimiento no sea una amenaza para la sostenibilidad ecológica, económica y cultural de la *siida*.

Cuando se establezca una nueva parte de una *siida*, el número de cabezas se mantendrá dentro del máximo número de cabezas determinado para la *siida*, cf. § 60, primer y segundo párrafos. Si el establecimiento conduce a un exceso en el número de cabezas, se emprenderá una reducción según las reglas establecidas en el § 60, tercer y cuarto párrafos.

Al decidirse quién será líder de una nueva parte de una *siida*, se tomará en consideración, entre otras cosas, la fuerza de trabajo en la *siida*, y las condiciones vitales de aquél cuya designación esté en cuestión, junto con los objetivos de esta Ley.

El anuncio de una nueva parte de una *siida* se enviará a la Junta de Zona para su aceptación. La Junta de Zona controlará el cumplimiento de las condiciones para el establecimiento de una nueva parte de una *siida*, y, entre ellas, que el establecimiento no amenace los principios para una actividad del reno sostenible en la *siida*, en términos ecológicos, económicos y culturales.

Las reglas establecidas en los párrafos segundo a quinto valen para la transferencia de una parte de una *siida* a otra *siida*.

Si concurren motivos especiales, la Junta de Zona puede obligar a un distrito o a una *siida* a establecer una o varias nuevas partes de *siiddat*<sup>288</sup>. El líder de cada una de esas nuevas partes se designará conforme a las reglas estableci-

---

<sup>288</sup> En esta traducción, he decidido poner en cursiva sistemáticamente la palabra *siida*, y, como en este caso, su plural en Sami *siiddat*. Ambas palabras son específicas del Sami y no tienen un equivalente en Noruego. Las pongo en cursiva para indicar su procedencia alterna en relación con el idioma en el que está escrito el texto. Sin embargo, en el texto legal no aparecen nunca en cursiva. Puesto que es posible encontrar en textos escritos en Noruego el plural norueguizado *siidaer*, es posible interpretar que esta palabra está siendo considerada de forma incluyente por los redactores de la Ley, como un préstamo que ha pasado a formar parte, ya en Noruego, del vocabulario jurídico habitual.

das en el segundo a quinto párrafos. Si no se alcanza un acuerdo, el líder será designado por la Junta de Zona.

**§ 12. División de reclutamiento coordinada** [*sideordnet rekrutteringsandel*]

El líder responsable de una parte de una *siida* puede decidir el establecimiento de una división de reclutamiento coordinada, vinculada a la parte de la *siida*.

El establecimiento de una división de reclutamiento coordinada implica la fijación de un número máximo de cabezas que no puede ser superado por la suma de las de la parte de la *siida* y la división de reclutamiento coordinada.

No puede establecerse más de una división de reclutamiento coordinada en cada parte de una *siida*.

Una división de reclutamiento coordinada puede durar hasta siete años, con el supuesto de que, simultáneamente con el establecimiento de tal unidad, se cierra un contrato de posesión de la parte de la *siida*. La responsabilidad como líder de una división de reclutamiento sólo puede dejarse a un hijo o hija, o a un nieto o nieta, o a cualquier otro u otra de una generación más joven que cumpla las condiciones establecidas en el § 9 para poseer renos en propiedad. La persona correspondiente debe ser mayor de edad y haber participado en todos los aspectos del trabajo en la actividad del reno junto con el líder al menos durante tres años.

El líder de la división de reclutamiento coordinada tiene los mismos derechos y obligaciones que un líder de una parte de una *siida*, a menos que se siga otra cosa de la presente Ley.

Cuando el líder de una parte de una *siida* muera o cese como líder responsable, la división de reclutamiento coordinada en la parte de la *siida* convendrá, junto con su líder, que éste pase a ser nuevo líder.

El anuncio de establecimiento de una división de reclutamiento coordinada se enviará a la Junta de Zona, que controlará el cumplimiento de las condiciones formales para el establecimiento de la división de reclutamiento coordinada.

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
Parte de Una  
Siida en El  
alegato...  
1049

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
División de  
Reclutamiento  
Coordinada en  
El alegato...  
1049

Punto de retorno a la nota sobre el concepto de División de reclutamiento coordinada, en esta ley *supra*

1001

**§ 13.** *Situación de los cónyuges y de los convivientes de hecho*

Cuando el líder responsable de una parte de una *siida* esté casado o contraiga matrimonio, ambos cónyuges podrán ser líderes responsables de la parte de la *siida*. Esto vale aunque sólo uno de los cónyuges cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo. Tal parte de una *siida* común conlleva que ambos cónyuges son responsables solidarios como líderes de la parte de la *siida*.

Si los cónyuges están de acuerdo en que ambos figuren como líderes responsables, deben dar anuncio de ello en la forma de anuncio de actividad del reno, cf. § 18.

Si ambos cónyuges cumplen las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo, entonces pueden ser líderes autónomos de cada una de sus partes de la *siida*, con las limitaciones que emanan de esta Ley.

Las determinaciones establecidas en los párrafos primero a tercero valen correspondientemente para dos personas no casadas que conviven (convivientes), siempre que

1. Tengan o hayan tenido hijos de los dos,
2. Hayan estado casados entre sí con anterioridad, o
3. Hayan convivido en relación de pareja durante dos años.

Punto de retorno a la mención del individualismo y los sesgos de género en la Ley de 1978 1002

**§ 14.** *Terminación de la relación conyugal o la relación de convivientes*

Cuando la parte de una *siida* ha sido dirigida en comunidad entre cónyuges o convivientes, y uno de ellos muera, la parte que sobreviva se convierte en líder en solitario. Esto vale aunque la parte que sobrevive no cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo.

Cuando la relación conyugal o la relación de convivientes termine de cualquier otro modo que no sea la muerte, el cónyuge o conviviente que ha tenido responsabilidad compartida durante la relación conyugal o de convivientes perderá el derecho a figurar como líder corresponsable. No obstante, las partes pue-

den convenir en que el interesado o la interesada continúe poseyendo renos en propiedad en la parte de la *siida*, y, eventualmente, en que en solitario pueda tener responsabilidad como líder de la parte de la *siida*. Esto vale aunque el interesado o la interesada no cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo.

Los cambios relativos a la responsabilidad del liderazgo, con arreglo a los párrafos primero y segundo, se anunciarán a la Junta de Zona.

**§ 15.** *Transferencia de la responsabilidad como líder de una parte de una siida*

Cuando no se haya establecido una división de reclutamiento coordinada, el líder de una parte de una *siida* puede transferir la responsabilidad como líder de la parte a un hijo o hija, nieto o nieta, o cualquier persona en la parte de la *siida* que cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo.

El nuevo líder de la parte de la *siida* debe ser mayor de edad y debe haber participado en todos los aspectos del trabajo en la actividad del reno junto con el líder al menos durante tres años. En casos especiales, la Junta de Zona puede reconocer la transferencia a un hijo o hija, o nieto o nieta, que no cumpla estos requisitos.

Al transferir la responsabilidad del liderazgo de una parte de una *siida*, el líder anterior continúa teniendo derecho a poseer renos en propiedad en la parte de la *siida*.

En caso de que el líder de una parte de una *siida* muera sin haber alcanzado decisión como la mencionada en el primer párrafo, un hijo o hija, nieto o nieta, o cualquier otro pariente que cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo, tiene derecho a tomar la responsabilidad de la parte de la *siida*, a menos que el cónyuge o el conviviente que sobrevive tome la responsabilidad de conformidad con las reglas establecidas en el § 14. El segundo párrafo vale también para el interesado.



A la defunción, puede solicitarse a la Junta de Zona que la parte de la *siida* permanezca a la espera, hasta que un hijo o hija, nieto o nieta, u otra persona que cumpla las condiciones para poseer renos en propiedad establecidas en el § 9, primer párrafo, alcance la mayoría de edad.

El anuncio de la transferencia de la parte de la *siida* se enviará a la Junta de Zona, que controlará el cumplimiento de las condiciones formales.

#### **§ 16. Liquidación de una parte de una siida**

Cuando el líder responsable de una parte de una *siida* decida concluir su actividad en el reno o muera sin que la responsabilidad sea transferida a otro conforme a las reglas establecidas en los §§ 12 y 15, esa parte de la *siida* se disolverá y los renos serán vendidos, a no ser que pasen a formar parte de otra parte de la *siida* o a una división de reclutamiento coordinada. La Junta de la *siida* de verano (*sommersiida*), cf. § 52, o la persona de contacto que haya sido elegida según el § 53, segundo párrafo, velará porque la parte de la *siida* sea disuelta. El coste de la disolución será cubierto por los ingresos obtenidos de la venta de los renos.

Cuando el líder responsable de una división de reclutamiento coordinada decida concluir su actividad en el reno o muera, la división pasará a la parte de la *siida* de la cual procedió el establecimiento de la división de reclutamiento coordinada.

El anuncio de disolución según los párrafos primero y segundo se enviará a la Junta de Zona.

Cuando la parte de una *siida* o una división de reclutamiento coordinada haya constado de un número de cabezas por debajo de 50 durante 5 años, la parte de la *siida* debe ser disuelta como tal. La decisión de disolución será emitida por la Junta de Zona. En el cuarto año con un número de cabezas inferior a 50, La Junta de Zona advertirá al líder de la parte de la *siida* de su disolución inminente. La advertencia debe producirse al menos en los 6 meses anteriores al plazo de entrega del informe del siguiente año sobre la actividad del reno. La determinación de ejecutar la disolución establecida en el primer párrafo tendrá entonces el uso correspondiente.

**§ 17. Tenencia de renos en conflicto con las reglas establecidas en el capítulo 2**

Quien posea renos en conflicto con las reglas establecidas en el capítulo 2, puede ser obligado a finalizar con su situación, de conformidad con las reglas establecidas en el Capítulo 11.

**§ 18. Informe sobre la actividad del reno**

El líder de una parte de una *siida* debe entregar informe anual sobre la actividad en el reno a la Junta de Zona. El informe incluirá información sobre el número de cabezas y el número de propietarios de renos en la parte de la *siida*, junto con información sobre su vinculación con la *siida*. Una copia del informe se enviará a la Junta del Distrito donde la actividad del reno tiene lugar.

El ministerio dará reglas más concretas sobre la información que debe ser incluida en el informe y sobre el plazo para entregarlo, etc.

La información contenida en el informe sobre el número de cabezas de personas particulares y sus condiciones personales estará amparada por secreto profesional, a menos que se siga otra cosa de esta Ley. Los §§ 13 a 13e de la Ley de procedimiento administrativo son aquí de aplicación.

**Capítulo 3. Contenido del derecho de la actividad del reno**

**§ 19. Derecho de pastar**

[Véase 2003 § 11] 963

El derecho de realizar la actividad del reno da derecho a permitir que los renos pasten en la tundra y en otras zonas de campos despoblados, donde se incluyen también anteriores marcas cultivadas y terrenos de siega que se encuentran sin vinculación a zonas pobladas o áreas cultivadas en uso, siempre que no se hallen sostenidas ni en uso como tierras de cultivo, a menos que el área esté cercada con una valla fuera del alcance de los renos. La Corona puede dar disposiciones más concretas sobre qué es lo que debe entenderse por valla que impide el alcance de los renos.

La Corona puede decidir que determinadas zonas de bosque sean vedadas de pastar los renos durante un tiempo limitado, cuando esto se considere necesario

tomando en consideración la renovación o el ciclo de crecimiento del bosque. La Corona también puede, en otros casos, decidir la veda de otras zonas determinadas más concretas durante un tiempo limitado, cuando concurren consideraciones especiales que lo indiquen. La decisión de veda también puede entrar en vigencia para el movimiento con los renos.

El área vedada de pastar los renos deben compensarse poniendo a disposición áreas de pasto correspondientes, cuando esto sea posible.

#### **§ 20. Pastos anuales**

El derecho de pastar incluye el derecho a los pastos anuales necesarios, es decir, pastos de primavera, verano, otoño e invierno; y con ello, los que se encuentran en las rutas de trashumancia, las tierras de parto y crianza, y las zonas de apareamiento.

#### **§ 21. Derecho a refugios, cabañas, y similares**

[Véase [2003 § 10](#)] 961

El derecho de realizar la actividad del reno da derecho a disponer de terreno en campo despoblado para los refugios y cabañas destinados a las personas, y para los chamizos y barracas necesarios para la conservación de los bienes inmuebles y de los alimentos.

Quien practica la actividad del reno tiene acceso a obtener, contra retribución, solar demarcado para lugar de estancia, cuando el practicante de la actividad del reno no pueda de otro modo obtener dicho lugar necesario en relación con una práctica racional de la actividad del reno. Si las partes no pueden llegar a acuerdo sobre el darse las circunstancias para solicitar la demarcación de solar, o sobre la elección del lugar, su tamaño y delimitación, las condiciones y la retribución, se tomará decisión sobre ello con peritaje conforme al derecho de partición de tierras.

Sin reconocimiento de la Corona y aceptación del propietario de la tierra, la tierra tomada en uso o demarcada, y las construcciones e instalaciones levantadas con arreglo a los párrafos primero o segundo, no podrán usarse con otro fin que la actividad del reno, ni ser transferidas a otro que no sea el practicante

de la actividad del reno y que cumpla las condiciones establecidas en los párrafos primero y segundo.

## § 22. *Rutas de trashumancia*

[Véase 2003 § 10. 4.] 962

Quienes practican la actividad del reno tienen acceso a la conducción libre y sin obstáculos, y al traslado de los renos en las partes de las zonas de pastoreo donde el reno puede marchar legalmente, así como a la movilidad con los renos y a su conducción siguiendo rutas tradicionales. Por ruta se entiende también los lugares fijos de carga y descarga para el transporte del reno.

Las rutas de conducción de la actividad del reno no pueden ser cerradas, aunque la Corona puede autorizar la reestructuración de una ruta, y la apertura de nuevas rutas cuando existan intereses fundados en derecho que lo motiven. Los daños eventuales que se sigan de la reestructuración de una ruta o de la apertura de una nueva ruta se indemnizarán tras peritaje acorde con la Ley de partición de tierras, si no se alcanza un acuerdo. La Corona puede determinar también que el planeamiento en detalle de una nueva ruta sea sometido a peritaje.

## § 24. *Tráfico motorizado*

Quienes practican la actividad del reno tienen acceso al uso de los medios necesarios de locomoción y transporte, de acuerdo con el plan del Distrito, cf. § 62.

El uso de vehículos terrestres sobre campos en época sin nieve [*barmark*] debe limitarse todo lo posible y, en la medida de lo posible, debe producirse sobre rutas fijadas. El tráfico motorizado o el paso a través de un área protegida con arreglo a la Ley de 19 junio 1970, nr. 63<sup>i</sup>, sobre protección de la naturaleza, se producirá en correspondencia con las reglas establecidas sobre protección. La correspondiente autoridad administrativa, en consejo con la Junta de Distrito y con la Junta de Zona, podrá fijar reglamentariamente reglas más concretas sobre tal tráfico en áreas protegidas.

<sup>i</sup> Ley abolida, véase ahora la Ley de 19 de junio de 2009, nr. 100, cf. su § 77<sup>289</sup>.

<sup>289</sup> Nota introducida en la versión de la Ley tomada de la web [www.lovdato.no](http://www.lovdato.no), el 20 de enero de 2013-

## § 24. Vallas y otras instalaciones

[Véase 2003 § 12] 964

El derecho a practicar la actividad del reno da derecho a la construcción de vallas destinadas al proceso de trabajo y a la creación de barreras, la construcción de instalaciones para el sacrificio, puentes y otras instalaciones necesarias para la actividad. Las vallas y otras instalaciones no deben situarse de manera que produzcan deterioro innecesario, o que causen daños o perjuicios importantes para el propietario de la tierra o para otros intereses fundados en derecho.

Las vallas e instalaciones que han de permanecer durante una temporada no pueden construirse sin la autorización del ministerio. La aceptación de instalaciones mayores debe hacerse tras valoración experta de sus consecuencias medioambientales, consideradas en conjunto, y en relación con la necesidad de la instalación debida al ejercicio profesional de la actividad del reno. Cuando el propietario de la tierra o los derechohabientes eventuales concedan su autorización, el ministerio puede conceder permiso para la construcción de una instalación contra retribución y tras peritaje de daños y perjuicios, con arreglo al derecho de partición de tierras.

La Junta de Zona puede exigir la retirada de vallas e instalaciones construidas sin correspondencia con los párrafos primero y segundo, o su modificación por parte del responsable. Si ello no se lleva a cabo en un plazo fijado, el agrónomo de la actividad del reno [*reindriftsagronom*] puede ejecutar directamente la demolición o reforma.. La Junta de Zona puede delegar su autoridad dimanante de este párrafo en el agrónomo de la actividad del reno. Los costes derivados de las decisiones tomadas con arreglo a este párrafo se cargarán a los responsables, y su abono es obligatorio.

El ministerio puede dar disposiciones más concretas sobre cómo deben situarse y construirse las vallas y otras instalaciones, y también sobre los materia-

les de los vallados, etcétera. El ministerio también puede dar disposiciones más concretas sobre el mantenimiento de las vallas e instalaciones permanentes, y sobre la obligación de retirar las vallas e instalaciones que no son mantenidas con arreglo a las regulaciones o que ya no se encuentren en uso.

**§ 25. Combustible y madera en el área sami de pastos para el reno**

[Véase [2003 § 13](#)] 966

En el área sami de pastos para el reno, el derecho a practicar la actividad del reno da derecho a combustible y madera para el propio uso en relación con la práctica legal de la actividad, a tomar madera de coníferas, arbustos, enebros, mimbrres, abedules, coníferas que se han secado o restos secos caídos por el viento, ramas o ramitas caídas, tocones, corteza de abedul y otras cortezas, tanto en propiedad pública como en propiedad privada, cuando esa actividad se oriente a:

- a) combustible,
- b) construcción de tiendas del hogar trashumante, chozas, y depósitos y otras instalaciones destinadas a la conservación de los bienes inmuebles y los alimentos,
- c) palos de tiendas, herramientas y artefactos simples,
- d) vallas para el proceso de trabajo (estacas, vallas circulares),
- e) curtidos.

La madera viva procedente de bosque de hoja caduca o los arbustos vivos no deben tomarse, siempre que en el lugar o en sus proximidades haya otra madera apropiada para el mismo objetivo.

El propietario de un bosque puede exigir pago por la toma de madera viva procedente de bosque de hoja caduca en un bosque privado. Pero, por lo demás, no se puede exigir pago por la madera tomada legalmente en consonancia con este parágrafo. Ha de anunciarse sin dilación al propietario de la tierra la toma de madera sobre la cual puede exigir pago. En caso de no alcanzarse acuerdo sobre el pago, el establecimiento de la cuantía puede solicitarse bajo peritaje,

con arreglo al derecho de partición de tierras. La Propiedad de Finnmark<sup>290</sup> no podrá exigir pago contra lo determinado en este párrafo.

En la medida en que se haga necesario, en consideración a la conservación del bosque, su renovación o su ciclo de crecimiento, o a causa de carencia de madera en el distrito, la Corona, bajo regulación, puede limitar o prohibir por completo la toma de madera en áreas determinadas más concretas, o, entre otras cosas, decidir que la madera viva sólo pueda ser tomada tras dictamen.

**§ 26. Caza, captura y pesca en el área sami de pastos para el reno**

[Véase [2003 § 14](#)] 968

En el área sami de pastos para el reno, el derecho a practicar la actividad del reno da derecho a cazar y practicar la captura y la pesca en el común del estado, y en las propiedades no registradas especiales del estado; y, sobre el fundamento de la Propiedad de Finnmark, dentro de un distrito de pastoreo en el que ocurre la actividad del reno, en las mismas condiciones que son válidas para las personas que residen de forma permanente en el municipio, población o paraje donde se encuentra el terreno común, la propiedad del estado, o la parte terreno de la Propiedad de Finnmark donde la tierra se encuentre en el momento. En los bosques registrados del estado y en las zonas registradas de monte dentro de una zona de pastoreo, el acceso del practicante de la actividad del reno a la caza, la captura y la pesca, se producirá como ha venido produciéndose desde la antigüedad.

La Corona puede decidir que los practicantes de la industria del reno tengan derecho exclusivo al uso de artes restringidas para la pesca en aguas o zonas fluviales concretamente determinadas, situadas en propiedades estatales fuera del común. La Corona también puede decidir que determinadas aguas y zonas fluviales en las propiedades mencionadas en el punto anterior, sean reservadas para el uso de quienes practican la actividad del reno.

Para la caza, la captura y la pesca realizada según las determinaciones de este parágrafo, no se pagará arrendamiento o tasa.

---

<sup>290</sup> Véase la [Ley de Finnmark](#), § 6.

## **Capítulo 4. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno**

### **§ 27. Práctica de la actividad del reno**

El propietario de renos tomará en cuenta la actividad del reno de otros propietarios de renos durante la práctica de su actividad, y no usará los pastos de manera que otros propietarios de renos resulten perjudicados. El propietario de renos tampoco impedirá la práctica de la actividad del reno de otros que la llevan a cabo de forma legal.

El propietario de renos velará por que la actividad del reno ocurra en el marco que emana de esta ley y en correspondencia con las reglas de uso en el distrito.

### **§ 28. Vigilancia**

El reno se mantendrá bajo vigilancia, de tal modo que se impida en lo posible la causa de daños, su salida del área legal de pastos o su mezcla con otros renos.

Entre las reglas del distrito sobre el uso de pastos, pueden establecerse reglas más concretas sobre la vigilancia.

### **§ 29. Indagación**

La *siida* con fundamento para creer que uno de sus renos ha entrado en la manada de otra *siida*, tiene derecho a inspeccionar la manada para comprobar si su reno se encuentra en ella.

La indagación sólo puede suceder con la presencia en el lugar de un representante de la otra *siida*. El representante contribuirá a que la indagación tenga efecto. Por lo demás, la indagación se realizará en correspondencia con el uso y costumbre entre los propietarios de renos de la zona.

En las reglas de uso del distrito, pueden establecerse reglas más concretas sobre la indagación.



**§ 30. Tratamiento de los renos de otras siiddat**

La *siida* en cuya manada han entrado renos de otra *siida* informará a la otra *siida* lo antes posible de la situación. La separación tendrá lugar conforme a las reglas establecidas en el § 31.

Si para la otra *siida* resulta difícil recuperar el reno, o la separación no puede tener lugar, la *siida* en cuya manada ha entrado del reno estará obligada a cuidarlo hasta que la separación y la recuperación puedan tener lugar.

En las reglas de uso del distrito, pueden establecerse reglas más concretas sobre el tratamiento de los renos de otras *siiddat*.

**§ 31. Separación**

El que tiene renos mezclados con los renos de otra manada en ella, puede solicitar la separación para la retirada de sus propios animales.

Aquellos en cuya manada han entrado renos de otros, tienen la obligación de establecer las condiciones adecuadas para el ejercicio del derecho de separación. Nadie puede interferir en el trabajo de la separación. La separación debe producirse antes de que la manada abandone el área estacional de pastos.

No puede solicitarse separación durante el periodo de crianza de los renos o durante el celo, o cuando la separación no sea aconsejable teniendo en cuenta motivos concernientes al cuidado de los animales.

Las *siiddat* que puedan tener renos mezclados con los de una manada deben ser advertidas antes de que los renos sean puestos en vallado para la separación.

En las reglas de uso del distrito, pueden establecerse reglas más concretas sobre la separación y su anuncio.

## Capítulo 5. Marcado de los renos y registro de la marca del reno

### § 32. Derecho a una marca del reno

Tienen derecho a una marca del reno las personas de origen sami [*samisk ætt*] que

1. A la entrada en vigor de esta ley tuvieran la actividad del reno como actividad principal en un distrito de pastos en correspondencia con la ley del reno de 9 junio de 1978, nr. 49, § 4, cf. § 3, o
2. Tengan padres o abuelos que han tenido la actividad del reno como actividad principal, y que
3. Se encuentren en una parte de una *siida* o pasen a encontrarse en ella con arreglo a lo establecido en relación con el § 10 segundo párrafo, o dirijan una parte de una *siida* o una una división de reclutamiento coordinada en correspondencia con los §§ 11 al 15.

Quienes hayan sido adoptados tienen el mismo derecho a una marca del reno que si fueran hijos biológicos de los padres adoptivos, aunque los interesados no sean de origen sami [*samisk ætt*]<sup>291</sup>.

Quien esta casado con alguien que es líder responsable de una parte de una *siida*, pero no cumple [ella o] él mismo con las condiciones establecidas en el primer párrafo para una marca de reno, tiene derecho a una marca de reno. Lo mismo vale para los convivientes de hecho, tal y como se establece en el § 13, tercer párrafo.

---

<sup>291</sup> Desde el punto de vista del modelo de pertenencia étnica puesto en juego en este pasaje por el documento estatal, es interesante llamar la atención sobre el significado de linaje asociado a la reproducción biológica que se concede a la expresión "origen sami [*samisk ætt*]". Este supuesto interpretativo es, precisamente, el que fundamenta la excepción establecida en este párrafo para los hijos adoptivos. Entre las posibilidades de traducción al español de la palabra en Noruego *ætt*, se encuentra desde luego *linaje* (por ejemplo, Blom-Dahl 1994:366). Sin embargo, en este parágrafo he preferido traducirla de forma general con la expresión *origen*, más neutra en sus especificaciones de un modelo de pertenencia. Lo he hecho así, porque el equivalente en Sami de *ætt* (*máddu*) —y muy especialmente en el ámbito de la actividad del reno— no conlleva necesariamente un supuesto tan fuerte de pertenencia biológica a un linaje. Indudablemente, ese supuesto puede encontrarse en muchos usos contextuales de la palabra, pero también puede no encontrarse. Con la mayor frecuencia, *maddu* es *origen*, *raíz*. Esta palabra se usa habitualmente en plural (*máttut*) (por ejemplo, Kåven et al. 1998:324), y opera como una catacresis análoga a la del Español *raíces*.

Si, en correspondencia con el § 9, tercer párrafo, la Junta Directiva de la Actividad del Reno ha concedido a una persona derecho a la propiedad de renos, la Junta Directiva de la Actividad del Reno también puede conceder a la persona correspondiente derecho a una marca del reno cuando ello sea necesario para una actividad ordenada.

### § 33. *Obligación de marcar al reno*

[Véase [2003 § 16](#)] 970

Todos los renos en el área sami de pastos para el reno serán marcados con la marca de su propietario.

El reno se marcará con la marca registrada del propietario antes del 31 de octubre del mismo año en que haya nacido. La Junta de Zona puede, en determinados casos, aceptar que este plazo se prolongue, pero en ninguna circunstancia más allá del 31 de mayo del año siguiente.

El marcado se producirá en correspondencia con las determinaciones establecidas en la ley de 20 diciembre 1974, nr. 73, sobre los derechos de los animales<sup>i</sup>.

<sup>i</sup> Revocada. Véase ahora la ley de 19 junio 2009, nr. 97.

### § 34. *Formas del marcado*

En el área sami de pastos para el reno, el marcado de renos se producirá por medio de [un corte en la oreja](#) <sup>485</sup> con la marca de reno registrada del propietario.

Además de la marca del reno registrada, puede utilizarse etiqueta adherida a la oreja al haber sido transferido el derecho de propiedad sobre los renos que han sido previamente marcados con una marca de propietario.

El marcado provisional se hará por medio de marcas en el pelo o etiquetas. El marcado provisional muestra la situación de propiedad hasta que tenga lugar el marcado realizado en correspondencia con los párrafos primero o segundo.

Punto de  
retorno a la  
mención de  
las etiquetas  
de plástico en  
El etnos en  
las formas...

487

**§ 35. Remarcado**

El remarcado no está permitido.

El remarcado será castigado en correspondencia con las reglas establecidas en el código penal, capítulo 24.

*Modificado en la Ley de 20 mayo 2005, nr. 28 (en vigor desde el momento establecido por ley), modificado a su vez en la Ley de 19 junio 2009, nr. 74.*

Punto de  
retorno a la  
secuencia  
sobre  
remarcado  
488

**§ 36. Venta de renos sin marca legal**

Los renos nacidos en el año anterior, y que se encuentren después del 31 mayo sin marca legal, serán vendidos como regla general bajo la responsabilidad de la Junta de Distrito, y, eventualmente, de la Junta de la *Siida*.

El beneficio de la venta irá a parar al propietario del reno. Si no se conoce el propietario, irá a parar a la *siida* a la que pertenezca el reno. Si tampoco se conoce la *siida*, el beneficio irá a parar al distrito.

**§ 37. Comisión de Marcas y Comisión de Apelaciones**

En cada zona Sami regional de pastos se elegirá una Comisión de Marcas compuesta por al menos tres miembros y con un máximo de cinco miembros de diferentes distritos de pastos, junto con sus correspondientes vicerrepresentantes personales. Los miembros y sus vicerrepresentantes se elegirán por los líderes del distrito. La Administración del Reno designará un secretario de la Comisión. La Junta Directiva de la Actividad del Reno nombrará una Comisión de Apelaciones.

**§ 38. Registro y supresión de la marca**

Todas las marcas del reno deberán ser reconocidas por la Comisión de Marcas antes de ser puestas en uso en las zonas de pastos regionales. Las marcas del reno reconocidas en las zonas de pastos regionales serán registradas en la Administración del Reno. La marca del reno tendrá tal forma que se impida la confusión o abuso. En salvaguardia de una actividad del reno ordenada, la Comisión de Marcas intentará preservar el uso y diseño tradicionales de las

marcas de renos, entre otras cosas se intentará la preservación de las marcas familiares tradicionales para la familia.

La marca del reno no podrá registrarse como marca registrada mercantil [*varemerke*] con arreglo a la ley de 3 marzo 1961, nr. 4<sup>i</sup>, sobre las marcas registradas mercantiles.

La marca de renos registrada se suprimirá al fallecimiento del titular, si no ha dejado renos que, junto con la marca, sean transferidos por su pareja o herederos.

Cuando una marca de renos haya estado en desuso durante los últimos 4 años, la Comisión de Marcas puede suprimirla.

Cuando una marca registrada de renos sea de una forma tal que pueda darse confusión o abuso, la Comisión de Marcas puede suprimirla.

Con el reconocimiento de la Junta Directiva de la Actividad del Reno, la Comisión de Marcas puede adoptar líneas directrices complementarias para el diseño de las marcas, etc.

<sup>i</sup> Revocada. Véase ahora la ley de 26 marzo 2010, nr. 8.

### **§ 39. Tramitación de expedientes**

La Comisión de Marcas puede anunciar las solicitudes entrantes sobre la marca de renos a los líderes de las partes de las *siiddat* de los distritos correspondientes y sus distritos adyacentes. El anuncio se hará también en Suecia y Finlandia. La decisión de la Comisión de Marcas en relación con la solicitud se anunciará de forma correspondiente.

Puede apelarse la decisión de la Comisión de Marcas ante la Comisión de Apelaciones.

El Ministerio dará reglas más concretas para la tramitación de expedientes en la Comisión de Marcas, entre ellas las correspondientes a las tasas de registro y las reglas para la tramitación de apelaciones.

**§ 40. Determinaciones complementarias sobre las marcas de renos**

El Ministerio puede dar reglas más concretas sobre el marcado de los renos y sobre el registro de las marcas de renos, así como sobre la transferencia y la supresión de marcas de renos que no se encuentren en uso.

**§ 41. Mercado fuera del área sami de pastos para el reno**

Fuera del área Sami de pastos para el reno, el Ministerio dará reglas más concretas sobre las marcas y el marcado de los renos.

**Capítulo 6. Organización de la actividad del reno — distritos y *siida***

**I. Distritos de pastos para el reno**

**§ 42. Distritos de pastos para el reno**

Al dividir las zonas samis de pastos regionales para el reno en distritos de pastos para el reno, la Junta Directiva de la Actividad del Reno, tomando como principio el uso acostumbrado, velará para que el distrito de pastos para el reno conserve los límites que, en relación con la actividad, sean naturales y apropiados.

De forma preferente, un distrito abarcará todos los pastos anuales para los practicantes de la actividad del reno que están vinculados al distrito. Cuando se considere razonable, los pastos anuales pueden ser repartidos en varios distritos.

La división en distritos no ha de ser obstáculo para la cooperación entre los practicantes de la actividad del reno a través de los lindes entre distritos, en la medida en que tal cooperación no afecte a los derechos de otros practicantes de la actividad. La división en distritos tampoco ha de ser obstáculo para el uso de pastos en otro distrito cuando ello se derive de un fundamento legal especial.

**§ 43. La Junta de Distrito**

En cada distrito de pastos para el reno habrá una Junta de Distrito, que será elegida por y de entre aquéllos con derecho a voto en el distrito conforme a las reglas establecidas en el segundo y tercer párrafo.

El presidente de la Junta se elegirá en la reunión anual del distrito, cf. § 49. El resto de la Junta estará compuesto por un representante de cada *siida* de verano en el distrito, cf. § 54, primer párrafo, nr. 2. Cada miembro de la Junta de *Siida* se elegirá en la reunión anual de la *siida*, cf. § 53. Cuando el número de *siiddat* de verano sea superior a siete, se elegirán seis miembros por sorteo entre los candidatos miembros de la Junta, procedentes de cada *siida* de verano, con excepción de la *siida* de verano que aporte al presidente. La reunión anual del distrito puede decidir que la condición de miembro de la Junta del lugar circule entre las *siiddat* de verano. Tales reglas deben ser reconocidas por la Junta de Zona. El presidente y el resto de los miembros de la Junta se elegirán para dos años cada vez con sus vicerrepresentantes personales.

Si concurren especiales razones que lo aconsejen, la Junta Directiva de la Actividad del Reno puede establecer que la Junta [de Distrito] tenga hasta 11 miembros. Cuando concurren razones de más peso, la Junta Directiva de la Actividad del Reno puede decidir que una *siida* de verano que es de un tamaño considerablemente mayor que la media en el distrito, tenga una representación mayor en la Junta que la que se deriva de las reglas establecidas en el segundo párrafo. Con todo, esta *siida* de verano no podrá tener la mayoría en la Junta.

Si quienes practican la actividad en una *siida* de verano, o a lo largo del año, forman un número menor de *siiddat* de invierno, los líderes de las partes de la *siida* en una *siida* de invierno, o, eventualmente varias *siiddat* de invierno unidas, u otro agrupamiento, pueden solicitar que la función directiva en la Junta de distrito circule entre las *siiddat* de invierno o los agrupamientos.

Cuando el distrito se corresponda con una única *siida* de verano, serán válidas las reglas establecidas en el § 52 para la elección de la Junta, teniendo en cuenta de todos modos que siempre puede crearse una Junta.

Se considerará que hay *quorum* en una Junta cuando al menos la mitad de los miembros se encuentren en el lugar. Una Junta de distrito compuesta de me-

nos de 3 miembros alcanzará *quorum* cuando se reúnan todos los miembros. Con ese número de votos el voto del presidente será decisivo.

#### § 44. *Funciones y autoridad de la Junta de distrito*

La Junta de Distrito representa los intereses de la actividad del reno en el distrito. Las funciones de la Junta de Distrito consisten en salvaguardar los recursos de pastos en el distrito en correspondencia con las leyes y con las reglas de uso.

La Junta de Distrito puede, entre otras cosas, alcanzar conciliación, interponer demanda, y hacerlo en nombre de los practicantes de la actividad del reno en relación con los negocios comunes del distrito. Esto vale también para los asuntos concernientes a la protección de las áreas, aunque no todos los practicantes de la actividad sean afectados. En todo caso, esto no será obstáculo para que una *siida* o un propietario de renos proteja sus propios intereses especiales.

#### § 45. *Autorización*

En casos determinados, la Junta de Distrito puede dar autorización para actuar en nombre de la Junta al presidente junto con el secretario de la Junta, o junto con uno de los miembros de la Junta.

#### § 46. *Caja del distrito*

En cada distrito habrá una caja del distrito. Todas las partes de las *siiddat* están obligadas a pagar una cuota anual a la caja del distrito. Los medios de la caja del distrito cubrirán los gastos de restitución de los miembros del distrito y otras tasas para la administración del distrito.

La cuantía de la aportación se calculará por cada reno y se establecerá en la reunión anual del distrito tras propuesta de la Junta de Distrito, cf. § 50, primer párrafo, nr. 7. La Junta de distrito calculará la aportación de cada parte de una *siida* con arreglo al número de renos en la parte de la *siida*, incluidos los renos en custodia [*sytingsrein*].

822



La decisión sobre la aportación que pagará cada parte de una *siida* puede llevarse a la Junta de Zona, que podrá modificarla si la aportación no se encuentra en una relación razonable con la actividad del distrito. La petición de tal examen debe ser presentada en un plazo de ocho semanas tras la recepción por la parte de la *siida* de la notificación sobre la decisión sobre la cuantía de la aportación.

Si la aportación no se paga, la parte de la *siida* perderá su derecho de voto hasta que la cantidad correspondiente sea abonada. La decisión final sobre la aportación es de obligado cumplimiento.

#### **§ 47. Fondo para la actividad del reno**

En el distrito habrá un fondo para la actividad del reno. Al fondo irán:

1. Las indemnizaciones pagadas al distrito en concepto de expropiación de los derechos de pastos, y otras,
2. Las indemnizaciones pagadas al distrito por daños, inconvenientes o desventajas, etcétera,
3. Los derechos de licencia concedidos al distrito en concepto de expropiación,
4. Los recursos provenientes de la venta de renos sin marca legal,
5. Los tributos derivados de la infracción de las reglas de uso, cf. § 77,
6. Otros recursos que correspondan al distrito.

Los recursos del fondo serán administrados y dispuestos por la Junta de distrito con arreglo a las determinaciones establecidas en relación con el § 57, segundo párrafo, nr. 5.

#### **§ 48. Revisión**

La reunión anual elegirá un revisor que estará registrado o autorizado por el estado en concordancia con las reglas establecidas en la ley de 15 enero 1999, nr. 2, sobre revisión y revisores.

La Junta de Zona puede reconocer que, en lugar de un revisor externo sea elegida una Comisión de Revisión formada por dos, y eventualmente por tres miembros, entre aquéllos con derecho de voto en el distrito. Los miembros no pueden ser miembros de la Junta [del Distrito] ni tener una especial relación con los miembros de esa Junta.

#### § 49. *Reunión anual del distrito*

Los propietarios de renos del distrito celebrarán reunión anual cada año al inicio del mes de junio. La convocatoria de la reunión se hará del modo habitual en el distrito, por medio de un aviso como mínimo antes de cuatro semanas de la celebración.

En la reunión anual todos los propietarios de renos tienen derecho de voz y propuesta. En las votaciones, la titular del derecho de voto será cada parte de la *siida*, de manera que cada parte de una *siida* posea cinco votos. Una división de reclutamiento coordinada tendrá dos votos. El líder de la parte de la *siida* decidirá el reparto de los votos entre el resto de los propietarios de renos en la parte de la *sida*. El líder debe, en todo caso, conservar al menos para sí un voto, y eventualmente dos votos si su pareja o conviviente se encuentra en situación de liderazgo común en la parte de la *siida*.

Con un plazo máximo de cuatro semanas antes de la celebración de la reunión anual, se enviará a los líderes de las partes de las *siiddat* del distrito el informe anual de la Junta y la contabilidad, junto con la propuesta sobre la disposición de los recursos del fondo para la actividad del reno, el orden del día para la reunión anual y, eventualmente, el candidato para la función de líder.

La reunión anual será dirigida por un coordinador de la reunión [*møteleder*] que se elegirá en la misma reunión anual. La reunión será cerrada, a no ser que la misma reunión decida otra cosa.

Las negociaciones realizadas en la reunión anual y los actos de elección serán registrados en acta, y el acta se leerá en voz alta al término de la reunión y será firmada por dos de los participantes en la reunión que hayan sido elegidos para ello.

**§ 50. Mandato y asuntos propios de la reunión anual del distrito**

La reunión anual:

1. Emitirá informe anual de la Junta de Distrito y la contabilidad,
2. Emitirá la propuesta de la Junta de Distrito en relación con las reglas de uso, cf. § 57,
3. Emitirá la propuesta de la Junta de Distrito en relación con el plan del distrito, cf. § 62,
4. Elegirá al líder de la Junta de Distrito con arreglo al § 43,
5. Establecerá las reglas para la elección de los miembros de la Junta en relación con el § 43, segundo párrafo,
6. Establecerá el reconocimiento de los miembros de la Junta de Distrito,
7. Establecerá la aportación por reno para la caja del distrito, cf. § 46,
8. Elegirá el revisor, y eventualmente la Comisión de Revisión, cf. § 48,
9. Dará declaración de los asuntos que se demande tramitar por parte de alguien con derecho de reunión en la reunión anual, y que hayan sido remitidos a la Junta de Distrito hasta una semana antes de la celebración de la reunión anual,
10. Dará declaración de otros asuntos que sean presentados por la Junta de Distrito con la solicitud de pronunciamiento por parte de la reunión anual.

En los asuntos en los que la reunión anual tiene derecho de pronunciamiento, dicho pronunciamiento será orientativo y no vinculante para la Junta.

El informe anual se enviará a la Junta de Zona.

El ministerio dará reglas más concretas sobre el contenido del informe anual.

## **II. Siida**

### **§ 51. Siida**

En esta ley se entiende por *siida* un grupo de propietarios de renos que practican la actividad del reno en común en áreas determinadas. En esta ley se distingue entre *siida* de verano y *siida* de invierno. Una *siida* de verano practica la actividad del reno en común esencialmente en las zonas de pastos durante el verano y durante el otoño. Una *siida* de invierno practica la actividad del reno en común esencialmente en las zonas de pastos durante el invierno y la primavera.

### **§ 52. Junta de la siida de verano**

En la *siida* de verano se elegirá una Junta que tendrá la responsabilidad de facilitar la actividad común y de administrar las instalaciones comunes en la *siida*, como las que se dedican al sacrificio de animales, los vallados, y similares. La Junta se elegirá en la reunión anual de la *siida*. La reunión anual puede decidir que no se elija una Junta para la *siida*, cf. § 53, segundo párrafo.

### **§ 53. Reunión anual de la siida de verano**

En las *siiddat* de verano se celebrará reunión anual cada año al principio del mes de mayo. Todos aquellos que tienen renos en la *siida* tienen derecho a estar en la reunión anual con derecho de voz y propuesta. La titular del derecho de voto es la parte de la *siida*. Las determinaciones establecidas en el § 49, segundo párrafo, son aquí de aplicación.

Si no existe una Junta en la *siida* de verano, la reunión anual debe elegir una persona que será persona de contacto entre la *siida* y la Junta de Distrito. Esa persona tiene la responsabilidad de convocar la reunión anual.

### **§ 54. Mandato y asuntos propios de la reunión anual de la siida**

La reunión anual:

1. Elegirá la Junta de *siida* con arreglo al § 52,

2. Elegirá al candidato para la Junta de Distrito con arreglo al § 43,
3. Establecerá la contribución a la caja de la *siida*, cf. § 55,
4. Establecerá las reglas para la caja de la *siida*, cf. § 55,
5. Establecerá las reglas para el fondo de la *siida*, cf. § 56, primer párrafo,
6. Elegirá revisor, cf. § 56, segundo párrafo,
7. Elegirá una persona de contacto para el caso mencionado en el § 53, segundo párrafo.

La reunión anual puede decidir reglamentariamente que una o varias de las determinaciones concernientes a la reunión anual del distrito, cf. § 50, sean tratadas también en la junta anual de la *siida*.

#### **§ 55.** *Caja de la siida*

Cuando sea elegida una Junta de *siida* en correspondencia con el § 52, también deberá establecerse una caja de la *siida*. Si no existe una Junta propia para la *siida*, la reunión anual puede decidir que se establezca una caja de la *siida* administrada por una persona de contacto como en el caso mencionado en el § 53, segundo párrafo.

Se elaborarán reglas para el uso de la caja de la *siida*. Las reglas mencionadas en el § 46, primer a tercer párrafos, son de aplicación aquí.

Cada líder de una parte de una *siida* puede exigir que la caja sea examinada por un revisor según las reglas establecidas en el § 56, segundo párrafo.

#### **§ 56.** *Fondo de la siida*

Cuando se llegue a asignar a una *siida* recursos de los mencionados en el § 47, se establecerá un fondo para la actividad del reno de la *siida*, y se elaborarán reglas para el uso de los recursos del fondo. El reglamento del fondo será reconocido por la Junta de Zona.

La reunión anual de la *siida* elegirá un revisor conforme a las reglas establecidas en el § 48 para la revisión del fondo. Si no existe reunión anual propia

de la *siida*, se elegirá un revisor por acuerdo entre los líderes de las partes de la *siida*. Cuando la *siida* no designe un revisor propio, el fondo de la *siida* será controlado por el revisor del distrito.

## Capítulo 7. Reglas de uso en el distrito. Plan del distrito

### § 57. Reglas de uso

Se fijarán reglas de uso para la administración del uso de los recursos del distrito. Las reglas de uso no deben entrar en colisión con esta ley.

Las reglas de uso asegurarán una utilización ecológicamente sostenible de los recursos de pastos e incluirán reglas más concretas sobre:

1. El uso de los pastos, cf. § 59,
2. El número de renos, cf. § 60,
3. El uso y mantenimiento de vallados y otras instalaciones comunes,
4. El uso de medios de transporte motorizados,
5. La disposición del fondo para la actividad del reno, cf. § 47,
6. La administración del resto de los recursos del distrito,
7. El reparto de las obligaciones laborales y de las inversiones,
8. Otras condiciones que se consideren relevantes para la regulación de las determinaciones establecidas en las reglas de uso del distrito.

Cuando sea necesario, la Junta de Zona puede ordenar a dos o más distritos la elaboración de reglas de uso comunes para una o varias de las condiciones mencionadas en el primer párrafo<sup>292</sup>.

### § 58. Elaboración y reconocimiento de las reglas de uso

Las reglas de uso serán elaboradas por la Junta de Distrito y reconocidas por la Junta de Zona. La tramitación en la Junta de Zona incluirá, además de un

---

<sup>292</sup> Se entiende que se trata de las condiciones mencionadas en los puntos 1 al 8 inmediatamente susodichos.

control sobre si se han cumplido las reglas que establece esta ley para la elaboración de las reglas de uso, una valoración sobre si las reglas de uso establecen fundamento para una actividad del reno ecológicamente sostenible en el distrito.

Las reglas sobre el uso de los pastos serán elaboradas en cooperación con las *siiddat* del distrito, con arreglo a lo establecido en el § 59. Lo mismo vale para la fijación del número de renos, con arreglo al § 60.

Antes del envío de las reglas de uso a la Junta de Zona para su reconocimiento, un borrador debe ser negociado en la reunión anual del distrito. El borrador se enviará a los líderes de las partes de las *siiddat* del distrito dos meses antes de la reunión anual. Los pronunciamientos realizados en la reunión anual, se enviarán junto con el borrador de las reglas de uso a la Junta de Zona.

En caso de que la Junta de Zona no reconozca las reglas de uso propuestas, el agrónomo de la actividad del reno colaborará con el distrito en la elaboración de una nueva propuesta que se negociará de conformidad con las reglas antedichas. Si esto no da resultado, la Junta de Zona elaborará las reglas de uso del distrito.

Si una mayoría de la reunión anual del distrito lo exige, o si la Junta de Zona lo demanda, se elaborarán nuevas reglas de uso en correspondencia con las reglas antedichas.

El número de renos de cada *siida*, cf. § 60, se presentará a la Junta directiva de la actividad del reno para su fijación y reconocimiento final.

### **§ 59. *Uso de los pastos***

Por medio de las reglas sobre el uso de los pastos, los propietarios de renos del distrito asegurarán el acceso a los pastos necesarios, incluidas las tierras de crianza, las rutas de trashumancia y las zonas de apareamiento. Las reglas preservarán los principios para una buena actividad del reno basada en las tradiciones y costumbres samis.

Las reglas sobre el uso de pastos se fundaran en la práctica tradicional de la actividad del reno en las áreas y promoverán ordenamientos de uso racional-

les. Las reglas sobre el uso de pastos no deben entrar en colisión con los derechos de una *siida* establecidos sobre un fundamento legal especial.

Se fijarán reglas sobre los tiempos de pasto, a no ser que tales reglas hayan sido establecidas por la Junta de zona en correspondencia con el § 61.

Cada líder de una parte de una *siida* puede pedir que las reglas sobre el uso de pastos sean examinadas bajo el derecho de partición de tierras en un plazo no superior a seis meses después del reconocimiento por parte de la Junta de Zona. Las reglas sobre el uso de pastos que se consideren inadecuadas o en colisión con derechos adquiridos sobre un fundamento legal especial, pueden ser preservadas del derecho de partición de tierras.

Cuando existan razones de fuerza mayor, la Junta de Zona puede conceder dispensa del cumplimiento de las reglas de uso de pastos.

La infracción de las reglas sobre el uso de pastos puede conducir a decisiones como las establecidas en el Capítulo 11.

#### **§ 60.** *Número de renos*

En las reglas de uso, cf. § 57, se fijará un número máximo de renos para cada *siida* de verano. El número de renos se fijará sobre la base de los pastos disponibles para la *siida*. En las reglas de uso se dará cuenta más concreta de las evaluaciones relativas a la actividad y a los pastos que sirven de fundamento al número de renos fijado. Cuando sea necesario un uso regulado de los pastos de invierno, se fijará también un número de renos para las diferentes *siiddat* de invierno.

Una *siida* de invierno, o cualquier otro agrupamiento, puede solicitar que se fije un número de renos específico para ellos.

Cuando el número de renos en una *siida* supere la cifra fijada en correspondencia con los párrafos primero y segundo, la *siida* elaborará un plan de reducción. Si la *siida* no lo hace, o no es capaz de realizar el plan, cada parte de la *siida* reducirá la cantidad en exceso proporcionalmente. La Junta directiva de la



actividad del reno es responsable de la realización de tal reducción. Deben establecerse plazos para la elaboración del plan y para la ejecución de la reducción del número de renos.

Puede fijarse un número de renos máximo para las partes de una *siida*. Una reducción del número de renos de una *siida* con arreglo al tercer párrafo puede, en ese caso, producirse de manera que las partes de la *siida* que tienen un número de cabezas que excede la cantidad fijada para ellas, empiecen por reducir su número hasta alcanzar la cantidad fijada.

El ministerio puede dar reglamentariamente disposiciones complementarias para la fijación del número de cabezas. Tal reglamento puede ser delimitado en su validez a uno, o varios distritos de pastos o a una o varias áreas de pastos.

#### **§ 61. *Tiempos de pasto***

Cuando sea necesario para la protección de los pastos en las diferentes épocas del año, la Junta de Zona podrá fijar tiempos de pasto para las diferentes épocas. El líder de la parte de la *siida* velará por que los renos de la manada correspondiente no se encuentren en las áreas de pastos en contradicción con estas reglas.

Cuando las circunstancias lo hagan necesario, las épocas de pastos fijadas se suprimirán con el permiso del agrónomo para la actividad del reno. Son válidas igualmente las épocas de pasto fijadas con arreglo al § 59. La dispensa de las épocas de pasto fijadas, cuando sea superior a cuatro semanas, será dada por la Junta de Zona.

#### **§ 62. *Planes de distrito***

La Junta de Distrito elaborará un plan de distrito para el distrito que incluirá los detalles sobre la actividad en el distrito que sean necesarios para el planeamiento público.

El plan de distrito incluirá:

1. Una especificación de la pauta de trashumancia en el distrito,
2. Una visión de conjunto de las épocas de pasto, las tierras de crianza, y asuntos similares,
3. Una visión de conjunto de los medios de movilidad y transporte necesarios, incluyendo las clases de vehículos de transporte terrestre que se usan en el distrito y, eventualmente, la utilización limitada en el tiempo de helicópteros y otros medios de transporte aéreo. Igualmente deberán presentarse en el plan las reglas de uso de los vehículos terrestres sobre el terreno en época sin nieve [*barmarkskjøretøy*].
4. Una visión de conjunto de todos los vallados e instalaciones de tipo permanente, y en la medida de lo posible también de los vallados de carácter temporal.
5. La división eventual de las zonas de pasto.

El líder de la parte de la *siida* esta obligado a ofrecer los detalles necesarios para la elaboración del plan.

El ayuntamiento, el parlamento regional y el presidente de la región deben ser orientados sobre la elaboración del plan e informados de su contenido fundamental antes de ser decidido. El plan que se haya determinado se enviará al ayuntamiento, el parlamento regional y el presidente de la región, junto con los distritos vecinos afectados. Igualmente el plan se enviará a la Junta de Zona.

## **Capítulo 8. Relación con otros usos**

### **§ 63. Utilización de la propiedad en una zona de pastoreo**

[Véase [2003 § 15](#)] 969

Ni el propietario de la tierra ni el derechohabiente deben utilizar su propiedad en una zona de pastoreo de manera que se produzca daño o perjuicio importante para la práctica de la actividad del reno, en correspondencia con esta ley. En todo caso, el primer punto no impedirá el uso habitual de la propiedad para aprovechamiento de la tierra, forestal, o cualquier otro aprovechamiento del campo despoblado con fines agrícolas.

Antes de emprender la acción que puede resultar en daño o perjuicio importante para la actividad del reno, debe darse notificación a la Junta de Distrito correspondiente. La notificación se dará en el transcurso de las tres semanas previas al inicio de la acción. Si no se da notificación, o si las partes están en desacuerdo sobre la decisión a tomar en correspondencia con la provisión establecida en el primer párrafo, la Junta de Zona puede prohibir la acción hasta que se alcance un acuerdo o hasta que el caso haya sido tratado con arreglo al derecho sobre el uso modificado de la tierra.

La cuestión de si la acción entra en conflicto con el primer párrafo de este parágrafo puede ser decidida de antemano con peritaje, con arreglo al derecho sobre el uso modificado de la tierra. Como consecuencia del peritaje, puede decidirse también cómo y bajo qué condiciones puede llevarse a cabo la acción. El peritaje puede ser solicitado por quien considere poner en marcha la acción, o por la Junta del Distrito junto con su líder. En caso de que en el distrito no se haya instituido una Junta de distrito, el peritaje puede ser solicitado por el practicante de la actividad del reno en el distrito que será afectado por la acción.

#### **§ 64.** *Toma del líquen para alimento de los renos*

[Véase [2003 § 30](#)] 991

La Corona podrá regular por norma la toma del líquen para alimento de los renos en los distritos de pastos y, para zonas delimitadas de forma más concreta, podrá prohibir por completo la toma del líquen para alimento de los renos en la medida en que ello se entienda necesario, en consideración a la actividad del reno.

#### **§ 65.** *Circulación por una zona donde pastan renos*

[Véase [2003 § 28](#)] 987

Quienes circulan en una zona donde el reno pasta están obligados a tener en cuenta y observar precaución, de manera que no se moleste de forma innecesaria al reno, o se le asuste mientras pasta, se mueve, etcétera. Especial consideración ha de mostrarse en relación con la época de apareamiento del reno, la crianza, el marcado, la separación y el sacrificio.

A solicitud de la correspondiente Junta de Distrito o de los propietarios de renos en la zona, la Junta de Zona puede establecer la cancelación del período temporal de prohibición de organización de eventos mayores, concursos deportivos, pruebas con perros de caza; o establecer condiciones análogas para actividades que pueden causar perjuicio importante a la actividad del reno. La decisión será válida en una zona determinada con precisión, y sólo puede tomarse después de haber escuchado al propietario de la tierra y al ayuntamiento. Si la decisión vale para la organización concreta de un evento, también deberá escucharse al organizador.

### § 66. *Perros*

[Véase 2003 § 29] 988

Sobre el aseguramiento de perros, la toma de perros sueltos, el sacrificio, las reacciones contra el que lleva perro, etc., vale la Ley sobre perros.

El propietario y el poseedor del perro están obligados, uno por ambos y ambos por uno, a indemnizar por los daños que el perro cause al reno domesticado, y por los gastos y perjuicios que recaigan sobre el propietario del reno cuando el perro acose de forma ilícita o asuste al reno mientras éste permanece o se mueve legalmente sin consideración de culpa.

## Capítulo 9. Responsabilidad por daños. Peritaje

### § 67. *Responsabilidad objetiva y común*

[Véase 2003 § 25] 981

Con las excepciones establecidas en esta ley, el propietario del reno es responsable de los daños que el reno produzca, sin consideración de culpa.

Por los daños causados por el reno en un distrito de pastos, son los propietarios que realizan la actividad en el distrito conjuntamente responsables, uno para todos y todos para uno. Si el daño es causado fuera de un distrito de pastos por renos de los que puede considerarse pertenecer a los propietarios que practican la actividad en el distrito adyacente, los propietarios que practican la actividad del reno en el correspondiente distrito son, del mismo modo, responsa-

bles solidarios ante los perjudicados. La Corona puede delimitar la zona fuera de un determinado distrito de pastos para la que resulta válida tal responsabilidad solidaria.

Por los daños causados por renos que pertenecen a quienquiera que practique la actividad del reno fuera de un distrito de pastos, con arreglo al § 8, cf. Ley de la tundra § 17, son responsables quienes desarrollan la actividad en la zona a la que se considera que pertenecen los renos que han causado el daño, uno para todos y todos para uno.

La demanda de indemnización por daños en correspondencia con el segundo párrafo puede elevarse contra la correspondiente Junta de Distrito con su líder, o directamente contra el propietario del reno que ha causado el daño.

La indemnización ordenada al distrito de pastos junto con la Junta de Distrito, será repartida en la reunión anual de la Junta entre los propietarios de renos del distrito en relación con el tamaño de la manada de cada propietario, pero de forma que los propietarios de quienes se ha demostrado que sus renos no han participado en el daño no puedan ser obligados a contribuir a parte alguna de la indemnización. La cantidad de la indemnización repartida es de abono obligatorio.

Si se demuestra que son renos de otro distrito los que han causado o participado en el daño, puede elevarse recurso contra tal distrito en correspondencia con las reglas establecidas en este párrafo.

### **§ 68. Excepción de la responsabilidad objetiva**

[Véase [2003 § 26](#)] 983

Las determinaciones del § 67 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa no serán válidas cuando se trate de daños causados durante el movimiento legal del ganado, la estancia, o el consumo legal de pastos en la ruta de trashumancia o en una zona de pastos de monte o en campos despoblados como los susodichos en el § 19, en la medida en que no haya constancia de daños que excedan en un grado importante lo que debe considerarse como el cumplimiento previsible de una actividad racional y correcta; por ejemplo, porque el acceso al pasto para el reno, etcétera, ha sido usado de manera

tal que algún propietario de tierra o derechohabiente ha sido especialmente perjudicado en relación con el pasto de su ganado o con su bosque.

Las determinaciones del § 67 sobre responsabilidad de indemnización sin consideración de culpa tampoco serán válidas cuando se trate de daños que los renos causen durante su estancia legal sobre cosecha cortada, cuando la cosecha no haya sido protegida con valla que defienda el reno o de otro modo adecuado.

### **§ 69.** *Peritaje sobre vallados*

[Véase [2003 § 26](#)] 984

En los distritos de pastos, la Junta de Distrito puede también ser llamada por un propietario de renos a decidir, en ausencia de mutuo acuerdo, y con peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra, le sea concedida la posibilidad de levantar vallado para cumplir con su obligación funcional y para asegurarse contra la responsabilidad de indemnización. En su caso, en el peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra puede determinarse asimismo dónde ha de situarse el vallado y cómo debe levantarse. El peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra también puede obligar al correspondiente propietario de la tierra a soportar una parte razonable de los costes del levantamiento del vallado y del mantenimiento futuro en relación con el uso que, por su parte, él haga de la medida.

Del mismo modo, un propietario de tierra puede solicitar sea decidido por peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra que alguna parte de los costes del levantamiento de vallados como los mencionados en el § 19 y el § 68 segundo párrafo, deba ser adjudicada a los propietarios de renos.

### **§ 70.** *Peritaje sobre la indemnización*

[Véase [2003 § 27](#)] 985

En ausencia de acuerdo declarado por escrito por parte del propietario del reno o por la Junta de Distrito con su líder, la demanda de indemnización por

daños causados por el reno se decidirá por medio de peritaje administrado con arreglo al derecho de modificación de los usos de la tierra, o en sede judicial.

La demanda de peritaje debe presentarse lo antes posible. En la demanda de peritaje se dará información precisa, y lo más amplia posible, sobre el tiempo y el lugar en el que se ha causado el daño, la clase de daño y el alcance de la cuantía de la demanda de indemnización. Deberá darse también la información más amplia posible que pueda ser significativa para establecer quién es el propietario del reno que ha causado el daño. Debe indicarse igualmente los eventuales testigos y otras pruebas.

El presidente de la sala debe emprender la instrucción lo antes posible, una vez recibida la demanda de peritaje. En la instrucción se personarán los representantes del ayuntamiento correspondiente y de la administración del reno, para asesorar al presidente de la sala con sus valoraciones profesionales. En lo posible, se personará también el líder del correspondiente distrito de pastoreo, además de aquél que haya puesto la demanda. Si se hace evidente que no ha ocurrido ningún daño causado por el reno, el presidente de la sala puede rechazar el caso por decisión propia.

El peritaje debe emprenderse lo antes posible. Si el daño se considera causado por renos pertenecientes a un distrito de pastos, la Junta de Distrito junto con su líder serán siempre convocados al peritaje.

En cada paso de la administración del caso, el administrador del peritaje buscará mediar con la intención de alcanzar un acuerdo amigable.

El peritaje valorará si el daño ha sido causado por el reno, y es de tal clase que sobre él puede exigirse indemnización y, en su caso, tasará el daño y fijará una cuantía de indemnización.

## **Capítulo 10. Órganos de gobierno**

### **§ 71. *La Junta Directiva de la actividad del reno***

[Véase [2003 § 6](#)] 953

Se establecerá una Junta Directiva para la actividad del reno de siete miembros con sus vicerrepresentantes, de los cuales, cuatro con sus vicerrepresentantes

tantes serán nombrados por la Corona y tres con sus vicerrepresentantes serán nombrados por el Parlamento Sami. La Junta Directiva para la actividad del reno es el consejero profesional ante la administración central de la actividad del reno, la investigación sobre el reno, y el servicio de orientación, y se ocupará de los casos que se sigan de esta Ley junto con las determinaciones más concretas establecidas por la Corona. El área de acción de la Junta Directiva de la actividad del reno puede delimitarse a lo relativo a la actividad en el área sami de pastos para el reno.

En el nombramiento de los miembros de la Junta Directiva de la actividad del reno se hará hincapié en un reparto geográfico razonable, múltiples condiciones profesionales, y experiencia social; y, tanto como sea posible, representación igualitaria de ambos sexos. Entre los miembros habrá personas en ejercicio activo de la actividad del reno en zonas de pastoreo. Las organizaciones de la actividad tendrán derecho de presentación de propuestas.

La Corona establecerá disposiciones más concretas sobre las funciones, autoridad y organización del trabajo de la Junta Directiva de la actividad del reno.

## § 72. Junta de Zona

[Véase 2003 § 7] 954

En cada distrito de pastoreo habrá una Junta de Zona de cinco o siete miembros, con sus vicerrepresentantes personales. El Parlamento Regional nombrará tres, y eventualmente cuatro de los miembros con sus vicerrepresentantes; y el Parlamento Sami nombrará dos, y eventualmente tres de los miembros con sus vicerrepresentantes. La Junta de Zona será nombrada por un mandato de cuatro años en cada ocasión, con la observancia de la misma consideración susodicha en el § 71, segundo párrafo.

La Corona establecerá disposiciones más concretas sobre el cometido y autoridad de la Junta de Zona, además de las que se siguen directamente de esta Ley. La Corona podrá dar provisiones sobre la organización del trabajo de la Junta de Zona.

La Corona puede dar reglas complementarias sobre la elección de la Junta de Zona; entre otras, para el caso de que el área de pastoreo no caiga en su tota-



lidad dentro del territorio de una región, y sobre la duración del cargo para los miembros elegidos en la primera elección.

Si concurren motivos especiales para considerar que no hay necesidad de que exista una Junta de Zona en una zona de pastoreo, la Corona podrá exonerar del nombramiento de la Junta de Zona.

### **§ 73. Conciliación**

Por decisión propia o a petición de un líder de una parte de una *siida*, de una *siida*, o de un distrito, la Junta de Zona puede determinar que se deberá conciliar entre dos partes que no son capaces de cooperar sobre la solución de un conflicto.

La Junta de Zona, o la Junta Directiva de la actividad del reno, designará como conciliador a una persona de quien se considere ser de confianza de las dos partes. El conciliador será convocado a reunión con un plazo razonable, y ambas partes estarán obligadas a reunirse.

El ministerio establecerá reglas más concretas sobre la realización de la conciliación.

## **Capítulo 11. Sanciones y medidas coercitivas**

### **§ 74. Obligación de observar la Ley**

Todos tienen obligación de conducirse según las determinaciones dadas en esta Ley, o en conformidad con ella. Lo mismo vale para las decisiones tomadas de conformidad con estas determinaciones. Su violación puede conllevar sanciones y medidas coercitivas según las reglas de este Capítulo.

### **§ 75. Obligación de cesar el comportamiento ilegal**

Si la actividad se realiza en contradicción con las determinaciones dadas en esta Ley, o de conformidad con ella, o con las decisiones establecidas de conformidad con estas determinaciones, la Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona, cuando lo aconsejen los intereses públicos, establecerá las

las obligaciones necesarias para que el comportamiento ilegal llegue a su cese, incluidas las obligaciones sobre rectificación y eliminación de cabañas ilegalmente construidas, etc. El cumplimiento de tales decisiones se exigirá en un plazo de tiempo cercano y fijado. La Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona pueden delegar su autoridad dimanante de este párrafo en los correspondientes jefe de la administración del reno y agrónomo de la actividad del reno.

#### **§ 76. Multas**

Como obligación derivada del § 75, la Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona puede establecer una multa continua por cada día, semana o mes que transcurra de conformidad con el plazo fijado para el cumplimiento de la obligación, hasta que tal obligación sea cumplida. La Corona puede dar reglas más concretas sobre el uso y la cuantía de las multas.

La Junta Directiva de la actividad del reno y la Junta de Zona pueden renunciar a tales multas continuas total o parcialmente cuando haya motivos de peso que lo aconsejen.

La obligación sobre las multas es de obligado cumplimiento.

#### **§ 77. Tasas derivadas de la violación de las reglas de uso**

Siguiendo determinaciones más concretas establecidas por la Corona, La Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona pueden imponer al líder de una parte de una *siida* una tasa por violación de las reglas de uso dadas de conformidad con el § 57. La tasa irá a parar al fondo correspondiente, cf. § 47.

La decisión sobre las tasas es de obligado cumplimiento.

#### **§ 78. Sanciones**

La Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona pueden expedir sanciones para quien, en un plazo de tiempo fijado, omita el cumplimiento de las obligaciones derivadas del § 75. Cuando hayan pasado más de 6 meses

desde que la obligación fue establecida, se dará a aquél contra el que se dirige la sanción ocasión de expresarse, antes de que la sanción sea expedida. La sanción ofrecerá detalles sobre las determinaciones del segundo párrafo que, en la medida de lo posible, se darán a conocer a aquél contra el que se dirige la sanción.

Aquél contra el que se dirige la sanción podrá elevar el litigio contra el estado para que la sanción sea sometida a dictamen. Si tal litigio no es elevado en el plazo de 60 días desde la comunicación de la sanción, la sanción tendrá el mismo efecto que una sentencia judicial, y puede ser cumplida de conformidad con las reglas establecidas para las sentencias. Tal plazo puede ser ampliado por la Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona. La sanción no puede ser objeto de recurso.

Convertida la obligación en sentencia judicial y, por ello, no habiendo sido cumplida la sanción, la Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona podrán tomar por su cuenta las decisiones necesarias, para que la sanción o la sentencia sean dirigidas sin necesidad de peritaje de conformidad con la Ley de Aplicaciones Ejecutivas § 13-14.

### § 79. *Medidas coercitivas*

Cuando la obligación emanada del § 75 no haya sido cumplida, y otras decisiones no sean consideradas convenientes, la Junta Directiva de la actividad del reno o la Junta de Zona podrán decidir sobre medidas coercitivas. La decisión sobre medidas coercitivas puede consistir en

1. que se emprenda el trabajo necesario y el control necesario para que sean cumplidas las obligaciones sobre agrupamiento, separación, marcado, conducción y recuento de los renos,
2. que se sacrifique a los renos, en el caso de que se haya impedido su expulsión,
3. que se reduzca la cantidad de renos en una parte de una *siida*,
4. que cabañas, vallados o instalaciones ilegalmente construidos sean demolidos.

La Junta Directiva de la actividad del reno y la Junta de Zona pueden delegar su autoridad en hallar una decisión sobre medidas coercitivas con arreglo al primer párrafo nrs. 1 y 2 en los correspondientes jefe de la administración del reno y agrónomo de la actividad del reno.

La decisión tomada según el primer párrafo obtiene su fundamento coercitivo de la Ley de Aplicaciones Ejecutivas, Capítulo 13. Las decisiones se ejecutarán con arreglo a la Ley de Aplicaciones Ejecutivas § 13-14. La Junta Directiva de la actividad del reno y la Junta de Zona pueden solicitar competencia ejecutiva. Las decisiones tomadas según el párrafo nr. 1 pueden ser realizadas sin que sea necesario llevar el caso ante las autoridades ejecutivas.

Los gastos emanados de las decisiones tomadas con arreglo a este párrafo serán abonados por el propietario de renos y son de obligado cumplimiento.

### **§ 80. Responsabilidad penal**

[Véase [2003 § 36](#)] 1042

La violación de esta Ley o de las normas, órdenes, imposiciones, u otras disposiciones dadas o establecidas en relación con esta Ley, se sancionará con multas cuando las circunstancias no sean pertinentes para sentencias penales mayores. El intento se sancionará en el mismo grado que el delito consumado. También son punibles la violación negligente de la norma y la participación en la infracción.

## **Capítulo 12. Disposiciones finales**

### **§ 81. Reglamentos**

El ministerio puede establecer reglamentos más concretos para la realización de esta Ley, incluyendo el recuento de renos y el control del número de renos.

**§ 82. Entrada en vigor**

Esta ley entrará en vigor cuando la Corona lo determine<sup>i</sup>. A partir de ese momento, quedará revocada la ley de 9 junio de 1978, nr. 49.

La Corona podrá dar disposiciones transitorias, incluyendo la determinación de en qué grado las disposiciones establecidas de conformidad con las leyes anteriores pueden continuar siendo válidas, en la medida en que no entren en contradicción con esta Ley.

<sup>i</sup> Desde el 1 de julio de 2007, según resolución de 15 de junio de 2007, nr. 627.

**§ 83. Cambios en otras Leyes**

Desde la entrada en vigor de la Ley, se harán los siguientes cambios en otras Leyes: — — —<sup>293</sup>.

Punto de  
retorno a Una  
cronología...  
702

Punto de  
retorno a la  
mención de la  
comparación  
del texto de  
esta Ley con  
el Alegato...  
791

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

---

<sup>293</sup>Esos tres guiones en el texto oficial indican que no hay cambios que consignar en otras leyes.



## El alegato de Karen Marie Eira Buljo (2001)

La Propuesta preparatoria de la nueva Ley del Reno de 2007 fue elaborada por una [comisión](#) <sup>790</sup> designada por el Ministerio de Agricultura en noviembre de 1998 (NOU:2001:35). Al final del texto, el documento incluye como Anexo 3 una "declaración especial" redactada por la comisionada Karen Marie Eira Buljo. La inclusión de esta declaración, que constituye un alegato personal en vindicación de los derechos consuetudinarios de los trabajadores del reno frente a las formas legislativas del estado, expresa paradigmáticamente una modalidad de relación legitimatoria que ha venido desarrollándose especialmente desde los años noventa del siglo pasado, [durante los que se fraguó la reforma del la ley del reno de 1978, sancionada en 1996](#). <sup>779</sup> Las palabras de Karen se incluyen en el texto oficial de la Propuesta, y, por tanto, se hacen legibles y visibles en el espacio público, pero con una completa ineficacia legislativa. Esta modalidad de relación legitimatoria que consiste en una visibilización sin efectos, o en una participación sin consecuencias efectivas, es un ejemplo de *dominación interpretativa*. El estado incorpora a su textualización la expresión del ciudadano, pero sin asumir las consecuencias formalizadas que se derivarían de la interpretación del marco textual aportada por ese ciudadano (cf. Kockelman 2007). La expresión queda así dada y expresa, en perfecta consonancia con un principio de libertad de expresión, pero sus efectos pragmáticos sobre la interpretación formalizada de la realidad son nulos: una auténtica paradoja performativa.

Esta modalidad discursiva tiene evidentes efectos legitimadores. Las palabras de Karen Marie están ahí, en el documento oficial del estado, y nadie puede dudar de la voluntad de la administración para vehicularlas; pero, en un sentido más profundo y más complejo, no están ahí, al carecer de efecto sobre el orden legitimado por la ley.

Ya en el año 1997 —cuando esas expresiones eran apenas recogidas en los documentos oficiales—, el jurista Jon Torvald Johnsen se había hecho eco del problema que entonces categorizó como "discriminación estructural" en el siste-

ma jurídico (Johnsen 1997:95ss.). En su investigación sobre el funcionamiento de la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de Finnmark, escribía lo siguiente:

[Nuestra] investigación no revela una discriminación explícita de los samis en las reglas o en la normativa. Sin embargo, el material de los casos ofrece varios ejemplos de cómo las condiciones de vida de los samis se encuentran reguladas de forma inviable. El legislador no ha tenido en cuenta suficientemente las condiciones sociales y el significado étnico, y los samis carecen de canales efectivos para influir sobre el sistema legislativo noruego. Esto puede ser interpretado como una forma de discriminación estructural (*Ibid.*:96).

A lo largo de la década de los noventa fue haciéndose crecientemente explícito, en el entorno de los documentos de estado, el reconocimiento de que la actividad del reno no podía llegar a ser regulada exclusivamente por medio de los instrumentos legales confeccionados por las agencias estatales. En una declaración de 27 de marzo de 2000, tras el proceso de discusión activado en 1995 por el Ministerio de Agricultura para encontrar una "solución para el uso de los '[pastos comunes](#)'", la Junta de Zona de Finnmark Occidental incluyó las siguientes palabras:

Se ha hecho creciente el reconocimiento de que la actividad del reno tiene una base de derecho autónoma [*selvstendig*] que no sólo se construye sobre la ley del reno (*R-VF* 2002:5).

De forma explícita, ese informe de la Comisión para los Derechos de Pastos en Finnmark Occidental publicado en 2002, explicaba cómo, a pesar de un notorio reconocimiento público del derecho consuetudinario, y de la promesa de su toma en consideración, las autoridades del estado continuaron ignorándolo en el plano formalizado de los textos legales:

En los trabajos preliminares a la reforma legal de 1996 se sentó la base para la consideración de que el derecho de la actividad del reno tiene un fundamento jurídico independiente de la Ley. Sin embargo, el ministerio no deseó precisar esta consideración en forma legal. Se señala que la actividad del reno tiene su propio fundamento jurídico independiente de la Ley y que, en consecuencia, la Ley del Reno no es lo que constituye el dere-



cho de la actividad: "La ley del Reno dará una definición más precisa del contenido de estos derechos, junto con una regulación y directrices para su puesta en práctica"<sup>294</sup>. Sin embargo, la Ley del Reno ha continuado sin incluir constatación alguna de ese fundamento de derecho autónomo (*Ibid.*:11).

Como muestra de la importancia del problema en cuanto a sus efectos prácticos para la actividad del reno, valga este comentario de la mencionada Comisión, que toma por objeto el asunto central de la administración de los pastos en relación con los constituyentes sociales de la actividad.

Cuando se trata de los derechos vinculados a los pastos para el reno, partimos de la base de que las autoridades no pueden tomar áreas de pastos que consuetudinariamente han sido usadas por una *siida* para dárselas a otra *siida*, sin otorgar a la primera una compensación o indemnización; lo que se sigue de las reglas públicas sobre indemnización por expropiación [...] (*Ibid.*:12-13).

Es difícil explicar la persistencia de las autoridades estatales en su empeño de ignorar el derecho consuetudinario en estas tareas legislativas, en un entorno que —alejado ya de las premisas autoritarias que, por ejemplo, rodearon a la confección de la Ley de 1933— reconoce abiertamente la necesidad de una participación efectiva de los agentes de la actividad en la conformación de su marco regulador. Cabe pensar en las enormes dificultades que reviste ordenar jurídicamente una actividad basada en la flexibilidad social y territorial de sus constituyentes, especialmente una vez adoptada una visión sistémica e instrumental de la práctica (cf. Díaz de Rada 1996) que, en este caso, opera desde la óptica reduccionista de una (discutida) capacidad de sustentación que ha de ser optimizada a toda costa. Sin embargo, echando un vistazo a los desarrollos de las últimas décadas desde la ley de 1978, es fácil caer en la tentación de pensar que nos encontramos ante un irracional bloqueo institucional. Tal interpretación no es de mi agrado puesto que, en definitiva, consiste en poner en su lugar una irre-

---

<sup>294</sup> La Comisión cita aquí literalmente las palabras de la Proposición Parlamentaria *Ot.prp.nr.28* (1994-1995): *Om endringer i reindrifstloven, jordskifteloven og viltloven* [Sobre la reforma de la Ley del Reno, la Ley de Partición de Tierras y la Ley de la Naturaleza], p. 28.

ductible y opaca noción de irracionalidad. En mi opinión, ésa es la interpretación que late en [las palabras de Robert Paine](#) al acusar al estado, en esta materia, de irresponsabilidad, torpeza e insensibilidad cultural (Paine 1994:198). Esa interpretación se encuentra también en el juicio de algunos especialistas, como el de Ivar Bjørklund en un contundente artículo de prensa publicado en *Dagbladet* en 2000<sup>295</sup>, en el que indicaba que las autoridades del estado nunca habían prestado una atención real a la actividad del reno, habiéndola utilizado más bien para el desarrollo de fines desviados, como la política de seguridad a fines del siglo XIX, los intereses agrarios a principios del siglo XX, o las políticas medioambientales desarrolladas a partir de los años setenta en el contexto de la "legitimación de la política del bienestar".

[...] Hoy y desde hace un par de décadas, nuestras autoridades han convertido a los samis de la actividad del reno en conejillos de indias administrativos y económicos, sin ninguna clase de consideración ni a la realidad cultural ni a la realidad consuetudinaria sobre las que se construye su actividad (Bjørklund 2000).

Tal bloqueo —a falta de un descriptor más preciso— permite también entender el tono de hartazgo que transpiran las palabras de Karen Marie en este alegato.

En la [Primera Conferencia de los Jóvenes Trabajadores del Reno](#), celebrada en [Guovdageaidnu] el 13 de febrero de 2004, la Jefa de la Oficina del Reno, Ellen Inga O. Hætta, expresó sutilmente ese doble vínculo entre la actividad del reno y la administración estatal, al subrayar, por una parte, que por primera vez la ley futura de 2007 habría sido confeccionada con la participación de una mayoría de "samis" ("*sápmelaččat*"), dudando, por otra parte, de que la solución adoptada en la *Propuesta* de ley con la introducción del concepto de "parte de una *siida*" ("*siidaandel*") viniera a satisfacer a alguien.

En las últimas décadas, el motivo legitimador fundamental de las políticas estatales del reno se ha basado en esa fórmula: destacar, por una parte, la evidente participación de <los samis> en los procesos deliberativos y el evidente reconocimiento de sus derechos consuetudinarios; al tiempo que, por otra parte,

---

<sup>295</sup> En esos años, Bjørklund trabajaba como investigador en el Museo de Tromsø.

tal participación y tales derechos se ven factualmente bloqueados en cuanto a su influencia efectiva sobre los instrumentos normativos.

Cabe extraer de ello una propiedad tal vez más general de las políticas étnicas de los estados: el acceso a la *participación deliberativa* propiciado por las autoridades no debe confundirse de forma automática con la habilitación de una agencia influyente, mucho menos *decisiva*. Tal formato <participativo> conlleva un matiz consensualista (Offe 1992) sobre el que se sustenta una retórica de la participación entendida como determinación política; sin embargo, el resultado es una dominación interpretativa del campo en su conjunto por parte de las autoridades estatales. Se trata de un complejo régimen de producción de sentidos de lo legítimo cuya propiedad más destacable es su condición paradójica, incluso irónica, imposible de captar a través de un concepto simple y unidireccional de poder (cf. Velasco, Díaz de Rada et al. 2006).

\* \* \* \* \*

### Anexo 3

#### **Declaración especial de Karen Marie Eira Buljo sobre las posibilidades de la actividad del reno, y propuesta sobre la **Parte de una siida** y la **División de reclutamiento coordinada****<sup>296 297</sup>

1002 1004

#### **1 La actividad del reno, una industria sostenible y una importante fuente de beneficios, también para los otros**

La actividad del reno ha sobrevivido a través de varias tormentas humanas y catástrofes naturales sin ninguna clase de ayuda por parte de las autoridades. La actividad del reno ha dado alimento, transporte, ropa y trabajo a la población sami [*den samiske befolkningen*] a lo largo de las generaciones, desde mucho

---

<sup>296</sup> Esta declaración especial se incluye aquí como Anexo, al haber llegado cuando ya no era posible incorporarla a la propuesta misma [Nota incluida como tal por la Comisión (NOU 2001:35:214); el resto de las notas de esta pieza son mías].

<sup>297</sup> Título original: "Vedlegg 3. Særuttalelse fra Karen Marie Eira Buljo om reindriftas muligheter, og forslaget om siidaandel og sideordnet rekruteringsandel" (NOU 2001:35:214-218). *Parte de una siida* (*siidaandel*) y *División de reclutamiento coordinada* (*sideordnet rekruteringsandel*) son conceptos jurídicos que fueron finalmente incluidos en la Ley de 2007. Pulsando sobre los hipervínculos aparece su ubicación en el texto legal. Este texto de Karen está traducido del Noruego.

tiempo atrás. La actividad del reno ha salvado a muchos seres humanos durante la última Guerra Mundial, e igualmente en muchos otros tiempos difíciles.

La actividad del reno ha sido y es el fundamento de los municipios samis en Finnmark. Aporta alimento y trabajo, tanto a los propietarios de renos como a los demás. Aquí hay muchas empresas que no podrían haber sobrevivido sin esta actividad. La actividad del reno es una fuente de beneficios considerablemente importante en el conjunto de Noruega Septentrional. Aporta ingresos y puestos de trabajo a las empresas, y actividades de todo tipo en el interior Finnmark.

No hay tantas empresas en Finnmark que no reciban alguna forma de beneficio de la población que se dedica a esta actividad. Si la actividad del reno sufre fuertes pérdidas en sus ingresos, las otras empresas también se verán afectadas. Los municipios costeros obtienen beneficios de ella, especialmente durante el verano. Además, esta actividad acompaña al fortalecimiento de la cultura y la identidad samis entre la población sami de las zonas costeras [*den sjøsamiske befolkningen*]. La comunidad social es especialmente importante entre los samis de la costa y los samis que se dedican a la actividad del reno.

A menudo se sostiene que la actividad del reno deteriora la naturaleza, pero la realidad es más bien la contraria. Es efectivamente esta actividad la que ha salvado la naturaleza del norte de Noruega ante diversos perjuicios industriales de mayor escala, aunque desafortunadamente haya experimentado una pérdida en lo concerniente al [río Alta](#) y muchas otras perlas naturales. Pero si no hubiera estado ahí la actividad del reno, la naturaleza del norte de Noruega se habría visto aún más dañada por ataques causantes de heridas que nunca cicatrizan. Ahí donde pastan los renos, la naturaleza no se ve dañada. Puede parecerlo, a juzgar por las lesiones producidas por las pisadas del animal, el embarramiento en los vallados para separar a los renos y en las zonas sometidas a mayor presión durante el otoño. Pero en estas zonas el reno ha estercolado la tierra, que vuelve a estar verde y bella para cuando llega el verano.

Además, en las zonas donde se practica la actividad del reno la población local puede usar la naturaleza. Es un lugar para las dos partes, tanto mejor cuanto mejor es la cooperación.

Atención: Este vínculo conduce a la pieza La sangre de los hermanos..., y su punto de retorno está al final de la pieza

Los aspectos positivos de la actividad del reno y de la cultura sami son tantos y tan valiosos que nos han dado una fuerza enorme, la que ha hecho posible nuestra supervivencia a través de los grandes estragos que he mencionado. Nosotros somos una población indígena [*urbefolkning*] en Noruega. Somos una minoría. Somos también seres humanos que necesitamos descanso y tranquilidad laboral como el resto de los seres humanos.

Necesitamos un pensamiento nuevo y un cambio en el sistema de gobierno actual para recuperar el control de la actividad del reno en su conjunto.

## **2 La actividad del reno tiene buenas posibilidades y grandes desafíos**

Hoy hay mucho trabajo por hacer en la actividad del reno; un trabajo que podría reportarle grandes beneficios, valores y posibilidades. Hay grandes recursos que no llegan a ser aprovechados porque la mayor parte de las mujeres y de los jóvenes tienen otros trabajos fuera del reno. La población masculina no puede haberse las con estos desafíos en solitario. En consecuencia, la actividad del reno pierde grandes beneficios debido a la falta de recursos humanos. Si estas personas fueran activadas para el reno, la industria alcanzaría buenas posibilidades en los siguientes aspectos:

1. el aprovechamiento de la piel, la piel de las patas<sup>298</sup>, los cuernos, los huesos, las entrañas, tanto para el autoconsumo como para la venta.
2. la protección de la naturaleza; una mayor cantidad de gente dedicada a la actividad del reno ofrecería la posibilidad de reducir el uso de vehículos motorizados, y los propietarios de renos podrían poner en marcha campañas de concienciación que conducirían a plantear una mayor necesidad de las enseñanzas tradicionales que animan a hacer efectivos la actividad y los saberes tradicionales, como:
  - confeccionar la ropa de abrigo y otras prendas samis hechas de piel de reno,
  - aprovechar las pieles en lugar de tirarlas,

---

<sup>298</sup> La piel de las patas de los renos es especialmente marcada, debido a que su forma natural se adapta a la forma del producto confeccionado artesanalmente, como calzas o pantalones (para las piernas de las personas), o gorros elaborados siguiendo la forma natural de la pata.

- pastorear en esquíes,
- usar [renos de tiro](#),<sup>830</sup> por ejemplo en las trashumancias de primavera y otoño,
- estar con la manada en verano,
- aprender a amaestrar a los perros pastores como se hacía antes, sin el uso de medios motorizados.

3. la protección de los animales con una mejora de las posibilidades de:

- proteger y salvar a los animales débiles durante la primavera,
- ofrecer un pastoreo mejor y más seguro,
- mantener a los depredadores alejados de la manada.

Hoy en día, los renos destinados al sacrificio son transportados en tráiler durante largas distancias, lo que produce pérdidas en el peso de las reses, daños generados por el transporte, y la muerte como consecuencia de los largos tiempos de espera en el corral del sacrificio antes de emprender esos largos viajes. Esto supone un gran maltrato a los animales que conlleva peor calidad de la carne y grandes pérdidas de beneficios, tanto al comprador como al distribuidor.

La presencia de más propietarios en la familia / [siida](#) / distrito mejoraría la posibilidad de restablecer el sacrificio en la tundra con mataderos móviles; o, al menos, poner en marcha mataderos domésticos o mataderos de distrito para evitar el maltrato y la pérdida de beneficios.

4. Salud y bienestar de las personas; cuando la familia trabaja cooperativamente de manera que hay varias personas en la actividad, crecen las posibilidades de:

- confeccionar ropas cálidas con la piel del reno, para su uso en la tundra,
- mejorar la salud,
- mejorar la seguridad en el trabajo en la tundra,
- reforzar la comunidad social,
- descansar en períodos de gran ocupación,

- preparar comida fresca y sana (no a base de conservas, sino la elaborada en el hogar),
- recolectar bayas y hierbas curativas para cuidar de la propia salud,
- pescar durante la actividad de pastoreo.

5. la puesta en marcha de proyectos en la actividad del reno, por ejemplo:

- la escuela de la actividad del reno basada en enseñanzas tradicionales para los niños,
- el registro de patrimonio cultural en todos los distritos,
- el registro de nombres de lugares samis que no se encuentran en el mapa,
- la limpieza de malezas que impediría la desaparición de los pastos,
- el refuerzo de la seguridad o la señalización de despeñaderos y simas peligrosas en el propio distrito,
- la escritura de historias sobre los pastores de renos en el propio distrito de pastos o zonas de trashumancia.

Esto debería ser hecho por los propietarios de renos del distrito, que son los que mejor conocen sus áreas de pasto y los antiguos lugares de estancia.

6. la obtención de ingresos subsidiarios a través de la actividad artesanal tradicional, por ejemplo:

- la elaboración artesanal para la venta de *gávttit*<sup>301</sup>, gorros, capas, pañuelos de flecos, y artículos similares,
- la elaboración artesanal de artículos en madera para la venta como vasos, trineos, contenedores de transporte [*spagat*]<sup>299</sup>, horcates para el arnés [*leanggat*], astiles [*aisat*], cierres para el *lávvu*<sup>515</sup>, y otros similares.

---

<sup>299</sup> Éste y los siguientes elementos en este punto están dados en Sami, aunque con alfabeto del Noruego.

### 3 Parte de una *siida* [*siidaandel*] y División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*]

[Los conceptos] Parte de una *siida* [*siidaandel*] y División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*] son una forma de norueguización. la palabra *Siidandel* es una mezcla de Noruego y Sami<sup>300</sup>, y *rekruteringsandel* es una expresión puramente del Noruego. El modo de pensar y el contenido son los mismos que en la palabra "*driftsenhet*"<sup>301</sup>. Estos conceptos traen más confusión que claridad. Esta propuesta<sup>302</sup> incluye exactamente lo mismo que vale para la actividad agropecuaria, con un hijo que se hace cargo del establo y la propiedad. Ésta no es la realidad de la actividad del reno, y por ello yo no puedo dar mi apoyo a esta propuesta. La actividad del reno necesita un nuevo modo de pensamiento con objeto de recuperar las tradiciones y saberes samis que están a punto de desaparecer.

Sobre esto las autoridades deben volver a reflexionar, y deben escuchar a la gente que desea cuidar de las tradiciones samis, y —junto con esa gente— deben construir un sistema basado en la realidad del reno y en la comprensión cultural tradicional sami. Deben elaborarse conceptos sencillos que se encuentren en correspondencia con las tradiciones y la cultura samis, y que puedan ser comprendidos por la gente de a pie.

En la actividad del reno, la familia está en el centro, y ello genera la base para el *siidadoallu*<sup>303</sup> y para un buen sistema laboral construido a través de las generaciones. Desde hace mucho tiempo, ha habido en este sistema un reparto de tareas entre las mujeres y los varones, y los padres y los hijos, que viene incluyendo tareas tradicionalmente femeninas, tareas masculinas, y tareas conjuntas.

Todas las niñas y los niños samis nacidos y criados en la actividad del reno detentan derechos tradicionales para practicar la actividad. Tradicionalmente, todos ellos obtienen su propia marca. La actividad del reno es una industria

---

<sup>300</sup> Efectivamente la forma *siidaandel* es un neologismo creado para el texto de la Ley de 2007, y es una yuxtaposición de dos palabras, una del Sami [*siida*], la otra del Noruego [*andel*].

<sup>301</sup> *Unidad de explotación*: un concepto tomado de la agricultura y la ganadería estanca, y vertebral en la Ley del Reno de 1978.

<sup>302</sup> Se refiere aquí al documento del que este texto de Karen es Anexo.

<sup>303</sup> En Sami en el original: el conjunto de vínculos sociales y de actividad en el entorno de la *siida*.



muy fatigosa y dura durante períodos concretos, y bastante trabajosa cuando hace frío y mal tiempo. Para tener éxito en esta actividad, se debe poseer el mejor conocimiento tradicional posible, aprendido, ya desde la infancia, de los padres, los abuelos y los parientes cercanos. Se debe ser diligente y trabajar duro para sacar provecho de todo el reno, y no solamente de su carne. Los recursos naturales deben ser usados tal y como siempre lo han sido, de un modo tradicional. Además, poder trabajar en el reno de ese modo conlleva ventajas para la salud. La actividad moderna del reno, con el uso exclusivo de medios motorizados, puede ser perjudicial para la salud, tanto de las personas como de los animales.

Desde mucho tiempo atrás, hay quien no se ha sentido con fuerzas para este trabajo o no se le ha dado bien. Éstos eligen tareas más sencillas, y que no exigen un tipo de conocimiento tan versátil sobre el duro trabajo que implica la actividad del reno.

En esta actividad no sólo hay un clima fantástico, exotismo y mucho tiempo libre, como algunos creen; sobre esa base, argumentan que no hay espacio para más jóvenes en las unidades de explotación. Quienes sostienen esto ignoran la realidad, y no alcanzan a ver la cantidad de trabajo y la necesidad de fuerza de trabajo que de hecho implica esta actividad; tampoco ven todo el trabajo que, hoy en día, queda sin hacer y debería ser realizado. En los últimos 10 a 20 años hemos tenido experiencia de esta situación, muy triste y desagradable. Si queremos recuperar la sostenibilidad cultural, ecológica y económica que la actividad del reno tuvo en el pasado<sup>304</sup>, entonces debemos tener a más personas trabajando. Para conseguir tal objetivo es preciso prestar una adecuada atención a la protección de los animales, la protección de la naturaleza, la salud y bienestar de las personas, y el modo de pensar sami. La actividad del reno no puede tener éxito con unas cuantas personas dedicadas al trabajo en cada familia o en cada *siida*. Si las autoridades continúan apostando por esa exigua cantidad de personas en cada *siida* u *orohat*,<sup>717</sup> y no toman en consideración las tradiciones samis, ello conducirá a la catástrofe en la actividad, con personas que no tendrán fuerza para desarrollar su trabajo en los períodos de mayor ocupación. Ello

---

<sup>304</sup> Esos tres elementos de la <sostenibilidad> son lo que se desarrollan en el documento *En bærekraftig reindrift [Un industria del reno sostenible]* (Landbruksdepartementet 1991-1992), por lo que este pasaje del texto de Karen debe ser interpretado en directa alusión a él.

puede implicar también que los propietarios de renos den soluciones simplificadas que pueden conducir a la negligencia con los animales, y, a su vez, al brote de enfermedades infecciosas en los renos. Esto puede suceder cuando las manadas son transportadas en trailers —el transporte de los renos destinados al sacrificio en tráiler durante largas distancias, la acumulación de grandes manadas en el vallado durante largo tiempo, y situaciones similares.

#### 4 La continuidad de la actividad del reno sami a la manera tradicional

Cuando el matrimonio o la pareja no casada tiene una hija o un hijo, éste obtiene una marca registrada de renos, similar a la marca de los padres o de los abuelos. Si vienen varios hijos, todos ellos obtienen su marca, tanto la niñas como los niños. Habitualmente, los padres dan un número aproximadamente igual de terneros a todos sus hijos cuando son pequeños. De ese modo, el tiempo va indicando quiénes, de entre ellos, van apañándose en el reno<sup>305</sup> y muestran interés por el trabajo. Así transfieren los padres la manada a todos sus hijos.

El *báiki* (la casa<sup>306</sup>, el *lávvu* con su equipamiento, los trineos, etcétera)<sup>307</sup> se transfiere a los hijos que viven durante largo tiempo en el hogar, y desarrollan

---

<sup>305</sup> Karen usa aquí, en Noruego, la palabra *reinlykke*, una traducción término a término de la del Sami *boazolihkku*. *Boazolihkku* puede traducirse al Español como *fortuna* en la actividad del reno. Para los que se dedican a la actividad, esa <fortuna> es el resultado del *birgejupmi*, es decir, el conjunto de competencias prácticas que se ponen en juego para salir adelante, o apañárselas en la actividad. No se trata por tanto de mera <suerte>, sino de una <buen suerte> indisociable del <buen hacer> (y del <buen saber hacer>). Es, por tanto, una fortuna buscada trabajosamente, que, con todo, puede fallar, en una actividad sometida a un constante cálculo de azares y riesgos; pero que fallará con seguridad si el practicante no pone el empeño necesario.

<sup>306</sup> Aquí, y a lo largo de todo este texto, *casa* es una traducción sistemática de la palabra en Noruego *husholdning*, es decir, en un sentido muy extenso: *administración doméstica*. El concepto no es sólo residencial, sino que incorpora también el espacio ecológico, social y vincular, en sentidos análogos al tratamiento que dio al concepto José Luis García en su *Antropología del territorio* (García 1976).

<sup>307</sup> En Sami la palabra *báiki* posee un denso sentido, como sucede con sus análogas en otros idiomas. Su traducción primaria es *lugar*. En el caso de la actividad del reno, y tal como la usa aquí Karen, esta palabra está indisociablemente relacionada con *báikedoallu*, que yo traduje en Joks (2006:18,121) como *hogar trashumante* con el conjunto de actividad que en él se realiza. *Báiki* incluye el trayecto (*johtolat*) y los lugares de estancia y descanso, el espacio social del hogar trashumante, el conjunto de sus actividades, y el conjunto de sus enseres. *Báiki* es, entonces, el mundo

Puntos de  
retorno a:  
La red de  
parientes de  
Máret  
557  
La mención  
de la fortuna  
en Una  
cronología...  
797

la actividad del reno junto con sus padres. Todos los demás hijos que se casan, obtendrán un nuevo *lávvu*, nuevos trineos, etcétera, según la tradición, como regalo de bodas de sus padres.

Cuando las chicas se casan con muchachos que tienen renos en otro distrito, lo más común es que ellas lleven sus propios renos así como los que les hayan regalado sus padres (como dote o regalo de boda), trasladándose al distrito del muchacho, una vez casados. A veces sucede lo contrario, pero entonces suele haber motivos especiales. Desde mucho tiempo atrás ha habido chicas que eligen muchachos que no tienen renos, y lo más frecuente es que esa elección se base en que ellas mismas no desean dedicarse a la actividad. Quieren permanecer fuera de la actividad, y trabajar en otras cosas; pero normalmente mantienen algunos renos en custodia (*sytingsrein*)<sup>823</sup> en la casa de sus padres y hermanos. En algunos casos, las muchachas casadas con chicos que no tienen renos permanecen en la actividad del reno, pero esto ha sido más raro.

Los niños y las niñas participan en toda clase de trabajos, junto con sus padres, y forman parte del trabajo cooperativo de la familia hasta que se casan. Los padres realizan la mayor parte de las inversiones en la actividad, pero poco a poco los hijos va aprendiendo a comprar para ellos mismos las cosas que se usan en ella. Tanto la madre como el padre y todos los hijos y las hijas son individuos autónomos, que obtienen sus propios ingresos al vender sus propios renos, sus propias artesanías (*duodji*)<sup>583</sup> y los productos de su propio trabajo, por ejemplo, en la recolección de bayas, la pesca, la caza, etcétera.

El reno constituye el capital patrimonial personal del propietario, y no es un capital patrimonial común de la familia. La existencia del reno propio [personal], que aporta ingresos, trabajo y responsabilidad, es enormemente importante en la cultura sami. Esto es especialmente significativo cuando se trata de enseñar a los hijos a ser autónomos desde su infancia, lo que produce satisfacción laboral y estímulo. Todos los miembros de la familia han de tener el mismo derecho a un ingreso propio, una parte de la propiedad, renos, alimento, ropa, trabajo en la actividad, dinero, etcétera, para reforzar la autoconfianza individual y el valor de las personas. Cuando los hijos se casan comienzan a desarro-

---

básico de la actividad del reno, considerado desde la perspectiva de la unidad doméstica bajo la autoridad de unos padres (*husbandry*). Para la noción de *husbandry* en la actividad del reno, véase Paine 1994:19; y también, brevemente, [aquí](#).<sup>511</sup>

llar la actividad del reno por su cuenta junto con su cónyuge y, eventualmente, sus hijos, al tiempo que toman a su cargo su propia casa. Así es como ha funcionado la igualdad sami desde hace mucho tiempo, y como ha aportado a cada individuo goce en el trabajo y alegría de vivir. La actividad del reno no es sólo una actividad económica o empresarial (**næring**); también es una vieja cultura y tradición, algo que está prendido en el corazón desde la infancia. Hay algo diferente en los matrimonios que no tienen renos. No tienen la misma comprensión cultural, el mismo vínculo con la actividad del reno y con las zonas de pasto de la familia, que los que tienen sus raíces en la actividad. Por eso no es natural que ellos tengan los mismos derechos de propiedad en el reno<sup>308</sup>, aunque en el ámbito privado todos hayamos de tener los mismos derechos sociales en relación con las leyes noruegas.

Los hijos nacidos y criados en la actividad del reno tienen fuertes raíces en ella, con su vínculo con las zonas de pasto de sus padres y de sus abuelos. También poseen una comprensión cultural y un conocimiento de la actividad del reno vigorosos, lo que es necesario para realizar la actividad de un modo tradicional. Es muy injusto y erróneo que las leyes noruegas desplacen fuera del reno a unos hijos con una pertenencia tan fuerte, para dar espacio —en su lugar— a personas que no han nacido ni se han criado en la actividad. Y esto es exactamente lo que ha venido sucediendo en Finnmark. Personas con otra procedencia se han aprovechado de la oportunidad de asegurar sus derechos en la actividad del reno, a través de la "unidad de explotación" (*driftsenhet*); y, también, personas que han vivido durante toda su vida en la actividad, y que son detentadores de fuertes derechos tradicionales, han sido presionadas para abandonarla. Algunas de ellas tuvieron hijos que tampoco han tenido la oportunidad de dedicarse al reno. ¿Es entonces extraño que las tradiciones samis y la comprensión cultural sami vayan desapareciendo, cuando personas plenamente competentes son reemplazadas por personas que carecen de tal competencia? Si esta situación continúa gracias a

<sup>308</sup> A juzgar por el contenido del siguiente párrafo, en el que Karen habla de los fórneos a la actividad del reno que se han introducido en ella a través del concepto de *unidad de explotación* (creado en la Ley de 1978), es muy dudoso que esta expresión deba ser analizada en el tradicional marco de la *verddevuohta*, es decir, en referencia a la situación jurídica anterior a 1978. En este sentido, no parece que este pasaje sociocéntrico tome por objeto de crítica a los que no tenían entonces el reno como actividad fundamental.

la nueva Ley del Reno, creo que las competencias naturales tradicionales desaparecerán por completo; y entonces la actividad en su conjunto sufrirá un deterioro todavía mayor que el que ya sufre hoy en día.

### **5 Una nueva propuesta, en lugar de la que propugna la Parte de una *siida* [siidaandel] y la División de reclutamiento coordinada [sideordnet rekruteringsandel]**

La lengua profesional de la actividad del reno es de tal modo que con una palabra se describe cómo es que la actividad se ejerce y la situación de cada persona particular en la familia —por ejemplo en el *bearašdoallu*<sup>800</sup>— como *ovttaskas boazodoalli*, o como *boazodoalli* en la *siida* o en el *orohat*. Tanto las palabras existentes como su contenido son explicativas. Es mucho mejor utilizar palabras de la profesión, en Sami, que se encuentran en uso en la actividad desde hace mucho tiempo, y que la gente de a pie comprende, que fabricar conceptos foráneos que producen confusión y deterioran las tradiciones samis.

#### *Propuestas*<sup>309</sup>

- *Bearašdoallu* (actividad de la familia)
- *Ovttaskas boazodoalli* (el pastor que ejerce la actividad en solitario)
- *Boazodoalli* (el que practica la actividad en un *Bearašdoallu*)
- *Raddeaddi* (el que da consejo)
- *Verdde* (el que tiene renos al cuidado de parientes cercanos)

*Bearašdoallu* (actividad familiar con el conjunto de la casa): en él se encuentran los *boazodoallit* (personas individuales) que realizan la actividad cooperativamente. El *Bearašdoallu* forma parte de una *siida*. Puede haber en él cónyuges, padres e hijos, o hermanas y hermanos no casados que comparten la misma casa, y que desarrollan conjuntamente la actividad según la distribución tradicional de tareas. En un *bearašdoallu* es necesario distinguir entre los propietarios que trabajan en la actividad y los propietarios que poseen *geahččoboh-*

---

<sup>309</sup> Cada línea en la siguiente serie recoge primero la palabra original en Sami, tal como la pone Karen, y a continuación la traducción al Español de su explicación escrita en Noruego.

*ccot* (es decir, *sytingsrein* o renos al cuidado de otros). En el interior del *bearašdoallu* se produce un reparto tradicional de tareas entre los miembros de la familia (los *boazodoallit* individuales); de manera que, desde tiempos antiguos, lo habitual ha sido que las mujeres confeccionen las ropas de trabajo y de gala, de modo que los varones les pagan pastoreando los renos de ellas, y de forma recíproca. Lo habitual es que todos los miembros del *bearašdoallu* participen en el trabajo común de uno u otro modo. Un *bearašdoallu* puede tener una *sierra-siida* [una *siida* asociada] o constituirla en breve. Se trata de una vieja tradición necesaria al tomar en consideración al animal y las condiciones de los pastos. El líder de un *bearašdoallu* debe ser mayor de edad, es decir mayor de 18 años.

*Boazodoalli*: es un propietario de renos autónomo mayor de 16 años; ha de tener al menos 50 renos, con un ingreso propio de al menos 30,000 coronas<sup>310</sup>. Ha de tener también un patrimonio propio en forma de cabezas de ganado, y desarrollar su actividad junto con el cónyuge, los hijos o los padres, o las hermanas y hermanos en un *bearašdoallu* con una casa común, y como parte de una *siida*. Para los mayores de 60 años que han nacido, se han criado y han vivido toda su vida en la actividad del reno, no es necesario tener al menos 50 renos en propiedad. Si esa persona de más de 60 años está junto con un cónyuge, entre ambos deben tener en propiedad al menos 50 renos, para que no pierdan la alegría de vivir.

*Ovttaskas boazodoalli* (practicante de la actividad en solitario): tiene una casa propia, vive solo, tiene su propia actividad y pertenece a una *siida*. Nadie puede desarrollar la actividad del reno completamente en solitario, pero el propietario de renos pueden cooperar con un [o una] *siidaguoibmi* [un(a) cooperador(a)] en una *siida*. El [o la] *siidaguoibmi* es un propietario [o propietaria] que tiene renos en la misma manada, coopera en el pastoreo y otras tareas en la manada, pero no está en la misma casa que el *ovttaskas boazodoalli*.

---

<sup>310</sup> Unos 3,200 euros.

*Raddeaddi* (consejero) o *boazodoallu raddeaddi* (consejero en la actividad del reno):

Desde hace mucho tiempo, los mayores han gozado de un alto estatus en la actividad del reno y en la familia. Las personas mayores que han nacido, se han criado, y han vivido toda su vida en la actividad, poseen una gran experiencia y competencia sobre todo lo que le concierne; por ejemplo, sobre el ganado, sobre los animales de tiro y los medios de transporte, los perros pastores, los animales y pájaros presentes en la naturaleza, y todo lo que crece en la naturaleza y el modo de aprovecharlo para las personas y los animales, la preparación de comida sami, las medicinas naturales, y los primeros auxilios en la tundra cuando ocurre algo que puede afectar a la salud por enfermedad o por leves lesiones; sobre los nombres de lugares, el ciclo anual, las condiciones atmosféricas cambiantes; sobre las ropas samis como ropas de trabajo y de gala; sobre cómo confeccionar toda clase de ropas samis; sobre la preparación de la piel del reno; sobre cómo sacrificar al reno cuando se trata de aprovechar su piel y la piel de sus patas para la artesanía, y cuándo se trata de destinarlo a otros usos; sobre las áreas de pasto del distrito, los lugares de descanso, los de pesca, las zonas ricas en bayas, los lugares adonde hay que llevar a los machos adultos en primavera, las rutas de paso del reno y los *bálgan báikkit* (donde ha de retenerse al reno cuando, en verano, hace mucho calor y hay muchos mosquitos); sobre las rutas de trashumancia, los pasos óptimos para cruzar los ríos, etcétera, así como sobre la historia de la actividad del reno, y sobre cómo vivían antes las gentes que se dedicaban a la actividad.

Los mayores son el principal recurso de la actividad del reno. Aunque no son físicamente tan fuertes como los jóvenes, son más fuertes que ningún otro en lo que respecta a su competencia y su conocimiento de la actividad y de la naturaleza.

Cuando la norueguización de la [Ley de 1978](#)<sup>761</sup> se hizo patente, la mayor parte de los mayores fue desplazada de la actividad. Para muchos de ellos, eso fue tan gravoso que terminaron enfermando. Obligarles a transferir su unidad de explotación a la generación más joven fue una forma de desprecio para con ellos, que con su esfuerzo y trabajo habían sido capaces de proteger la actividad a través de los tiempos difíciles. Hoy en día los mayores son también despreciados y

apartados, en relación con su pérdida de escolarización durante la última Guerra Mundial. Por ello, es muy importante concederles una titulación laboral que pueda darles aliento en el día a día, y que al mismo tiempo contribuya a recuperar el estatus tradicional del que los mayores gozaron en otros tiempos.

La posición de consejero en la actividad del reno da ánimo a los mayores; una posición que las jóvenes generaciones han de tomar en consideración, y que es necesaria para la actividad del reno.

*Verdde*: es el propietario que tiene *geahččobohccot* (*sytingsrein*) en un *bearašdoallu*. Se trata de un propietario que tiene una marca propia, sus propios renos (menos de 20 o menos de 30 conjuntamente, si se trata de cónyuges), es mayor de edad, no trabaja diariamente en la actividad, no comparte casa con los miembros del *bearašdoallu*, tiene trabajo fijo fuera de la actividad, y no se encuentra casado con alguien que trabaje en la actividad del reno<sup>311</sup>.

\* \* \* \* \*

[Después de este texto, Karen ofrece una alternativa al § 4-2 de la *Propuesta de Ley* de 2007, que trata de la *parte de una siida* (*siidaandel*) (NOU 2001:35:137-138), y que fue situado como § 10 en el texto legal definitivo. El concepto *Bearašdoallu*, objeto de esta propuesta de Karen, no fue mencionado en el texto definitivo de la Ley.]

#### Propuesta de Karen para el § 4-2 de la *Propuesta de Ley*

##### § 4-2 *Bearašdoallu*

Por *bearašdoallu* se entiende un grupo familiar que forma parte de una *siida* [...] y que desarrolla la actividad del reno bajo el liderazgo de una persona o de una pareja de cónyuges o convivientes. El líder de un *bearaš-*

---

<sup>311</sup> La precisa definición de *verdde* que ofrece aquí Karen puede interpretarse como una versión actualizada —y tal vez reducida— de la categoría históricamente asociada a ella, mucho más genérica, que presento en la pieza sobre la *verddevuohta*. Con todo, muestra la plena vigencia contemporánea de esta figura desde el punto de vista de una practicante de la actividad. Al definirla por primera vez en este texto, Karen indicó: *el que tiene renos al cuidado de parientes cercanos*. Si se toma en consideración el desarrollo que he ofrecido al tratar del asunto en la pieza sobre *verddevuohta*, esa apreciación de Karen sugiere que, en la actualidad, los *verddet* tienden a restringirse al ámbito doméstico más cercano. 821



*doallu* debe residir en Noruega. El líder responsable del *bearašdoallu* decidirá quien habrá de ser *verdde* con sus renos en el *doallu* y el correspondiente número de cabezas que podrá tener, supuesto que el susodicho cumpla las condiciones establecidas en el § 4-1 y pertenezca al perfil personal establecido en § 4-9.

Un propietario de renos sólo puede ser responsable de un *bearašdoallu*. En el caso de que los padres ya no vivan juntos, los hijos y las hijas menores de edad tienen igualmente acceso a renos en propiedad en el *bearašdoallu*, tanto entre los parientes del padre como entre los parientes de la madre.

\* \* \* \* \*

[El § 4-2 de la *Propuesta de Ley*, que Karen pretendía sustituir con ese texto, quedó prácticamente intacto en el texto definitivo de la Ley, § 10.]  
1002

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Punto de  
retorno a:

La mención  
de la  
reducción de  
un modo de  
vida en El  
ethnos en las  
formas...

579

La mención  
de la  
comparación  
de este  
alegato con la  
Ley de 2007

791

School  
Bureaucracy...

1101



**Bagatelas de la moralidad ordinaria.  
Los anclajes morales de una experiencia  
etnográfica<sup>312</sup>  
(2010)**

**¿Qué demonios he dicho?**

Para hacer algo diferente del estricto trabajo de campo orientado por mis obsesiones teóricas en [Guovdageaidnu] me propuse como profesor de Español en la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Allaskuvla*). En noviembre de 2003, antes de comenzar uno de mis cursos, me pasé por la secretaría para conocer el número de estudiantes que tendría ese año. La persona que estaba en ese momento de servicio no tenía la información. "Pregúntale a Anne Margrethe" —me sugirió—. Fui a buscar a Anne Margrethe, una trabajadora de la escuela a la que yo conocía. Al preguntarle semejante cosa, que estaba totalmente fuera de sus competencias (ella era docente en la institución), me sonrió amablemente y me dijo; "Debe de tratarse de Anne Margrethe Mortensen", y continuó: "*lea eará olmmoš, in mun... son lea mu gáibmi*" ("Es otra persona, no soy yo... es mi tocaya..."). Yo le repliqué con lo que en ese momento creí que sería una mera confirmación, en un Sami algo inestable siempre en los primeros días de cada estancia: "*Na, juo, son lea du guoibmi*". Al oír esto, Anne Margrethe estalló en una carcajada. Le acababa de facilitar un motivo humorístico para reírse conmigo durante semanas. Volví a casa atormentado por una pregunta: ¿Qué demonios he dicho? No tenía a mano en mi memoria qué quería decir *guoibmi*, aun-

---

<sup>312</sup> Escribí este texto gracias a Margarita del Olmo, que me invitó a participar con él en el XXVIII Curso Julio Caro Baroja del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en diciembre de 2008. Parte de las ideas fundamentales de este ensayo surgieron en un seminario de discusión sobre la antropología frente al problema de los Derechos Humanos que compartí en la UNED con los profesores Francisco Cruces y Honorio Velasco. Ninguna de las ideas morales vertidas en este texto puede atribuírseles, pero sí el estímulo del debate. Como siempre, agradezco los comentarios críticos de los investigadores del CSIC presentes en la sesión, particularmente los de Pedro Tomé, Francisco Ferrándiz, Juan Antonio Villarías y Margarita del Olmo. Esos comentarios inspiraron especialmente la sección titulada "Intersubjetividad". Este ensayo fue publicado originalmente en Del Olmo, Margarita (ed), 2010, *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57-76. Lo publico aquí ligeramente revisado.

que sabía perfectamente que en Sami —una lengua cuyo léxico está poblado de diptongos— hay que tener mucho cuidado con ellos. Me precipité sobre el diccionario y comprobé que *guoibmi*, esa palabra tan parecida a *gáibmi*, puede interpretarse básicamente de cuatro modos: *escolta*, *amigo*, *esposa* o *esposo*, y *amante*. No me cabía ahora duda de cómo la había interpretado Anne Margrethe, siempre propensa a hacer uso del más radical sentido del humor: "Claro —había sido mi respuesta— ella es tu *amante*"<sup>313</sup>.

Esta anécdota es un ejemplo de lo que en esta pieza consideraré bagatelas de la moralidad ordinaria. Bagatelas que constituyen el tejido de la intersubjetividad en el trabajo de campo etnográfico, y que, en su aparente trivialidad, conforman sus únicos anclajes morales; o al menos la clase de anclajes morales que yo reconozco como imprescindibles. Para personas como Anne Margrethe, acostumbradas a recibir a antropólogos que van a estudiar a <los samis>, pero que previamente no se han molestado en aprender Sami para poder comunicarse en su idioma materno, un antropólogo que sí lo ha hecho es una persona digna de compartir con ellas el sentido del humor, que es uno de los bienes morales más preciados de cualquier sociedad humana, aunque se confunda a los tocayos con los amantes.

Al sugerir que estas bagatelas son imprescindibles, estoy sugiriendo que la vinculación moral del etnógrafo con las personas del campo pasa primariamente, para bien y para mal, por la inmediata relación intersubjetiva que mantiene con ellas en la práctica de campo, y no necesariamente por el supuesto valor práctico que, en un futuro más o menos distante, les será devuelto como producto de la investigación. Puede que el producto de la investigación etnográfica sea más o menos útil a esas personas en el futuro, pero esa quimérica posibilidad, distante en relación con la práctica de campo, no debería llevarnos a descuidar nuestro compromiso moral inmediato con esas personas concretas, aquí y ahora.

---

<sup>313</sup> Misterios del lenguaje. El entonces profesor de Sami en la Universidad de Tromsø Kjell Kemi, con quien ahora trabajo en la elaboración de un diccionario lingüístico de Sámi-Español, me ha aclarado años después que *gáibmi* y *guoibmi* fueron alguna vez la misma palabra y se disociaron por transformación fonética. Parece que mi lapsus contenía una ignorada verdad etimológica.

## Quiméricos propósitos

Antes de mostrar un surtido de modos de fabricar ese compromiso moral inmediato, o sea, antes de seguir contando bagatelas para relatar en qué consistieron mis anclajes morales en este trabajo de campo, voy a argumentar cómo, en mi caso, no era cuestión de confiar la reciprocidad a la supuesta utilidad práctica de mis conclusiones de investigación. Para ello, tal vez sería suficiente reconocer aquí que hoy, catorce años después de mi última estancia de campo, no tengo todavía ninguna conclusión que pudiera ser a esas personas de una utilidad tangible; aunque es cierto que voy elaborando textos que —según espero— pueden tener alguna utilidad para otros investigadores, y quizás para algunos de los investigadores que trabajan en [Sápmi]. Pero esto sería sugerir que tal vez en un futuro aún más remoto devolveré a esas personas un conocimiento práctico en pago por su infinita generosidad durante mi trabajo de campo. No confío en ello. Las dimensiones en las que mi trabajo etnográfico puede resultarles de alguna utilidad son, en general, tan distantes de cualquier vida concreta, que tendrían que entornar mucho los ojos para apreciar en él una verdadera devolución recíproca.

Este mal ya estaba sembrado desde el origen. Comencé a trabajar en este proyecto en el año 1995 —escribo en 2018—, y, cuando acudí por primera vez a [Guovdageaidnu] en el año 2001, llevaba en mi agenda el siguiente problema de investigación: "indagar en las traducciones etnopolíticas de la pertenencia social en un contexto de relaciones interétnicas (*sic.*) entre <samis> y <noruegos>". Este enunciado quiere decir: investigar cómo es que los sentimientos de pertenencia social de las personas son traducidos por diferentes instancias más o menos burocráticas, desde las asociaciones civiles hasta las agencias de estado pasando por los partidos políticos (entre otros), en argumentos de un sujeto etnopolítico. A través de este problema estoy indagando en la flexibilidad de las estructuras estatales en cuanto a diversidad sociocultural, las dinámicas de la inclusión y la exclusión en las políticas de estado (por ejemplo, Schiffauer *et al.* 2004), las gramáticas de identificación y alteridad (Baumann y Gingrinch 2004), o los órdenes de estructuración política de las afinidades y pertenencias cotidianas (Cohen 1982). Cada vez que menciono este problema y explico su

fundamento, mis colegas antropólogos aplauden el intento. En general, consideran que todo esto es relativamente interesante. Pero ¿cómo puedo esperar que las personas de [Guovdageaidnu], es decir, la mayor parte de ellas, encuentren alguna utilidad en semejantes obsesiones académicas? No puedo esperararlo. La verdad es que sería como esperar que alguien que te tiende la mano considere adecuado que, en lugar de tenderle la tuya, le entregues los siete volúmenes de *En busca del tiempo perdido*, una contraprestación absurda, desmesurada y completamente irrelevante a un tiempo. Entiendo que los antropólogos, como otros animales académicos, valoramos tanto el fruto de nuestros empeños que podemos llegar a pensar que esa persona no puede dudar del valor de nuestras obras; sin embargo, yo prefiero dar la mano, en principio, inmediatamente. Y luego ya veremos.

### **Un enunciado moral**

La etnografía es una experiencia de traducción entre el mundo social de las personas cuya acción estudiamos y el mundo social de la disciplina antropológica con sus procesos y estructuras de saber experto (Velasco y Díaz de Rada 2009). Inserto en esta experiencia de traducción, el trabajo de campo que forma parte de una etnografía sitúa necesariamente al etnógrafo, como a un traductor, en una posición de doble agencia. Durante el trabajo de campo, el etnógrafo co-participa con las personas del campo, pero sólo lo hace —como etnógrafo— porque le mueve algún interés de análisis que tendrá pleno sentido fuera de ese campo social concreto, en el sistema universalista tejido a base de foros académicos, editoriales y otras instituciones expertas. Ése es el sistema universalista al que solemos referirnos vagamente por medio de la dudosa expresión *comunidad científica*. El desarrollo de la etnografía durante las últimas décadas, en las que se ha llegado a invertir la tradicional relación entre investigador <occidental> y nativo <no occidental> (Ogbu 1974, Asad 1986, Abu-Lughod 1991), en las que se ha examinado a las propias instituciones expertas (Velasco et al. 2006), e incluso a los campos escolar y científico en diálogo prácticamente horizontal con los etnógrafos (Hine 2006, Díaz de Rada 1996), no ha disuelto de ninguna manera la condición de doble agencia de la posición del trabajador de campo, sino que la ha complicado de formas evidentes. Esa condición de doble

agencia es insoluble porque se encuentra asentada en el sentido mismo de la práctica etnográfica: la traducción cultural, o, si se prefiere, dicho en otros términos, la reconstrucción *etic* de un mundo *emic*.

El sentido de la etnografía, y con ella del trabajo del campo, es producir conocimiento científico (Hammersley y Atkinson 1994). Esto quiere decir que el compromiso moral prevalente del etnógrafo lo es en relación con ese vago universo de la sociedad del saber, concretado tal vez en sus colegas más próximos o significativos y también en sus estudiantes. Ese carácter prevalente es tanto más evidente cuanto más progresa el etnógrafo en el trabajo analítico hasta la producción del texto final. El texto final en cualquier formato, si es que es un texto etnográfico, será la producción de un investigador con un compromiso primordialmente analítico. Un texto orientado por un compromiso primario con las personas del campo es, desde luego, posible, pero correrá siempre el riesgo de ofrecer una visión sesgadamente naturalista del problema de investigación (Hammersley y Atkinson 1994, Díaz de Rada 2007c). Si ese riesgo se materializa de forma decisiva, el texto, en el extremo, simplemente dejará de ser una etnografía.

Cuando, como fue mi caso en mi investigación en [Sápmi], el problema de investigación tiene un fuerte contenido analítico, la lejanía entre los dos ámbitos del compromiso moral —la doble agencia moral— es patente. En el campo lo que primó es una moralidad ordinaria y concreta basada en la coparticipación y la reciprocidad; en la mesa de trabajo analítico lo que prima es una moralidad universalista basada en criterios como el buen hacer analítico, la información bibliográfica fundada, la coherencia argumental, el reconocimiento de las fallas epistemológicas y metodológicas, y la veracidad argumental. Entre ambos órdenes de moralidad no hay ninguna conexión evidente. Entre ambos no hay ninguna relación de necesidad.

Esta agencia moral doble con dos moralidades relativamente independientes puede conducir, de hecho, al principal riesgo ético en cuanto a nuestro tratamiento de las personas del campo; ésas a las que no ingenuamente instrumentalizamos con la selectiva etiqueta de *informantes*: o sea, personas recortadas para los fines informativos y analíticos de nuestra investigación. Así, podemos

permitirnos tratar a esas personas olvidando que siempre son algo más que meros <informantes> y que, como cualquier otra persona, merecen un tratamiento basado en la moralidad ordinaria de lo concreto.

Una variante de ese olvido injustificable es aquélla que se presenta en la forma de las etnografías orientadas directamente a una aplicación y a un fin práctico, y que, si es que son etnografías y no textos llanamente políticos, habrán incorporado en su diseño de acción práctica alguna clase de conocimiento analítico sobre un campo empírico. Igualmente en esos casos, la moralidad del propósito aplicado, asentada sobre una comprensión analítica del mundo, puede ser completamente independiente de la moralidad concreta de las relaciones sociales en el campo. Esa moralidad del interés aplicado o práctico de la etnografía como resultado de la indagación analítica no garantizará en absoluto el que el etnógrafo haya tratado a las personas de su campo exactamente así, como *personas*. Al igual que cualquier etnografía orientada por fuertes propósitos analíticos (como la mía propia en [Sápmi]), esta etnografía diseñada para la aplicación puede responder sobre todo a una lógica universalista que pone el interés de obtener un supuesto y futuro beneficio práctico por delante del interés de practicar una moral ordinaria. Desde luego que ambos intereses no tienen por qué ser siempre contradictorios, pero pueden llegar a serlo; y, si prestamos una delicada atención a las bagatelas de la vida ordinaria, pueden llegar a serlo mucho más a menudo de lo que parece a simple vista.

Así pues, lo que quiero defender en esta pieza es una idea moral, y, como tal, según mi propio punto de vista que extenderé al final, un simple *sugerencia muy debatible*, pues soy de los que piensan que los principios morales no tienen más fundamentación que el juicio propio, ni más solidez que su comunicabilidad y su fuerza de convicción. Éste es el enunciado moral: los anclajes morales más firmes de un etnógrafo se encuentran en el sentido común local, y así, en el concreto compromiso de coparticipación y reciprocidad con las personas del campo.

En mi opinión (moral) cualquier alteración de este marco básico, debida, por ejemplo, a la repugnancia práctica del etnógrafo en relación con las situaciones concretas de coparticipación, debería provocar una profunda e incómoda re-



flexión sobre las intenciones reales de conocimiento analítico, la pertinencia de la etnografía basada en trabajo de campo en tales situaciones, y la posibilidad de configurar esa misma problemática analítica en otro campo. Naturalmente, este escenario puede complicarse por el hecho de que esa incómoda reflexión puede no conducir, en la mayoría de los casos, a respuestas de todo o nada. Estos dilemas son, a mi juicio, inevitables y no existe para ellos ninguna clase de solución universal.

Un poco más adelante mostraré cómo este simple punto de partida moral —tratar a las personas como tales— penetra indirectamente en el sentido analítico de la investigación etnográfica. Pero ya puedo avanzar que, de una manera general, una coparticipación guiada por ese principio conllevará decisiones en cuanto a una autolimitación práctica en la búsqueda de la información de campo. En mi opinión, esa autolimitación suele verse ampliamente compensada con el tiempo por la calidad y la validez de la información que, de hecho, se obtiene. Como indicábamos en *La lógica de la investigación etnográfica*, la información de campo es un regalo, no un botín de guerra (Velasco y Díaz de Rada 2009).

## **Bagatelas**

Los anclajes morales de la experiencia etnográfica basada en trabajo de campo se asientan en los pequeños detalles prácticos de la coparticipación y la reciprocidad ordinaria, y no en esos grandes principios universalistas que comúnmente —y equívocamente— denominamos *valores* (Díaz de Rada 2007a). El primero de esos detalles prácticos consiste en el reconocimiento público y explícito de la condición de doble agencia ante las personas de nuestro campo, hasta donde sea posible. Esto se cifra en el reconocimiento abierto de las intenciones de nuestra investigación y muy especialmente cuando esas personas nos demandan esta clase de explicación. Me opongo firmemente a la denominada *investigación encubierta* (Hammersley y Atkinson 1994) que muchas veces tiene más de la paranoia moral del investigador que de las posibilidades prácticas y complejas de comunicación que presenta cualquier trabajo de campo real.

En el orden de las bagatelas de la moralidad ordinaria se encuentra la anécdota de la tocaya y la amante. Se trata de un principio elemental de coparticipación comunicativa, que, en el caso de trabajos de campo realizados entre personas con sus propias lenguas maternas, exige del etnógrafo el aprendizaje de esas lenguas hasta el máximo nivel de competencia posible. Este principio básico de la intersubjetividad, propio del sentido común de cualquier grupo humano, sólo puede llegar a contravenirse —y creo que esto sucede demasiado frecuentemente— desde una óptica deudora de las prácticas coloniales, que llega a exigir de aquéllos que nos permiten observar su acción y nos regalan su palabra, el que lo hagan en nuestro propio idioma materno. Es ésta una forma de operar bien rara, si se piensa un instante. Naturalmente, como no hay universales morales ni siquiera en este plano tan aparentemente trivial, hay grupos de personas que pueden de hecho articular partes importantes de su vida social sobre la base de una lengua franca. Todo lo que tiene que hacer el etnógrafo es potenciar al máximo sus recursos lingüísticos adaptándolos a los de esas personas. Eso es todo.

Un segundo aspecto de estas bagatelas de la moralidad ordinaria en el campo consiste en potenciar, igualmente al máximo, el significado de nuestra presencia. Esto conlleva el reconocimiento de que esa presencia probablemente nunca se convertirá en una plena copresencia, debido precisamente a la conciencia pública de nuestra condición de doble agencia.

Hacer nuestra presencia lo más significativa posible para las personas del campo presenta varias facetas que puedo ilustrar con algunos ejemplos de mi trabajo en [Sápmi].

En cierta ocasión, una de las personas que trabajaba en la directiva de la Escuela Sami de Estudios Superiores me pidió ayuda sobre la posibilidad de enviar a la prensa española una nota sobre las reticencias del Gobierno Noruego a conceder a una escuela pública una cierta cantidad de dinero en concepto de financiación institucional. Hizo esta petición en el contexto de una restricción general de liquidez que el Gobierno Noruego estaba ejerciendo sobre las instituciones periféricas del estado, incluidos los municipios, y que en esos días sumía a todas las autoridades locales en serios apuros económicos. La petición que me hizo ese directivo consistía en difundir una carta en Español cuyo contenido

vendría a mostrar el tratamiento que el Gobierno Noruego —protagonista muy activo en todos los foros internacionales de <pueblos indígenas>—, estaba dando a su minoría interna. Se trataba de un ejemplo más de la estrategia de internacionalización que en muchas ocasiones ayuda a los agentes de las minorías a movilizar una visibilidad pública de sus problemáticas. No dudé en hacer lo posible por ayudarle; aunque también he de decir que mi ayuda no llegó a concretarse de ninguna manera, porque el Gobierno Noruego atendió finalmente a sus demandas en pocos días. En mi trabajo de campo en [Sápmi], algunas personas se sirvieron de mí para traducir textos al Español, desde la solicitud de traducir un currículum para el acceso de una muchacha a una Universidad en [América Latina], hasta la de poner unas líneas en Español a un niño del [Perú], un chaval ahijado de una mujer de [Guovdageaidnu] a través de una organización internacional de protección de la infancia. Siempre estuve atento a estas pequeñas contribuciones, y siempre intenté responder inmediatamente a ellas, incluso si ello podía suponer un retraso en mi propia agenda de investigación. Sería por otra parte incontable la lista de ayudas que esas y otras personas me prestaron a mí en todos los órdenes de mi vida práctica, algunas de ellas enormes, como cuando una trabajador de la *Állasukvla* me llevó en coche sin pedir nada a cambio a la ciudad de [Alta], a más de cien kilómetros, un 24 de diciembre, para poder viajar a [Oslo], donde debía tomar un avión para reencontrarme con mi compañera después de tres meses de fatigoso trabajo de campo. Yo no me había informado adecuadamente, por lo que no sabía que en esa fecha no habría transporte de autobús. Este ejemplo sólo es uno entre un millón de la clase de cosas que puede necesitar un antropólogo de [Madrid] viviendo en pleno invierno en un lugar del Artico europeo.

Hacer la presencia de uno significativa no consiste solamente en un elemental intercambio de favores. No consiste sólo en hacerlos y en saber recibirlos, creando así un denso tejido de reciprocidades ordinarias. Consiste en algo más, y esto ya fue apuntado por Malinowski en su introducción a *Los argonautas* (1986). Ese tejido de reciprocidades se basa, en realidad, en una fina sensibilidad para captar los deseos y las aspiraciones de esas personas, qué es lo que en concreto ellos estiman importante, aquello por lo que merece la pena vivir.

Hacer la presencia significativa quiere decir, también, comportarse con un sencillo supuesto de dignidad interpersonal. No sólo ni fundamentalmente esa

gran dignidad que se predica en la *Declaración universal de derechos humanos* y que tiene como sustrato un concepto universalista e individualista de igualdad entre todos los seres humanos; sino la aún más grande pero concreta dignidad que se basa en el respeto a la diferencia. Un día (mejor dicho una noche), volviendo de una sesión del Parlamento Sami situado también a más de cien kilómetros del lugar donde yo residía, atropellé a un reno. En parte por el accidente, que pudo haber sido fatal, y en parte por mi total desconocimiento de qué hacer en esa situación, llegué a pedir refugio a la casa de una amiga. No sólo me consoló en mi ataque de desesperación, sino que me indicó lo que debía hacer en la práctica: denunciar el atropello al día siguiente en la oficina de la policía local. Mi cuerpo me pedía huir de la situación; y, si me hubiera dejado llevar por mi propia sensibilidad, habría ocultado lo sucedido, que yo estimaba como un grave atentado contra la propiedad del ganado. Ni se me hubiera pasado por la cabeza acudir a la policía. Sin embargo, decidí seguir el consejo de mi amiga. Al día siguiente, en la misma oficina de policía me encontré con la persona cuyos renos merodeaban por la zona del atropello y que presumiblemente era la propietaria del animal. Allí recibí una lección de esa clase de dignidad, cuando me mostró su agradecimiento por haber seguido la elemental regla local de denunciar: de ese modo él podría cobrar el seguro del animal y la persona que me alquilaba el coche podría a su vez quedar libre de toda obligación por el accidente. Pasé esa noche, antes de poner la denuncia, sumido en temores irrealistas que emanaban de mis propios fantasmas morales, éstos que se nutren del desconocimiento de una regla básica; la gente suele convivir en mundos mucho más razonables de lo que uno supone desde su sociocentrismo ético.

Esta dignidad de la que hablo tiene también una dimensión analítica. Esas personas estudian su propia realidad, la analizan reflexivamente, y escriben sobre su mundo y otros mundos muchas veces en Sami, otras veces en Noruego, Inglés u otros idiomas. Mi conocimiento de la lengua Sami y del Noruego me abrió una valiosa ventana a ese mundo intelectual enormemente rico, que incluyo de forma decisiva en las bibliografías de mis propias publicaciones; y que, en un caso puntual, me decidí a traducir (Joks 2006). Esas personas escriben textos que no pueden ser pasados por alto en ninguna indagación analítica. Nuevamente, sólo una actitud colonial puede llevar a ignorarlos.

Hacer la presencia de uno en el campo significativa implica, además, construir en la medida de lo posible un rol práctico, una tarea con sentido local. Yo lo hice en este campo al ofrecerme como profesor de Español. En una de mis estancias llegué a tener más de treinta estudiantes en una población de tres mil habitantes. Pensé que enseñar Español podría serles inmediatamente útil para mejorar sus vínculos con el <indigenismo> internacional, aunque muchos de esos estudiantes acudieron a mis clases por muy diversos motivos, en muchos casos impredecibles. Me conformo con saber que algo aprendieron, algo concreto e inmediatamente tangible, y que mi presencia allí fue en algún sentido útil, más allá de mis quiméricos y futuros propósitos de comprensión analítica.

Además de hacer localmente significativa la presencia en el campo, forma parte de este conjunto de bagatelas de moralidad ordinaria, por fuerza incompleto, el compromiso con la más adecuada interpretación de las palabras y las acciones de las personas en el campo. Recuerdo una entrevista con un político local en la que yo estaba interesado en conocer su opinión sobre la existencia de los diferentes niveles político-administrativos. Para quienes consideran relevante sentirse <sámi> y lo traducen inscribiéndose en el Censo Electoral Sami (*Sámi Jienastuslohku*), existen en [Noruega] cuatro niveles político-administrativos: el municipio (*suohkan*), la región (*fylka*), el Parlamento Sami (*Sámediggi*), y el Parlamento y Gobierno Noruegos (*Stuoradiggi, Eiseváldi*). En ese momento, a mí me cuadraba mejor con mi interpretación de la política local que este político concreto me mostrase su disconformidad (y la de su partido) con la existencia del nivel regional; y que se inclinase por entender que el Parlamento Sami podría suplir sin problemas, al menos en la región de [Finnmark], la gestión encargada al gobierno regional<sup>314</sup>. Lo cierto es que él se inclinaba hacia esa interpretación, pero con esta advertencia: "*Mun jáhkange. Muhto mun in nu vuđđolaččat dan studeren. Muhto dát lea goit, dát lea goit máid mun nie jurddasan go... go juo jearat dan*" ("Eso creo, pero no he estudiado esto con mucho fundamento. Pe-

---

<sup>314</sup> Esta duplicidad institucional de la *Fylka* y el *Sámediggi* encierra en realidad enormes problemas de política estatal y étnica, parte de los cuales se pusieron en evidencia en el proceso de elaboración y promulgación de la [Ley de Finnmark](#).

ro, en todo caso... en todo caso eso es lo que pienso, puesto que lo preguntas"). Escuchar lo que dicen las personas en el campo es prestar una fina atención a estas sutilezas de la comunicación ordinaria, que precisamente cualifican al trabajo de campo antropológico como una potente metodología de lo concreto y de lo complejo. En mis diarios son muy frecuentes estos avisos para navegantes, en los que las personas, como en este caso, advierten de modalidades tentativas en cuanto a su opiniones o juicios; modalidades de opinión o de juicio que sólo son comunicadas como procesos formativos, en curso, "puesto que *tú* me lo preguntas". Debemos saber escuchar estas modalidades expresivas porque en ellas se encierra lo que esa persona dice o hace. No deberíamos suponer, al menos en lo que se refiere al registro de sus palabras o acciones, que nosotros somos sus autores primarios. Pero también debemos escucharlas porque en ellas se encierra el tesoro del *proceso* sociocultural, es decir todo aquello que, en el fluido de la vida en curso, en el discurso cultural, puede conducir a la puesta en duda de nuestros previos prejuicios estructurales (Díaz de Rada 2008).

Hasta aquí una pequeña muestra de algunas bagatelas de la moralidad ordinaria para dar que pensar sobre un único precepto que estimo por encima de cualquier otro: en el trabajo de campo se trata de y con personas. Como cualquier precepto moral, éste, además de ser discutible, no tiene otra justificación que la que le queramos dar, ni otra solidez que la que se alcance en nuestro acuerdo comunicativo. Sin embargo, no me resisto a sugerir que este sencillo precepto es además enormemente productivo en términos analíticos. Es decir, no sólo contribuye a hacer de nosotros mejores personas (que eso seguramente es imposible), sino también mejores investigadores. No importa cuánta información concreta podamos "perder" al conceder prioridad a este principio (aunque hay que recordar que *no la teníamos previamente*), tratar a las personas del campo sencillamente como tales contribuye enormemente a mejorar nuestra comprensión de los procesos concretos de la identificación local. Esos procesos configuran el subtexto analítico de cualquier etnografía, pero muy especialmente de aquéllas que, como la mía propia en [Sápmi], tratan directamente con problemas de identificación y etnicidad. He expresado ya [en otra pieza](#)<sup>225</sup> esta idea: "[En mi trabajo de campo] tomé conciencia de que la alteridad radical no es sino una ficción improductiva; y descubrí que el valor de las personas del

las personas de nuestro campo no radica en ser <otros>, sino sencillamente en que son seres humanos" (Díaz de Rada 2008:202).

### **Intersubjetividad**

Estoy manejando aquí dos ideas que pueden sonar contradictorias. Por una parte, estoy insistiendo en la intersubjetividad como proceso universal en el que se cimientan los mundos morales, y eventualmente los relativos acuerdos acerca de la buena vida. Por otra parte, estoy insistiendo en que los juicios morales no tienen más fundamentación que el juicio propio, ni más solidez que su comunicabilidad y su fuerza de convicción. El primero es un enunciado universal de carácter empírico y analítico —no primariamente moral—, y pertenece a la familia de enunciados antropológicos acerca del *Homo Sapiens Sapiens*. Lo que predica ese enunciado es que los seres humanos, al entrar en copresencia, entran inevitablemente en comunicación (Watzlawick *et al.* 1985; Giddens 1984, 1987) y se forman recíprocamente como agentes en el ir y venir de sus acciones, gestos y mensajes. Ese primer enunciado es, pues, del mismo tipo que los siguientes: *cualquier miembro de nuestra especie puede usar el lenguaje verbal, cualquier miembro de nuestra especie puede caminar sobre sus dos pies, cualquier miembro de nuestra especie puede tocar la punta del índice de su mano con la punta del dedo pulgar de la misma mano*. Enunciar, en este sentido, que cualquier ser humano puede construir intersubjetivamente sus formas de acción social, es apuntar hacia esa categoría general que Schütz y Luckmann definieron como *mundo de la vida (Lebenswelt)*:

Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable; para nosotros, todo estado de cosas es aporético hasta nuevo aviso [...] (Schütz y Luckmann 1977:25).

El segundo enunciado podría entenderse en contradicción con el primero sólo a costa de suponer que, en él, la expresión *juicio propio* alude a una realidad exclusivamente individual. Pero esto no es necesario. *Juicio propio* es, aquí, el juicio que sostiene un individuo-en-relación con otros, en un concreto escenario social.

Ambos enunciados dejan de ser contradictorios tan pronto como introducimos la idea de proceso. En el terreno de la reflexión sobre la moral, introducir la idea de proceso significa renunciar a dos cosas al mismo tiempo —que no por casualidad se desvanecen entonces conjuntamente: el individualismo moral como idea extrema de reclusión de los juicios morales en el interior de un único cuerpo biológico (Dumont 1987, Harris 1989); y la idea de una moral definitiva, plenamente conseguida y acabada. Un ser humano concreto nunca es solamente un individuo en estado puro. Esa persona se forma a cada paso de su acción social, comunicativa, de forma intersubjetiva, y así forma también sus escenarios de convivencia, sus mundos morales.

Naturalmente, este punto de partida, que se basa en un juicio lógico-empírico, presenta diversos grados, de los cuales merece aquí la pena destacar dos. En primer lugar —contra lo que predicaría el ideal habermasiano—, ningún par de seres humanos concretos produce una intersubjetividad libre de restricciones (Habermas 1987a, 1987b)<sup>345</sup>. Toda interacción comunicativa implica diferenciales previos en cuanto al poder de definición de la realidad social, o poder político. Toda interacción comunicativa es, en este sentido fundamental, asimétrica. El hecho igualmente observable de que esas formas de asimetría sean hasta cierto punto negociables no niega la condición asimétrica de las interacciones. Cuando las instituciones que median en el intercambio comunicativo han alcanzado la suficiente solidez histórica, incluso las apariencias de flexibilidad de los escenarios de poder suelen producir nuevas formas asimétricas, que pueden llegar a apoyarse tácitamente en las anteriores (Foucault 1992).

---

<sup>345</sup> Aunque cito aquí la obra central de Jürgen Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, el supuesto de una comunicación "libre de restricciones" es fundamental en toda su obra. Ese supuesto es básico para el experimento filosófico central de su trabajo: la demarcación de las condiciones de posibilidad de una pragmática comunicativa universal (Habermas 1989). Al referirme aquí a una posición contraria al ideal habermasiano quiero indicar solamente que tal marco "libre de restricciones" es empíricamente improbable en la mayor parte de las situaciones intersubjetivas de la vida humana. También quiero indicar que, si como consecuencia de lo anterior, ya es dudoso que pueda alcanzarse un marco pragmático de intersubjetividad universalmente válido, es decir, unas condiciones comunicativas de posibilidad de una ética universalmente válida, mucho más dudoso es que pueda alcanzarse una semántica ética universal, por ejemplo, una formulación lingüística de principios morales con validez universal.



En segundo lugar, y muy especialmente en nuestro mundo contemporáneo fuertemente burocratizado, la interacción comunicativa difícilmente puede reducirse a copresencia inmediata (Bourdieu y Wacquant, 1992). Entre un agente y su propia acción ya media una cadena de instituciones, que, como cuando un individuo se enfrenta a la tarea de reconstruir su *curriculum vitae* para un puesto de trabajo, intervienen en una construcción distanciada del ámbito exclusivo su experiencia inmediata. La lejanía de esas instituciones en relación con la experiencia concreta del agente puede ser extremada en el escenario que denominamos *globalización*, de manera que pocas acciones humanas —desde la aparentemente sencilla de sacar dinero de un cajero automático, hasta la de contratar la revisión médica de un hijo o elegir para él una escuela— incorporan una relación directa y sin mediaciones entre el agente y su propia acción (Velasco *et al.* 2006). El mundo contemporáneo extrema esta condición de la intersubjetividad. Buena parte de lo que sucede en la aparente inmediatez de cualquier interacción próxima —lo que en la clásica sociología constructiva se denominaba *interacción cara a cara*— se incorpora al diálogo concreto con formatos y códigos elaborados en parte en otros espacios, lejos del escenario concreto de las acciones en el aquí y ahora.

Estas propiedades siempre han estado presentes en la interacción humana; pero hoy confluyen en un grado extremo en la etnografía como práctica dialógica. Desde la intervención de los enormes esquemas asimétricos de la lógica colonial hasta los pequeños, ínfimos detalles que pueden llevarte a escribir en el diario de campo expresiones como la siguiente: "Biret me ha pedido la traducción al Español de un carta, con la cantidad de diario que llevo atrasado". La doble agencia penetra así en la moralidad de la práctica ordinaria como una tensión entre la reciprocidad interpersonal y las obligaciones de la academia, una tensión más en el prolífico juego de tensiones que configura la investigación etnográfica (Velasco y Díaz de Rada 2009). La lógica del etnógrafo prescribe, para el éxito de su empresa, una radical separación entre el campo y la mesa de trabajo, dos sentidos de la acción que han de ser higiénicamente separados y en la medida de lo posible deformados del lado de la mesa; pues un etnógrafo es ante todo un académico, es decir, alguien que puede en el extremo prescindir de las empatías del campo, pero en ningún caso de sus obligaciones analíticas (Wolcott 2003). La práctica etnográfica se configura, en cambio, con amplias zonas grises entre esos espacios pretendidamente separados: entre los fragmentos del

registro o del análisis que a uno le recuerdan que trata con personas y no sólo con información o saber, y los momentos de la experiencia de campo en los que uno mira, casi despiadadamente, únicamente a través del filtro instrumental de las propias categorías analíticas.

Sea como sea, lo único que tienes —creo yo para ti, que lees este texto— es un proceso moral siempre en construcción; y en relación con él, como proceso concreto, de poco sirve ignorar que lo que obtienes, es decir, lo que no tenías antes de acudir al campo y ahora tienes en ese caudal de conocimiento que denominamos *datos*, depende crucialmente de quienes en parte te lo entregan.

### **Grandes principios**

Así pues, aunque creo en la evidencia de la universalidad de la intersubjetividad, no creo en la posibilidad de fundamentación racional de una moral universal y, mucho menos, definitiva. Creo que cualquier orden moral es un orden situado (Díaz de Rada, 2007a), y que ningún rodeo o atajo filosófico puede evitar esta cruda realidad. Creo también, en consecuencia, que la única moralidad útil es la que se construye en el diálogo intersubjetivo. Si hay algún espacio para la <racionalidad> en el sentido que Habermas concedió a esta palabra, pero —como he indicado— en parte en contra de sus propias opiniones, ése es el del diálogo situado entre interlocutores, el del diálogo inmediato en constante tensión de diferenciales, y en constante renovación. Michael F. Brown lo expresó virtuosamente en un ensayo de revisión del concepto de *relativismo cultural*:

Los principios morales que ofrecen los universalistas tienden a ser lo suficientemente abstractos como para flirtear con la trivialidad; como en la expresión 'cualquier sociedad sostiene que la vida humana es sagrada y no puede ser quitada sin justificación'. No se trata exactamente de que tal enunciado sea incorrecto, pero en todo caso no es particularmente útil, dado el rango de circunstancias que pueden ser calificadas como justificación en diversos escenarios culturales. Una aplicación contextualmente sensible del derecho natural requeriría heroicas proezas de casuística para incluir las variadas circunstancias del género humano. Sospecho que el resultado empezaría a parecerse mucho al relativismo (Brown 2008:368).

La única propiedad universal de la acción humana —en lo que a moral se refiere— es su formación situada, intersubjetiva y relacional, en condiciones concretas de asimetría política y, especialmente en nuestro mundo contemporáneo, de mediación burocrática. Esta propiedad se asienta sobre otra más básica: la acción moral humana es inevitablemente convencional. He discutido en otra parte este mismo asunto, a propósito del establecimiento de una edad penal para los menores (Díaz de Rada 2003): esa edad será siempre fruto de un pacto intersubjetivo. Podrá estar más o menos informada científicamente, analíticamente, técnicamente, instrumentalmente (Díaz de Rada 1996); fundamentada en discursos de <expertos> con pretensión de universalidad. Con todas las ventajas prácticas de tal fundamentación —que puede haberlas, sin lugar a dudas— nada impedirá que la fijación de esa convención, una vez *expresada*, contenga un inevitable depósito de pacto intersubjetivo, inexplicable en términos diferentes de los del ejercicio de comunicación y socialidad humana. Nada lo impedirá, ni cuando se trata de los legisladores que deben fijar esa edad penal ni cuando se trata de los jueces que deben aplicar su doctrina. Pero la aprehensión instrumental del mundo social de la vida (Díaz de Rada 1996) tiene tal fuerza en nuestra tradición intelectual que la moral universalista parece habernos encandilado con el brillo de la piedra filosofal. Una moral fundamentada universalmente, declarada como tal, parece prometer una solución final al problema básico de la vida humana: vivir con otros, convivir. Yo creo que, por el contrario, la pretensión de construir una moral universal es inevitablemente aporética, y en mi opinión (moral) haríamos bien en reconocerlo así de una vez por todas para ponernos manos a la obra con las consecuencias prácticas que de ello se derivan.

Algunas de esas aporías se han hecho evidentes en los discursos antropológicos de las últimas décadas —y también en otros discursos. Si se defiende el valor moral positivo de cada universo de convenciones sociales (aún en el caso de que tal insularismo sea convincente, que generalmente no lo es), entonces ¿hay que defender el valor moral positivo del imperialismo <occidental>? (AAA 1947, Steward 1948, Barnett 1948). Si se defiende que la moral <occidental> es superior porque se funda en un refinado y avanzado sistema gnoseológico, entonces, ¿hemos de asumir que el único sentido de la ciencia social es la producción de

verdad, en lugar de, por ejemplo, la producción de crítica<sup>316</sup>? (contra Washburn 1987), ¿hemos de creer que la verdad conduce finalmente a la bondad?, ¿hemos de creer que sólo los sabios tienen el derecho a un ejercicio moral adecuado y por tanto a un ejercicio político *bien* fundamentado? ¿Seremos entonces clasistas para evitar ser inmorales? Si se predica que la indagación antropológica puede con el tiempo ofrecer un auténtico mapa de principios morales universales, empíricamente fundado (Renteln 1988), ¿tendremos que defender el valor positivo del crimen, que es uno de los universales más universales en nuestra especie?

¿Es necesario, para producir una moral que nos gusta, con la que nos sentimos identificados y que nos ayuda a convivir, que ésta se encuentre sustentada en cosas como el relativismo moral —una idea universalista—, la verdad analítica, o el empirismo factual? En mi opinión, no. No lo es. En esos tres pilares no se encierra ninguna piedra filosofal, porque tal piedra filosofal no existe. La moral se construye dialogando y llegando a pactos convencionales, siempre provisionales, en el enrevesado camino de la vida práctica, poblado de bagatelas y de delicados ejercicios comunicativos. La moral, en una nueva expresión de Michael F. Brown, o es una moral dialógica (Brown 2008:369) o se reduce a un discurso de grandes principios con una muy escasa utilidad práctica.

Forma parte de nuestra tradición intelectual ese momento histórico crucial en el que los <expertos> de la ONU, redactores de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*, pidieron la opinión de la Asociación Americana de Antropología. La respuesta vino de la pluma de Melville J. Herskovits que redactó un contundente alegato de relativismo cultural llevado en volandas, debido a la forma de la situación comunicativa, hacia el relativismo moral —el que respondía era <antropólogo>, pero los que preguntaban eran <políticos>. Ninguna sociedad concreta tendría, a juicio de Herskovits, la exclusiva capacidad de promulgar una *Declaración Universal de Derechos Humanos*, pues cada sociedad conforma su propio horizonte moral (AAA 1947). Ha llovido mucho desde entonces.

---

<sup>316</sup> Debo esta formulación al profesor Honorio Velasco, que la expresó literalmente en el seminario que cito en la nota de agradecimiento que abre esta pieza. Naturalmente, la producción de crítica puede no colisionar con la producción de verdad; pero desde luego que también puede hacerlo. En la indecidibilidad de esta problemática radica esencialmente la aporía a la que aquí me refiero.

Hoy en día la antropología ofrece un variado rango de posiciones frente a este problema<sup>317</sup>, en un terreno en el que —como en tantos otros— es muy sencillo caer en la tentación de las exageraciones, las interpretaciones torcidas y los golpes bajos (Brown 2008). En general, a mí me caben pocas dudas de que tanto Herskovits como sus críticos intentaron hacer lo humanamente posible para resolver un problema que, desde mi punto de vista, no tiene solución (Steward 1948). Creo que Herskovits, como podría haber hecho cualquier otro, entró al trapo de un reto eminentemente tecnoburocrático, respondiendo con un universalista relativismo cultural (y moral), pretendidamente fundado en el juicio <experto> de los antropólogos, a la petición igualmente universalista que le estaba haciendo Naciones Unidas: <Como experto, danos una respuesta eficaz para resolver de una vez por todas el misterio de la moralidad, danos un *instrumento* que nos permita resolver para siempre estos incómodos problemas prácticos>. Pero ¿qué hubiera pasado si Herskovits no hubiera entrado a ese trapo y, en lugar de ello, hubiera dado la siguiente respuesta?: <No daré mi opinión sobre la *Declaración Universal* que me envían como antropólogo, ni como experto, sino como persona. Y no daré mi opinión sobre una *Declaración* que pretende ser absoluta, a través de su universalidad. Mis colegas Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn distinguen claramente entre ambas cosas (por ejemplo, en Kroeber y Kluckhohn 1963:351) y convendría que ustedes también lo hicieran. Sí diré en cambio que la mejor manera de llegar a lo más parecido a esa declaración universal, es reunir a un representante legítimo de cada sociedad del planeta, sentarlos a todos en torno a una mesa, y pedirles que, hablando, lleguen a algún acuerdo básico. Esto no puede ser un *instrumento*, al menos no en el sentido de ayudar a llegar a conclusiones definitivas. Más bien, ese conjunto de representantes debería tener que reunirse con carácter permanente, pues su materia de trabajo no es otra que la *expresión* de convenciones, y, por tanto, acuerdos que pueden ser útiles hoy e inútiles mañana>.

Representarnos esta fantaseada respuesta de Herskovits es representarnos una especie de escenario utópico, lo que de algún modo muestra fehacientemente que, en asuntos de moral, nuestros anclajes son realmente frágiles. Tal vez co-

---

<sup>317</sup> Entre otros lugares, puede encontrarse una bibliografía ilustrativa de este proceso de discusión en Goodale (2006) y en el ya citado artículo de Brown (2008).

mo personas sólo nos queden los anclajes de esas bagatelas ordinarias; y no digamos ya como etnógrafos o antropólogos. Por lo demás tender a institucionalizar un foro planetario de debate moral, de la forma en que sea factible, me parece una tarea urgente, para la cual la *Declaración Universal de Derechos Humanos* será sin duda un importante antecedente histórico.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

# **School bureaucracy, ethnography and culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools<sup>318</sup>**

## **(2007)**

This piece offers a contrast between two ways of understanding and constructing social reality: the way provided by ethnographic practice and the way that derives from a type of bureaucratic institution, the school. These two ways are opposed in some of their basic properties. When I examine them, I will suggest that it is impossible to produce data that are adequate for ethnography if we look at reality through the eyes of school bureaucracy.

Ethnography has become increasingly popular among pedagogues and, in general, among school agents, due to its potential for capturing the concrete social life of institutions. But we anthropologists have frequently criticised the use that school agents have made of ethnography, considering this use to be merely nominal in many cases (cf. Ogbu 2003, Wolcott 1985, Díaz de Rada and Velasco 1996, Velasco and Díaz de Rada 2009). On the other hand, the politics of school research, guided by <school experts>, may tend to exclude ethnography from its grant programmes, insofar as ethnography, in its search for complexity, is opposed to the positivist ideal of <scientific> simplification (cf. Shulman 2002, Feuer *et al.* 2002; Erickson and Gutierrez 2002). In this essay I will present some keys to comprehending why the bureaucratic understanding of social reality prevents <school experts> from valuing ethnography and why it may even block a genuine ethnographic research intention.

---

<sup>318</sup> Publicado originalmente en *Social Anthropology / Anthropologie sociale*, 2007, 15(2):205-222. Hay una versión algo diferente de este texto en Español: ¿Qué obstáculos encuentra la etnografía cuando se practica en instituciones escolares?, en María Isabel Jociles y Adela Franzé (eds), 2008, *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*. Madrid: Trotta, pp. 24-48. El texto original ha sido ligeramente modificado en esta pieza. Agradezco a la profesora Nancy Konvalinka la traducción al Inglés de este texto.

In particular, I will present three ideological axes that constitute school bureaucracy: (1) the school hypertrophy of individualistic codifying of reality, (2) the (2) the **universalist** and instrumentalist constitution of the school, and (3) the school's tendency to restrict the cultural field. The ideological scheme that results from the coordination of these principles is:

(a) *Instrumentalist*, because it works under the assumption that the school is an educational device, that is, an instrument, that can, to a great extent, be isolated from the concrete social conditions that produce it;

(b) *Individualist*, because it believes that the only possible subject of school learning is the individual, extracted from his concrete contexts of social life; and

(c) *Universalist*, because it assumes that, once the universe of action, generally a nation-state or a nation, is defined, both school procedures and curriculum content will be valid for each and every person in this universe.

In the eyes of school bureaucracy, ethnography is simply impracticable right from the very genesis of the empirical material. This means that the researcher can carry out the routines that apparently make up anthropological fieldwork, can live with and communicate with people for a long time, and can deploy a range of <qualitative> techniques, without, however, producing data adequate for ethnographic analysis and writing (cf. Wolcott 1985, 1990, 1999).

### **School, bureaucracy and ethnography**

Everyone who heard and read this text earlier<sup>319</sup> agreed on a critical point that, because of its importance, deserves an initial reflection. Good readers of ethnography, my commentators indicated that this essay gives an excessively monolithic vision of the school as a bureaucratic institution. I agree with them. When I underline the ideological aspects of the school as bureaucracy, I am persenting

---

<sup>319</sup> The first version of this essay was presented at the *Primera Reunion Cientifica Intemacional sobre Etnografia y Educaci3n* (Talavera de la Reina, July 2004). I would like to thank Graciela Battall3n and Silvana Campanini (Universidad Nacional de Buenos Aires) and Diana Milstein (Universidad Nacional de Comahue, Argentina), for their comments during the session. My colleagues at the UNED, Francisco Cruces, Maria Garc3a Alonso and Eugenia Ram3rez Goicoechea also contributed with their criticism to improving the text. Nancy Konvalinka translated this text to English.



the school as if the way it processes its daily realities corresponds to a design so successful that it could not cause any of the frictions, conflicts and, possibly, the failures, that school ethnography has been eloquently pointing out for decades. School ethnographers have been captivated by the unveiling of what the institution, more or less implicitly, does, beyond its officially declared purposes (Dreeben 1968). We have insisted that a merely formalist examination of the school is useless, unless we reveal the concrete processes of cultural production that flesh and blood agents carry out (Willis 1978, 2006), the socialisation processes among their subjects that are not always transparent (Varenne 1982), and the practices that contaminate and in a way dirty the hygienic order of their precincts (Everhart 1983, Díaz de Rada 1996). I will not insist on this here.

All of these sources of inspiration are ideal for understanding what good ethnography says about schools, but they should not lead us to ignore the effects that schools have on ethnographers and ethnography, which is what this piece is about. What properties and axes of school functioning should we pay attention to in order to shift our focus away from our own school ethnocentrism as researchers? What should we expect from schools when we try to record what their agents do and say without reducing this social life to formal designs? In my opinion, what we should expect is for them to behave like bureaucracies. Because even though it is true that schools are much more than bureaucracies, it is also true, as Elizabeth Eddy (1975) showed in detail, that schools are, fundamentally, [bureaucracies](#). To ignore this would lead us to construct a much rougher and ineffective idealisation than if we reduced the school to its formal processes.

The school is a *especial* educational institution. Built by modern national states in our historical environment, this institution is special because it introduces a regime of action that belongs to a planned bureaucracy into the ordinary educational processes based on communication between human beings. What I will call *school* here, following the definition that Judith Hansen gave us in 1979, is "institutionalized education in which learners learn vicariously, in roles and in environments defined as distinct from those in which the learning will eventually be applied" (Hansen 1979:28). As Jean Lave has pointed out, the basic assumption of this kind of education is that knowledge is transferable, to

the point of being independent of the concrete agents who will need to use it (Lave 1989). This knowledge gives content to school bureaucracy, which also shares a complex set of properties with all other bureaucratic institutions. Bureaucracy, school or otherwise, is a moral order in which the justification for human actions is based on the rational legitimacy of the ends (Weber 1984), on the supposed technoinstrumental efficacy of the procedures (cf. Habermas 1984, 1988), and on the functional ordering of people and their tasks (Mayntz 1985, 1987). Thus, any bureaucracy is, simultaneously, a moral order, an expert system of representative and procedural knowledge, and an organisation of concrete human beings.

This piece will examine some of the basic principles of the ideological ordering of school bureaucracy. With reference to ethnographic practice, these axes work as conceptual obstacles or biases that may prevent us from contemplating the institutions' concrete social life.

### **The shape of the data. Two ethnographic experiences**

To give a quick picture of the kind of conceptual obstacles that I want to discuss here, I will refer to two research experiences that do not have the school as their object of study.

In 1997, we initiated a collective investigation in the Department of Social Anthropology at the *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)* that sought to analyse the different meanings of <trust> and <risk>, as they are put into practice in the social relations between the agents of a set of local bureaucratic institutions and their users. We chose a series of locations to compare: a bank office, a set of airport services, a newborn unit in a large hospital, an Office for Attention to Citizens, various councils for citizen participation in Madrid districts, and a rural town hall<sup>320</sup> (Cruces et al. 2002). We knew that, with all the necessary conditioning factors, it would be relatively simple to describe

---

<sup>320</sup>*This research was carried out with the aid of the Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid (Projects 05C/003/1996 and 06/0102/1997), under the direction of Prof. Honorio Velasco (UNED). In Spain, an Office for Attention to Citizens is an institution which gives public administrative information, and receives the claims related to public and private services.*

how the practices of the institutional workers, clearly situated in their offices and at their counters, were organised. What was going to be difficult was approaching the users: anonymous and relatively universal populations, faceless aggregates with the profile conferred upon them by the universalistic logic of each particular institution: account numbers for the bank, bodies and organs for the hospital, and so on. These are subjects that are cut out ahead of time, so amputated that they do not allow a holistic approach. We did our best. Apart from approaching the users in the cut-out context of each bureaucratic establishment whenever possible, we worked with other users of these systems in discussion groups, with the objective of collecting samples of collectively produced discourse. It was better than nothing. I handled the specific study of the Office for Attention to Citizens of the Autonomous Community of Madrid. A small set of metaphors used by the workers in this office to refer to the users can illustrate the problem: "masses", "currents", "flows", "there doesn't seem to be much noise today", "today we'll be snowed under". The bureaucratic institution produces its own users by means of two basic operations: it defines them to fit itself and it conceives of them as aggregates, ignoring their specific contexts of social relations. Once they are cut out by the institutional function, they appear as floating sets of anonymous people.

The second research experience is the one in this monograph. I am studying the problem of social belonging and its ethnopolitical translations in [northern Norway], based in a town called [Guovdageaidnu]. The majority of the population identifies itself as <Saami> and speaks Saami. The majority are also <Norwegian> citizens and speak Norwegian, as a result of a colonisation process that goes back [several centuries](#)<sup>810</sup>. Approximately a third of the people in [Guovdageaidnu] make their living totally or partially from reindeer herding, involving seasonal migration. One outstanding aspect of this economic mode is its social organisation (cf. Paine 1994, 2004). And one of my main purposes in the investigation of social belonging in this area is to study in detail the historical continuities and discontinuities of the social units that make their living from reindeer herding. These social units are, even today, extended family groups called [siiddat](#)<sup>729</sup>, that unequivocally acknowledge themselves to be organisations of subjects who are co-owners of rights in a dense network of relations. In order to

study the continuity of these organisations as such, I have quite valuable descriptive information from the year 1911 (cf. Keskitalo 1998:427 ff.) and from the year 1956 (Steen 1956). In the registers of these years, reconstructed by researchers, each social unit appears explicitly, with the names of all its members and the kinship and marriage relations among them. In 1978, the <Norwegian> state enacted a new law to organise this economic activity (Landbruksdepartementet 1978). One of its clauses created a legal figure called the *working unit* (*driftsenhet*)<sup>947</sup> that assigned ownership and operation rights for the herd to an individual holder, an adult individual, using the rationale that the state would thus be better able to identify and manage the whole of this economic activity. Yearly, the Norwegian Association of Saami Reindeer Herders (*Norgga Boazosápmelaččaid Riikasearvi, NBR*) makes an *Agreement*<sup>754</sup> with the state that offers subsidies and resources. Since these subsidies and resources are assigned to the holders of the new working units, a new system of individual working units has, in the last 30 years, superimposed itself upon the traditional *siiddat* system (Hætta Kalstad 1999, Joks 2006). One of the consequences of this process is that the register of data has changed. My data for 2004 look like a nominal list of individuals, usually males. With the invaluable help of other documents and local <experts>, I am managing to reconstruct this list as complex family organisations. Discussion groups do not help with this. This example shows how bureaucratic processing blurs the cultural definitions of the social subjects, making the social constellations that the individuals do, in fact, inhabit invisible or irrelevant.

Both experiences show some aspects of how bureaucrats develop their realities. Specifically, how they develop the aspect of social reality that is most important for the kind of cultural interpretation that ethnography can offer: the *who* of social life. I hold that the ways bureaucracies develop social reality are contrary, in this fundamental aspect, to the ways ethnography develops social reality. This is the nucleus of all the problems that I will now comment on, focusing on schools.

Since I will be talking about problems derived from the very genesis of bureaucratic social reality, that is, from how bureaucracies try to construct society, I wish to highlight that we are dealing with problems that affect the immediate presentation of institutions, their public expressions. Therefore, these are not

problems that come up during the desk-work of research, but biases that shape our empirical impressions in the field, thus putting the very shape of the data at risk. I also wish to highlight the fact that these biases have very little to do with an ingenuous identification between bureaucracy and the power of concealment, and that very little can be done to overcome them from an ingenuously anti-bureaucratic perspective. As conceptual obstacles, these biases are, on the contrary, even more acute, if possible, the more transparently the bureaucracies function, that is, the more clearly they try to function according to their own logic, and, to a great extent, to the legitimate logic that we expect from them.

## **Realities**

The bureaucratic production of reality is contrary to the ethnographic production of reality with respect to four fundamental dimensions of our research model.

### ***(a) Agent***

The bureaucratic production of reality is contrary to a social science that has an agent. This means that, as in the case that I mentioned of the social units that participate in the reindeer activity, when we do ethnography, we look for social agents who are agents of socialisation practices, complex agents who process culture, that is, interpretation, communication, and meaning. However, bureaucracies work with individualistic summaries, extreme reductions of the agent<sup>321</sup>. This is reasonable because this is how bureaucracies —in their particular forms of cultural production — understand how to work with agents: desubjectifying them, turning them into individuals. How else could they register them? How else could any of us who work in bureaucracies do it?

---

<sup>321</sup>The concept of *agent* is not single entity (cf. Giddens 1984, Ricoeur 1990, Asad 1993). Besides, ethnography fluctuates between two moral images of the individual: on one hand, it cannot allow itself to ignore the specificity of each individual in its field as an anthropological concrete (cf. Rapport 2003); on the other hand, it cannot allow itself to ignore the fact that each individual in its field is specific precisely in his [relational worlds](#), each individual is who she is as an individual-in-relation. 547

**(b) Relation**

The bureaucratic production of reality is contrary to a relational social science. We must realise, on this point, that the category that is opposed to *individual*, in ethnographic terms, is not *collective*. Moreover, the individual himself, as a subject confined to a biological body (cf. Harris 1989), presents no problem whatsoever to the ethnographic production of reality, as the extensive and very rich research based on life stories shows. The problem comes from the *individualistic* ideology of bureaucracy, with its categorical opposite being the *holistic ideology* of ethnography (Dumont 1987a, Díaz de Rada 2003b). The opposite of individualism is not collectivism, but holism, that is, inquiry into social relations. The logic of ethnographic research seeks to pursue the practical and theoretic relations among and within human institutions. On the contrary, the bureaucratic production of reality seeks to fragment the institutional whole, and to cut out what fits its procedures.

**(c) Concrete**

The bureaucratic production of reality is also contrary to a social science of what is concrete, which is exactly what ethnography pursues. The specific rationality of bureaucracies consists of conceiving human organisations to be a set of abstract kinds of knowledge, functions and procedures. Thus, bureaucracies highlight, axiologically, the profiles of their expert systems, abstract systems of knowledge and action, designed with pretensions to universality; they downplay the profiles of their concrete institutions, the establishments, the places and access points where, in fact, flesh and blood agents put the conventional systems of rules into play (Giddens 1987, 1994; Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006).

**(d) Process**

Finally, the bureaucratic production of reality is contrary to a social science of processes. Bureaucratic rationality concedes immense value to research about and the evaluation of results, and this preference is not balanced by the interest awakened by the human processes that lead to these results. Ethnography, how-

ever, can manage to give the opposite emphasis: the attempt to understand the results with reference to some kind of agent, in a concrete process of social relation. As Michael Herzfeld indicated, bureaucracy is characterised by the "suppression of time" (Herzfeld 1992:162). Because of this ideological suppression, it is often our special task to reconstruct the processes, basing our reconstructions on scraps of enormously fragmented data.

In the framework of these tensions between the way bureaucracies produce reality and the way ethnography produces reality, we can understand the axes that constitute school bureaucracy and that can turn into conceptual obstacles for practising ethnography. First, the school as a hypertrophied means of individualistic codification; second, the school as a universalistic and instrumental device; third, the school as an effective device for restricting the cultural field.

### **The school as a hypertrophied means of individualistic codification**

In his collection of essays on individualism, Louis Dumont traced the path of the institutions that, in our tradition, have raised the individual to the condition of subject of history (Dumont 1987a). We might be surprised to see that the school is not part of this path. However, if we read this book together with Prof. Carlos Larena's work *Reprimir y liberar* (Larena 1983), it will help us to understand, historically, that the modern school, with its sentimental education, is to the state administration of individuals what Christianity is to its moral creation, modern law to its legal constitution, liberal economy to its commercial formation and, finally, the nation to its political genesis.

Where school individualism reveals itself most strongly is precisely in the attempts that the school makes to neutralise it. An article by Annene Lareau and Wesley Shumar investigates "The Problem of Individualism in Family-School Policies" (Lareau and Shumar 1996). They begin by pointing out the official words of the Panel of Objectives for National Education in the United States: the intention of increasing "parent involvement and participation" in the school (1996:24). Their empirical research shows, however, that the different social positions of the parents insofar as their school abilities, their occupational flexibili-

Punto de  
retorno a la  
mención del  
individualismo  
universalista  
en El ethnos  
en las  
formas...  
532

ty, their economic resources, and their social networks prevent this participative ideal from being put into practice. The school's production of reality blurs these real contexts of social relations. And so, in the authors' words:

These differences in social resources were generally *invisible* to the educators, who, using an individualist model, interpreted the parents' efforts to attend school functions as an index of their level of concern (Lareau and Shumar 1996:26; emphasis added).

The subject constructed in the schools is a de-socialised individual. And the more de-socialised these individuals are, the more the institution aspires to convince them that their social origin is irrelevant for reaching the kingdom of upward mobility.

School individualism shapes the expressions that the institution offers us about itself: *individual files*, *psychometric individuals*, *classrooms with individuals facing the front*, paying attention one by one to what the teacher's individual voice is dictating, etc. These are all amputated data, data that are ethnographically poor, because right from their source they are based on a reduction of relational thought.

Ethnography's task consists, then, of overcoming this reiterated individualist codification of the practices, understanding this codification to be a real process of institutional politics. Some of the classic objects of social anthropology have been observed at the edges of work and industrial productive process. In the school sphere, we are also destined to deal, in one way or another, with the edges of the academic process and the process of evaluation. Because it is there, at these edges, in the processes of agents' real socialisation and in the processes of the corporate organisation of the centres, where we can understand the individual processing of the subjects. This is how we reconstruct the path that goes from relational sensitivities to individualist codification, in order to try to answer the following question, which I consider to be fundamental: How is the individual culturally thinkable? What is the individual's social form (cf. Morris 1991)?



## The school as a universalist and instrumentalist device

Let us briefly return to [northern Norway], in order to formulate another question with important consequences: To what point can the school institution place its universalist pretension at the service of the subjects' local, and therefore real<sup>322</sup>, life? To what point can it be a locally relevant institution (Barnhardt 2002)?

The *Norwegian Constitution* has, since 1988, imposed upon the state governments the responsibility of guaranteeing a legal framework so that the "Saami population group can safeguard and develop its language, culture, and social life"<sup>323</sup>. The introduction of this clause into the *Constitution* was the result of a long process of ethno-political acknowledgement that bore its first institutional fruit in the 1980s. The role of the school and school agents in this ethno-political development is unquestionable, as is the school's ambiguous historical position, first as a means of colonisation and assimilation and later as a means of acknowledgement and management of ethnic diversity in [Norway]. One of the crucial moments of school protagonism in this process occurred in 1997, with the preparation of a curriculum to be specifically applied to the schools of six municipalities, with the so-called "Administrative District for the Saami Language" included<sup>324</sup>. The document, known by the abbreviation *097S*, consists of an ambitious study plan for primary schools that pays attention to a number of areas of knowledge that are considered to be basic for developing a new school concept: the so-called <*Saami school*>. Jan Henry Keskitalo has drawn attention to the curriculum project's aspiration to create a school with eminently local profiles, when quoting the official text:

Teaching should have a content and quality that provide basic competences, that favor the vitality of cultural tradition, that motivate taking local culture into consideration, and that confer upon children and youth the inclination to participate actively and creatively in Saami society and in

---

<sup>322</sup> *Real* here means: close to the subjects lived experience, belonging to the sphere of their life-world (cf. Schutz and Luckmann 1977; Díaz de Rada and Cruces 1994; Díaz de Rada 2004).

<sup>323</sup> *Constitution of the Kingdom of Norway (Kongeriket Norges Grundlov § 110a)*. 131

<sup>324</sup> In paragraph 5-1.1, *Saami Law* (Justisdepartementet 1987) establishes this District (*Forvaltningsområdet for Samisk Språk*) in which the municipalities of [Karasjok], [Kautokeino], [Nesseby], [Porsanger], [Tana] and [Kåfjord] are included.

Norwegian society. (Gonagaslas girko-, oahpahus- ja dutkandepartamenta 1997:57, quoted in Keskitalo 2003:23).

Reality, however, leaves much to be desired. Two books published in 2003 evaluate the success of the curriculum plan promoted by the 1997 reform (Hirvonen 2003a, 2003b). These books highlight the idea that the limitations that the universalist school has for processing a locally relevant education are found in the very form of institutional school logic. Jan Henry Keskitalo indicates how the teaching programmed with municipal and district accents have given up space to projects oriented towards and financed by the state (Keskitalo 2003:32).

A fundamental aspect of these limitations can be found at the very heart of the pedagogical reasoning of the educational workers at the Saami University School of Guovdageaidnu (*Sami Állaskuvla*), who work to defend their cultural rights. This is where the limits of the notion of *local* reveal themselves most clearly, when the school mediates them. For the school as well as for the state, the notion of *local* offers a restricted spectrum of meanings. *Local* can mean, in a merely administrative sense, *municipal*, but generally, and most especially when cultural diversity is conceived in ethnic terms, local means *ethno-national* and, in this <northern Norwegian> context, *indigenous*. These rhetorical detours are not insignificant because they reveal that the school, as a universalist institution, seems only to be capable of imagining subjects who are, in turn, universal, abstract, too general (Anderson 1997): <Norwegians>, <Saamis>, <Spaniards>, <Catalans>, <Westerners>, <indigenous peoples>. Thus, Jan Henry Keskitalo, interested in the "development of the 'Saami School' and its local adaptation", criticises the fact that the best plans put into action since 1997 "do not, however, guarantee a Saami content, but rather local contents" (Keskitalo 2003:33).

The critical effort made by Keskitalo among other authors implies a decided push towards localisation, in the interplay of relations between centres and peripheries. Insofar as he is dealing with defending and promoting the basic rights of peripheral, colonised populations, it is reasonable for what is <Saami> to be opposed to what is <Norwegian>, just as what is local in a specific herding district, or in a specific group of cognatic kin, is opposed in [Guovdageaidnu] to

what is local-municipal (cf. Skålnes 2003).<sup>499</sup> But what I hold here is that the universalist school seems unable to go beyond the ethnic horizon of what is local and, because of this, is incapable of responding, as Mikkel Nils Sara suggests in the same critical context, to the varied local meanings of what is local, that is, to what is local as it is experienced by flesh and blood agents:

In the Saami situation the word local (*báikkálaš*) refers to near experience [...]. But in these new times, other groups have arisen, for whom what is local is the same as a municipality, or a central town and the nearby district where people coexist in their free time. Consequently, with reference to the students [at the school], there are enormous differences in what is, for them, local; in this situation, the easiest solution may be to create a way of teaching that responds to an apparently homogeneous understanding of what is local (Sara 2003:133).

In *Los primeros de la clase y los últimos románticos*, I developed a comprehensive outline of what I considered at that time to be the basis of this universalist impulse: the instrumental vision of teaching (Díaz de Rada 1996:13ff.); a vision that idealises school as an abstract device for transmitting de-localised knowledge. A brief list of some of the principles of this instrumental vision of teaching is the best way to point out the profiles of the bureaucratic production of reality in the school and to indicate some general strategies for doing ethnography in schools.

1. In opposition to the principle of *functional equivalence*<sup>325</sup>, ethnography should illustrate that agents are not interchangeable. This is why it is necessary to pay attention to the real trajectories, forms of action and biographies of those who occupy the positions in a school.
2. *Equality, equalisation, discipline*. The institution tends to reduce the agents to their functions in an ideal chart, offering a disciplinary regime that shows two sides: the nice side of democratic equality and the not-so-nice side of bureaucratic equalisation. As opposed to this vision, ethnography should pay attention to the constant conflict between rights and duties

---

<sup>325</sup> This is a general principle of bureaucratic organisation that makes the concrete agents interchangeable: it doesn't really matter too much who does the task, all that matters is that the task get done (Parsons 1966; Wallace 1972).

in school institutions, seeking the empirical segmentations and compromises that are enacted across the segments of the ideal chart.

3. Under the instrumental vision of teaching, school agents tend to *understand institutional ends as instrumental, technical needs, not negotiated, conventional, political purposes*. But ethnography cannot, on any account, work under the assumption that school education is naturally indispensable and inevitable. Ethnographers must consider, at each step, that the school is only one among many possibilities of practising education, and they must concern themselves with illustrating this comparatively, using anthropology and history.

4. *Normalisation as a specifically scholastic way of acknowledging diversity*. Ethnography must understand normalisation as an ideal aspiration, which should constantly be contrasted with effective practice. By legitimating the unequal distribution of credentials, the school is working under the ideological assumption that it applies the same standards of normalisation, and, consequently, the same standards of difference, to all subjects. But this is not the case. The concept of statistical deviation, for example, which homogenises the subjects' differences as arithmetic distances from an average, is not the only operative concept of <difference> that we find in all school centres. The meaning of this word is negotiated in different ways in different schools and multiple expressions that compete for legitimacy are found even within each (cf. Díaz de Rada 1996). Because of this, ethnography must document not only the real differences in empirical educational processes, but also the different ways of understanding difference itself and of negotiating difference (cf. Baumann and Gingrich 2004a).

5. *The utilitarian idea that education is a means that subjects use to fulfil rationally defined and universally acknowledged ends*. Pedagogy, just like any other expert system of knowledge in the area of all the sciences (but even more so because the school is theoretically located at the productive centre of science itself), idealises its own practices in the context of a set of universalist educational theories. These theories try to shape the curriculum, including pedagogical strategies that systematically pre-

tend that they are free from local contexts: elaborated codes, vertical forms of knowledge (Bernstein 1974, 1986, 1999). Ethnography, collaborating with the pedagogical discourses that are conscious of these idealisations (Giroux and Flecha 1992, Pérez Gómez 1998), should reveal the tensions between this de-localising aspiration and the principle of cultural relevance. Human institutions are not instruments that we use, like tools that are external to our bodies, but rather sets of rules that construct us inside and shape the way we relate to others.

But none of this is feasible if we do not first understand that this instrumental vision of teaching is, in itself, a potent paradigm that produces evidence. As a result of this instrumental vision, the primary order of school reality is one of two supposedly coordinated devices: the processes of teaching and learning, and the processes of scholastic evaluation. So potent is this construction of reality that a good part of our own history as anthropologists of education and ethnographers of the school has been erected upon the obsession for understanding the so-called *transmission and acquisition of culture* (Gearing 1979, Spindler 1987, Wolcott 1991, García Castaño and Pulido 1994). It is as if the entire educational process, in any location, could be subsumed under the eminently scholastic point of view of a cultural content that passes from mind to mind, intangible and untouched by the minds and bodies among which it moves. In an article titled "La cultura como objeto", Honorio Velasco and I criticised this idea (Díaz de Rada and Velasco 1996, Ogbu 2003). The school curriculum and this version of <culture>, as instrumental reifications of knowledge, can and should be considered in continuity with any other form of positivist reification (Apple 1986, London 2002).

We thus have to partly overcome our own anthropological history in order to do ethnography in the school. And this is because we anthropologists have also had to go to school, and we have learned the school's particular and effective way of restricting the field of culture.

### **The school as a device to restrict the cultural field**

One of the school's many missions is to define what should be considered *culture*, that is, *legitimate culture* (Bourdieu 1989). And when it defines *culture*, it

must demarcate it and objectify it. One of the missions of social and cultural anthropology, and ethnography along with it, is to interpret any form of social life for the purpose of comparison, and it uses the concept of *culture* for this, too. Sometimes, as I pointed out, the concept of *culture* that we ethnographers use is close to the restricted and objectified concept that the school uses, and then we are doing bad ethnography. Sometimes we understand the concept of *culture* as a theoretical category that allows us to reflect, without restrictions, on everything that human beings do and might do using and producing conventions. When we work like this, we understand *culture* to be a reflexive and local process, a set of conventions put into action. The agents, theoretically, are partially made up of these conventions when they put them into action; and when they put them into action, they are their agents and can negotiate them to the point of modifying them. This idea of local culture as reflexive culture implies that concrete social agents are inseparable from their concrete, open forms of conventionalization. As opposed to this, the school proposes an idea of *culture* as transitive culture, defining it as an object that is external to the subjects and that they, whoever they may be, can appropriate. This transitive idea of *culture* requires us to understand *culture* as something with edges, something approachable, apprehensible, limited; it must be possible to trap, incorporate, internalise culture, as an object which is clear cut, with no reference to concrete social body. This restriction of the cultural field is the third axis of the school institution's production of evidence, which we have to be careful of when we are producing our own data.

It is true that, as schooled social scientists, we waver in anguish between the extremes of these definitions of *culture*. Following Bourdieu, we can speak, for example, of a *cultural capital* (Bourdieu 1988a), when what we should say is *school (objectified) capital* (Grignon and Passeron 1982); but if we say *school capital*, will we not be ignoring that, once it has been touched by the labour of demarcation and objectification that the school carries out, culture, any form of culture, can no longer be what it was before?

Let us travel once again to [Northern Europe] to illustrate this last matter. In [Sápmi], the Saami name for this territory without frontiers that is today distributed among four states, and colonised historically by [Russia], [Denmark-Norway], [Sweden] and [Finland], there were no schools before colonisation.

The implantation of schools, as religious agents of the respective states, began in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries<sup>672</sup>; but the school began to stand out as a political instrument at the beginning of the 20th century (Solbakk 1997:144 ff.; Guovdageainnu Historjásearvi 2002a, 2003).

Those who spent their childhood working in reindeer herding, in particular, conceive of the school as an institution that has usurped space and time in social life. Some of these people, like Karen Marie Eira Buljo<sup>1045</sup>, who coordinates a network of women who work in reindeer herding, do not believe at all that school is the best way to educate the young people who will go into that line of work and they seek to promote a partial withdrawal of the school from their children's lives, with significant local recognition (Boazodoallohálddahus 2001:75 ff.). In general, though, I think that few of the people there doubt that the school, with all of its ambivalence, has, in the long run, played an irreplaceable role in defending and restoring the <dignity> of the <colonised people> in the eyes of the <colonisers>. Just as few would cast doubt on the school being a crucial institution for maintaining language diversity and the acknowledgement of local knowledge. Whether they have a blind faith in the school's capacity to produce accredited social distinction is another matter altogether. Especially when dealing with the world of the reindeer, I have been able to see how respected those who work in this activity, which for us is <manual>, are in [Guovdageaidnu]. I have also been able to hear colleagues at the Saami University School and the Saami Institute, professors and researchers like myself, speak reverently about the forms of knowledge and the ways of doing things of their relatives who work with the reindeer; I heard one of them express how proud he was that his son was planning on going into this activity in the future. And all of this despite the fact that it was then just two years ago that a system of formal credentials for doing this work was beginning to be designed. This system was explained by Inger Anita Smuk, the director of a new institution called the Office for Teaching Reindeer Work (*Boazodoallu Oahpahus Kantuvra*) at the first Conference of the Young People of the Reindeer, celebrated in [Guovdageaidnu] on 13 February 2004. The system was being designed with the hope of professionally accrediting

Atención: Este vínculo conduce a la pieza El alegato de Karen Marie Eira Buljo, y su punto de retorno está al final de la pieza

a kind of knowledge that had never been based on accreditation<sup>326</sup>. The basic intention was to legally enable people to continue with university studies, in an economic activity that had acute problems of sustainability. Still today (2019) the doubt is: will the reindeer workers, in relation to the local population, be able to maintain their indifference to the legitimation principles of this new credential system? Will this new accreditation system introduce a principle of stratification based on school qualifications? As of today, as far as reindeer work is concerned, there is no such stratification. People simply do not believe that the school can determine what the reindeer culture is and, consequently, they don't believe, either, that this culture can be isolated and demarcated from the social agents who, in fact, put it into practice on a daily basis.

Punto de  
retorno a la  
mención del  
concepto  
restringido de  
<cultura>  
770

### **The communicative function of ethnography**

The different ways that the school and ethnography produce reality also considerably limit the capacity of ethnographers and those who make the school from within (educators, education scientists, technicians, politicians, etc.) to understand one another. In my opinion, the key to these clashes is rooted in the concept of *culture* and its social uses. Annette Weiner has formulated this idea with great precision: "anthropology no longer can claim proprietary rights to a concept that is already part of many other fields and interests" (Weiner 1995:18).

What we can do is to communicate the advantages of a concept of *culture* oriented towards an analytic comprehension of any form of social life, with no restrictions (Díaz de Rada 2010). In order to achieve this, we need to understand *culture* as a non-restricted set of conventions, constructed by social agents in their practical lives and reconstructed theoretically by ethnographers in their specialised activity. Our task is to communicate, in a responsible way, why this concept of *culture* is better than others, and what it is better for. We should also make an effort to clarify the disadvantages of other concepts of *culture* which, in

---

<sup>326</sup> The Institute of secondary education in [Guovdageaidnu] offered professional training associated with the reindeer business. By the time this piece was written (2007), the real validity of this learning was constantly questioned. Besides, this training had shown itself to be insufficient to encourage the youth who worked with the reindeer to continue their schooling.



one way or another, have fed on the knowledge provided by social and cultural anthropology: among others, *culture* as the excuse for legitimising static visions of the social process, substances contained within frontiers, frozen populations (cf. Rapport 2003), culture as a weapon of "cultural fundamentalism" (Stolcke 1995) and as a euphemism of the notion of race (Kuper 2001); or culture as merchandise (Weiner 1995).

The concept of *culture* that I am proposing here involves a theoretical minimum: all concrete human beings live their social life in some relatively coherent framework of intersubjective conventions, a framework which is complex in the sense that it is made up of a set of related institutions<sup>327</sup>. This idea allows us to understand the conventional, that is, the contingent, historical and concrete, character of culture, as opposed to the supposedly universal and technically necessary character of school knowledge. In addition, it prepares us to see human life in the complex set of institutional relations, as opposed to the bureaucratic fragmentation of social life in specialised institutions that operate under an ideological assumption of relative autonomy (school education, economy, politics, etc.). Finally, this idea invites us to keep in mind the practical and active nature of the concept of *culture* as a *way of life*, as opposed to the techno-instrumental dissociation of school knowledge into theoretical knowledge (that represents the world) and practical knowledge (that operates upon the world).

We should convincingly defend this concept of *culture*, and prove that it serves an analytic interest better than any other. If we seek reforms based on

---

<sup>327</sup> There are two minimum requirements for this concept of culture: on one hand, the notion of *way of social life*, which goes back to Herder (Caisson 1991) and was analytically developed by the Boasian tradition; on the other hand, the notion of *institutional organisation*, to which Malinowski gave birth (1984). When we warn about the *relative* coherence of this set of conventions that makes up culture, we are warning against the exaggeration of cultural coherence by certain traditional definitions of the concept, based especially on the metaphor of culture as language (see, for example, Goodenough 1981). Keesing's (1982) critique of the concept of *cultural rule* shows that this exaggerated coherence also tends towards cultural substantialism and an excessively insular vision of culture. For other critiques, see our discussion of the problems involved in the analytic language of practice (Díaz de Rada and Cruces 1994), Barth's naturalistic proposal for the examination of the "open systems of disorder" —particularly, Barth (1992), cf. Barth (1993)—, and Baumann's comprehension of culture as discourse (Baumann 1999, cf. Díaz de Rada 2010).

knowledge, then any one of the variants of the anthropological concept of *culture* that I have summarised is simply superior, that is, optimally useful.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

## **Immersed in the flow. Reflections on the agent in globalizing Conditions<sup>328</sup> (2004)**

In his writings on the human genome, Richard Lewontin has been insisting that precise knowledge of the sequence of nucleotides is insufficient unless how the cellular machinery interprets DNA (Lewontin 2001) can be established. The recent turn of the century has seen the birth and growth of two new totalizing images of the human being: the genome and globalization. These two images apparently suffer from the same problem, having presented themselves as explanatory panaceas for everything before their local processes have been sufficiently documented and analyzed. Consequently, both images run the risk of skipping the empirical level, thus moving from the terrain of scientific enunciations to the terrain of pure ideology.

My objective is to present a considered vision of the situation of ethnographic sensitivity in our days, starting with the idea that –sterile debates about advocates and non-advocates of <globalization> apart– our world is not, in fact, the same one that ethnographers found and helped to interpret at the beginning of the 20th century. I think there can be no doubt that there is a new regime in the processes that produce and circulate meanings. The principal problem that I will tackle here is the social agent's and subject's situation in the flow of globalization. I will direct my criticism towards what I consider to be a sterile dualism between that which is global and that which is local. I hold that the empirical transformations in contemporary communication require a reform in ethnographic sensitivity, particularly in the direction of searching for new [scales of connectivity](#)<sup>661</sup> to define social agents and subjects theoretically. But I also hold that the classic categories of ethnographic construction (Velasco and Díaz de Rada 2009) continue to be indispensable for understanding late modernity. The cen-

---

<sup>328</sup> This text was published in Spanish as a Chapter of the book edited by Luis Díaz G. Viana in 2004, *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC. The original title in Spanish was "El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización" (pp. 77-102). The original text is included here with some substantial modifications. I want to express my gratitude to professor Nancy Konvalinka for the translation of this text into English.

tral assumption of this piece is that we cannot consider the global dimension to be independent from local syntheses and from concrete contexts in which concrete agents —people, groups, networks, etcetera— produce social life, whatever the chosen scale of analysis. This means that there is no social life without an agent, nor can any flow sweep it away. In order to justify this assumption, I will set forth the keys of what I will call the imaginarium of dissolving structures. I will show how theoretical reflection, based on empirical statements, has placed limits on the idea of a completely concluded globalization. I will dedicate the last section of this piece to illustrating some dimensions of an ethnographic sensitivity that is adequate for seeking for new scales of connectivity. For this purpose, I will use materials from on-going fieldwork that is being carried out in a town of the European Arctic, [Guovdageaidnu (Nor.: Kautokeino)].

### **Agent and subject**

A social agent, whatever its composition, carries out concrete social practices *with reference to* another one. This means that it relates to some other agent, putting a set of collectively processed meanings or conventions into action. A person who evaluates his or her beauty in front of a mirror is social agent (even though the other is, in the case, his or her own *self*), because meanings and conventions that are not exclusively of the individual's incumbency are brought into play. A soccer team that is attacking is also a social agent, even though it is a complex one; although it acts as a body for certain ends, there can be multiple orders of association and difference within it. The social agent is biographical, and is shaped in learning situations that involve processes of sociality and collective action. Moreover, the *human* social agent is communicative, whether it develops individually, that is, in the framework of a single biological body, or whether it develops in an action that comprises various bodies. The primary action of any social agent is to interpret meanings and conventions by putting them into play, and that is why its operations are specifically semiotic\*.

---

\* This references have been added in this version, 15 years after the first one was published. In general, the concepts of *agent* and *subject* have been remaked here to an updated comprehension, but not completely, in order to preserve to a certain degree the state of my conceptualization when the original version was written. For a more accurate definition of *agency-agent* underlying this monograph, see Kockelman 2007, 2013.

In social science, the precise definition of meanings and conventions, as theoretical entities, is a controversial topic. For example, we cannot properly maintain that there is a closed code that orients action for the majority of human activities; nor can we affirm that all the patterns of relevant action can be translated verbally, as ethnoscience claimed (cf. Keesing 1982; Díaz de Rada and Cruces 1994). Besides, as Keesing pointed out, agents may act capriciously when they interpret a system of conventions, and they do in fact do so time after time (Keesing 1982:39). But at any rate, the social agent, in the course of its action, constructs together with others some chart of meaning and conventional order. When we speak about meanings and conventions, we are speaking, even if a bit laxly, about orders for interpreting reality that are instituted in relatively open communities.

One peculiarity of the social agent is that the ways it works with the meanings and conventions are, themselves, relatively subject to meanings and conventions (Giddens 1987). That is, its relationship with such orders is not merely transitive. It is also reflexive. That is why the agent becomes, to a certain degree, *subjected*, and its processes of identification and its relationship structures with others are summarized in its various subjections. In my opinion, the most relevant aspect of the incidence of globalization as a historical process is its description as a process of de-subjection. The diagnosis of a radically globalized social world expresses the death of the social subject (cf. Castel 1991)\*. Global capitalism, it is said, can only operate in a world that is radically free from any ties, populated by radically autonomous individuals who, turned into things by the parameters of institutional logic, allow themselves to be carried along like atoms in the flow of naturalized parameters of accumulation. To paraphrase Dumont's formulation, these individuals become the negation of all that is social, by negating their relational condition (Dumont 1987b). These individuals, radical heirs of the European political Illustration, are already finding themselves alone in exercising their self-determination. As Zygmunt Bauman has pointed out, "modernity replaces the determination of social standing with a compulsive and obligatory self-determination" (Bauman 2001:124). So, while ig-

---

\* *Subject* stands here, in this literal sense, for the space of subjections to which an agent's action may be referred, not necessarily under coercion and not necessarily as conscious or voluntary action. Thus, the use I do here of the word differs in many respects from its frequent associations to subjectivity. For a more extended argument and references, see Kockelman 2013 (and specially p. 211, note 6), and Pazos, en preparación.

noring the inescapable conflict between structure and process in late modernity, one can succumb to the temptation of imagining a world without any structure at all, pure flux, populated with non-subjected agents, in the flow of a life that is, in essence, no longer social life. We may wonder if this diagnosis is accurate. And to what extent, as I wish to maintain, it is not a consequence of hyperbole, one of academic reflection's favorite tropes. An examination of the vertebral assumptions behind this diagnosis of a radically globalized, that is, de-subjected, world leads us, again and again, to affirm the subjected agent's survival in new, increasingly complex forms.

### **The imaginarium of de-subjection and of the dissolution of structures**

Modernity, as well as its most recent radicalized versions, can be parsimoniously defined as a condition of human existence that is characterized by a deficit of integration between the socially processed sets of meanings and conventions, on one hand, and the agent that interprets them, on the other. The relatively intense dissociation of both instances is as <modern> as the opposite condition, projected in our imaginations on the so-called <primitive> or <traditional> peoples, is <pre-modern>. In its extreme degree, this second projected image shows [perfect integration](#)<sup>866</sup> between agent and sets of socially processed meanings and conventions, to the point that any conflicting condition is supposedly removed from behavior; this is then understood, following Lévi-Strauss' formula, as behavior that follows an "elemental structure". Both images, as the creator of structuralism acknowledged, can only be understood as *ideal types* (Lévi-Strauss 1985).

The aforesaid lack of integration is nourished by the cultural matrix of individualism, the exaltation of an ideally de-subjected agent, stripped of relations and social references: an agent with no rules. But, as Marshall Sahlins has indicated, the opposite representation shows us—in the Marxist, Gramscian, and Foucaultian imaginarium of "subjectology"— "an individual who incorporates collective order in his own person" (Sahlins 2003:59): a rule with no agent. The oscillation between these two images—the agent with no rules and the rule with no agent—, which coincide in denying organic agency (cf. Wagner 1986) creating

and recreating social life, is at the center of late modernity's social sciences, heirs of post-Illustration modernity and of its imaginarium of de-subjection. This imaginarium has, in our contemporary modernity, become an imaginarium of the dissolution of all forms of structure. Bauman has, once again, coined the opportune adjective: a "'liquid' modernity, when not just the individual placements in society, but the places to which subjects may gain access, and in which they may wish to settle are melting fast and can hardly serve as targets for 'life projects'" (Bauman 2001:125): immersed in the flow, such an agent is so extremely de-subjected that also becomes agent without agency.

This current which, like an overflowing river, sweeps the subjections away and disintegrates them, does not, like the Turnerian notion of *anti-structure* (Turner 1974), involve a promise to restore the agent in a renewed order of conventions. It involves, strictly speaking and as Robertson has described it, a radical revitalization of diffusionism as the mechanism by which globalization penetrates into all the cultural orders, in every form of human agency (Robertson 1995). And it consequently implies a mystification of the impersonal forces of globalization as the causes of culture's homogenization and dissolution. So the exaggeration is ready, against the background of a diagnosis which is, however, very real: "the landscapes of group identity —the ethnoscaapes— throughout the world —wrote Arjun Appadurai in a seminal article— are no longer familiar anthropological objects, insofar as groups are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious or culturally homogeneous" (Appadurai 1991:191). What we would need, then, is no longer anthropology, but one of the visions that Claude Lévi-Strauss spread throughout his melancholy Amazonian ethnography, an *entropology*:

Each word, each printed line, establishes communication between two interlocutors, equilibrating a level that was previously characterized by a difference in information, and therefore by a greater organization. Rather than 'Anthropology', we should write 'entropology' as the name of a discipline dedicated to studying this process of disintegration in its highest manifestations (Lévi-Strauss 1992:467)

I repeatedly use the notion of *imaginarium* to refer to this process of disintegration because the way the process adjusts to empirical realities is very problematic. In fact, except for when a mere globalizing ideology is being made, or

when one is attempting to defend a discourse against the traditional national or ethnic insular images (and so to rhetorically underline structural dissolution), the analysis of globalization must, again and again, offer new organizational and structural diagrams, in which the definitions of agency and the reformulation of time-space coordinates (cf. Harvey 1989) take on an important role.

I will briefly focus on examining the tensions that the imaginarium of the dissolution of structures experiences when applied to three typical structural instances: the nation-state, class, and territory.

### ***Nation-state***

Habermas has stated the matter precisely: "Today it is rather the states which are embedded within the markets than national economies which are embedded within the boundaries of states" (Habermas 1999:48). But his reflection, generally utopic, does not thus lead to a dissolution of the subject of citizenship; it brings up, rather, the matter of its restitution in a new trans-national political order whose empirical formation constitutes, in any case, a first order practical problem: "If that artificial form of 'solidarity amongst strangers' [that gave rise to the <european national states>] came about thanks to a historically momentous effort of abstraction from local, dynastic consciousness to a consciousness that was national and democratic, then why should it be impossible to extend this learning process beyond national borders?" (Habermas 1999:58). What we have before us is not, then, an agent dissolved in the flow, but an open process of reconstruction and reformulation of its structures of subjection, which can best be described in the key of conflict; and not, simply and clearly, a reading in the key of globalization. Ulf Hannerz has explicitly formulated this as follows: "The very idea of modernity as expansive civilization seems to enter into *conflict*, in a way, with the idea of distinctively defined units" (Hannerz 1998b:84. Emphasis added).

On the other hand, I don't think that anyone will be surprised by the idea that the expansion of capitalism as a planetary economic formation is compatible with the existence of states and their frontiers. It isn't just the old notion of structural interdependence between state and market, but the idea that, as Robert Foster has shown, the establishment of a national patrimony as the epitome



of <ethnopolitical identity> is unthinkable apart from the conversion of <culture> objects into merchandise: "Clearly —Foster indicates— the global flow of commodities presents equally the conditions for the formation and deformation of national cultures" (Foster 1991:252).

Finally, we must remember that economic globalization does not occur in a regime of political and legal deregulation, but quite the contrary: a globalized economy means, among other things, asymmetrically regulated world commerce. Thus, neither the transnationality of the meanings of citizenship nor the transnationality of commodities necessarily involve, and in fact they do not involve, a globalization that is finished once and for all, that is, an empirical dissolution of the distinctive social subjections. Agents respond, at the least, to the structuring of national differentials, administrated or regulated, in most cases, by state administrations.

### ***Class***

Ulrich Beck's thesis that, in a society affected by global risks, national frontiers as well as class frontiers become secondary, is well-known. At any rate, a pattern that distributes its effects corresponds to global risks; this pattern casts doubt on the preeminence of the traditional indicators of class in terms of the distribution of capital (Beck 1992). Chernobyl affected all of the populace of the catastrophe zone, with a leveling power of social differences only equal to death's leveling power. Terence Turner has also pointed out, from another point of view, that the class perspective of business directors, always attentive to global financial flows, and that of the middle class, de-identified with their respective nations, no longer offer anyone "a coherent ideological political relationship with society as a whole" (Turner 2003:93).

The social vision offers no depth, no center, limits, or basis for a relationship with any social reality beyond the changing identities constructed by consumption; and therefore it offers no vision of structure (Turner 2003:93).

Leaving all of these ideas intact, we can still wonder about the complexity of how social distinction is articulated, about the regimes that produce symbolic difference, inscribed in the empirical differentials of capital and consumption.

Because what leaps out when we examine contemporary cultural consumption is that the agents are in no way indifferent to the difference that is exercised in the ways of using and appropriating the forms of capital. On the contrary, everything seems to indicate that the more apparently irrelevant the difference of capitals, uses, and consumption, the more outstanding the desires of identification according to economic success and consumption, as well as practices of distinction, simulation, and dissimulation (cf. Bourdieu 1988).

### ***Territory***

It was García Canclini who developed the idea of the deterritorialization of culture. The accelerated movement of persons, meanings, and commodities in our contemporary world leave the insular and homogenizing vision of national culture as a bounded, territorialized whole, out of play. Nevertheless, if I understand Canclini's thesis correctly, a distinction between two notions of *culture* is needed in order to do justice to his concept of *deterritorialization*. One thing is the empirical deterritorialization of a culture as an object, that is, the deterritorialization of a culture as a group of people, and of artifacts and meanings produced by people, reified by Herderian tradition in the image of a national culture and translated by anthropological culturalism into the concept of *ethnos*. And another very different thing is culture as a conceptual instrument of social science capable of illuminating, in particular, the hybridizing dynamics between social subjects who, despite everything, carry out their own particular battles for identification (cf. García Canclini 1989, Díaz de Rada 2010). In other words, the utility of Canclini's concept does not come from denying any form of cultural territorialization, but from affirming that sociology's and anthropology's national or ethnic territorialization is clearly insufficient to account for the cultural processes of our late modernity. The national or ethnic deterritorialization of culture does not, therefore, mean, as a concept, the absence of any form of territory, but rather it means, generally, as Terence Turner has indicated, quoting Boruchoff, "multiple territorialization" (Turner 2003, cf. Ortiz 1996.)

The agent does not sink down to the depths, but rather floats back up after every attack, requiring us to tune in to new forms of sensitivity towards culture, as a process of producing and negotiating conventions that requires representation in the language of theory.

## The limits of the ideology of globalization

Before I offer some empirical examples of how the notion of *globalization* can be useful for a much-needed reformulation of ethnographic sensitivity, I wish to mark the boundaries of the ideology of <globalization> a bit better; that is, the aspects that, from my point of view, lead to sterile proposals that are generally unfounded.

In the first place, the notion of <globalization> is an impediment to an adequate interpretation of empirical processes when it presents itself as a purely [instrumental, or desocialized](#), ordering of global flows (cf. Díaz de Rada 1996).<sup>1097</sup> In other words, when the starting point is the diagnosis of a world characterized by the wild circulation of commodities, people, and information. The main error committed with this diagnosis is the very identification of these three entities: information, commodities, and people. These three entities can only be considered identical when one believes in the instrumental premise that any sociocultural order is, simply, a mercantile order.

Commodities, information, and people circulate, but not in the same way; and although the instrumental logic of global capitalism only attempts to understand commodities, not even capitalist institutions could survive without counting on cultural processes that are external to their own mercantilist logic (Narotzky 2001). When information and people are assumed to be simply commodities, the ideological fascination with globalization becomes, clearly and simply, an ideological fascination with capitalism. If it is ingenuous to believe that the social world can exist independently from the market, the fantasy that the market can exist independently from the concrete processes of social structuring is even more ingenuous. As Jonathan Friedman has indicated, the concept of *globalization* started to develop in the area of business economy where it was proclaimed, very early, that the nation state had died and that the world was increasingly global (cf. Friedman 2003).

But it is important to remember that, when we think about globalization, transnationality, or translocality, anthropologists are not usually talking about commodities. Ulf Hannerz, for example, doesn't even mention them:

There are two aspects that especially seem to establish the rules of the game in cultural organization, and they are very different now, at the end of the 20th century, from what they had been until now: the mobility of human beings, and the mobility of meanings and of meaningful forms through the communications media (Hannerz 1998a:36).

Naturally, commodities circulate, but what we, as social scientists, are interested in is not their circulation and instrumental appropriation only *as commodities*, but, crucially, how they are linked with social agents and how social agents incorporate them. What interests us about globalization, and what is new in globalization as a historical phenomenon, is not the mere mobility of abstract magnitudes of the productive and circulation process —capital or labor—, but the translocal relationship of orders of meaning that shapes them. This is why, when anthropologists talk about *globalization*, they are, fundamentally, talking about an event that quite possibly has no precedent, at least in its intensity. As agents of society and culture, we constitute ourselves in regimes of significance and meaning in which the most intimate spheres of our own biographical experience combine with forms of experience that are extremely heterogeneous in their sources of production and mediation. They are heterogeneous in their spatial-temporal dimension, because our own history is, besides our vital cycle, a historical journey at school, a tourist journey in leisure activities, surfing or drifting through the media, exposure to the spaces and times of the personages who populate serials on television, in novels, magazines, films, etcetera. They are also heterogeneous in their social quality, because our regime of linkages is a regime of formalized and [bureaucratized mediations](#), mixed with the affinities that we believe to be unmediated, while they last.

Thus, not only commodities circulate and are distributed globally; communities of understanding, *habitats of meaning* (Hannerz 1988a), and the imaginaria (Appadurai 1991:197) do so, also. And these, insofar as they depend on social agents, and to a certain extent constitute them, are not inert, indistinct commodities that go from hand to hand, but ways of holding out your hand according to conventions that claim the legitimacy of some form of identification. Mayfair Mei-Hui Yang has illustrated in detail that global capitalism cannot be interpre-

ted as a blind instrumental force. Her ethnography of the <rural> region of [Wenzhou], in [China], shows how business liberalization has led to a flourishing capitalist economy encouraged not only by capital accumulation, but also by ritual consumption oriented towards producing prestige and identification:

Local funds from the market economy have enabled lineages to reassemble their memberships, restore or build ancestor halls, revive ancient ancestor sacrificial ceremonies, and redraft their genealogies (Yang 2000: 480).

Throughout her description, Yang shows how capitalism in this region takes on an authentically hybrid form: "a kinship and a ritual economy have emerged out of a household market economy, and these have not totally displaced the state and collective redistributive economy" (Yang 2000:484).

It is probably not just that the instrumental logic of capitalism must nourish and reproduce itself within the external aspects that restrain it, but that these external aspects shouldn't really be considered as external, without running the risk of completely disfiguring the empirical ways in which the market does, in fact, take shape. This idea is not new. Karl Polanyi vigorously defended it, and Wallerstein noted it years ago: "we should at the very least wonder whether this "combination" or mixture of the so-called free and non-free is not itself the defining feature of capitalism as a historical system" (Wallerstein 1987: 320).

Secondly, the notion of *globalization* prevents a reflection that fits events when it is considered to be a consequence of a dualistic framework that is projected on objects, seeking their essence. As Ulf Hannerz has indicated, this *local/global* dualism drags in other implicit or parallel dualisms: *micro/macro*, *continuity/change*, *deep/superficial* (Hannerz 1998a:36, 51). From my point of view, all these dualisms correspond to an insufficient rooting of theoretical ideas in the practical syntheses of concrete social agents, which in our discipline means insufficient ethnographic foundations. Human practice involves processes of representation and so cannot avoid being translocal; but —and I agree with Friedman— I cannot think of any human reality that is not produced in some kind of place, because I cannot see any way to understand practice independently from the agents that are carrying it out (cf. Friedman 2002). That is, I do

not see how to isolate a global dimension, independent from the practices of concrete social agents. The fact that their practices today take on complex forms of connectivity, or the fact that, for certain sectors of social life, these forms are hidden or on the margin of our task of documentation, does not change the fundamental reality of their being embodied in some kind of agent.

The *local/global* dualism, like so many others in the social sciences, shows its worst side in the rhetoric of the totemic divisions, according to which, for example, Ulf Hannerz appears as a <transnational> and Jonathan Friedman as an <anti-transnational>. We have a whole new field where we can settle in comfortably, with a boxing ring for the battle of exaggeration. We can see how Friedman argues that the transnationality of the connections is not all that important when in fact "less than 2% of the population is moving internationally" (Friedman 2003:186). Just as if it were not a distinctive feature of our species that we can move in the space of messages without having to move from our living rooms. Or we can see, on the other side, how Appadurai hurriedly announces the fall of national frontiers long before even a single one of them has fallen, at the same time that quite the opposite is happening, with new frontiers being built. What is left over after these sterile disputes is, precisely, the fertility of the problem that unites everyone: How do these flows come into being in practical life? In their simplest formulation, what are these flows *really* like?

Finally, there is a third critical aspect of the ideology of <globalization> that Friedman himself has emphasized, and that I would like to point out because of its methodological implications. This aspect is a version of controlling the investigator's ethnocentrism or sociocentrism. Friedman formulates it, in the boxing ring of exaggerations, as a disqualification of the very notion of *transnationality*, pointing out that the whole phenomenon may be nothing more than "the expression of the experience of those who move from conference to conference at ever faster velocities and who are totally fascinated by the ease with which they communicate with their colleagues the world over by Internet" (Friedman 2003:178). In other words, a mere projection of the experience of people like you and me. I will refer below to my own data to very seriously question this exaggeration: it is not only the intellectual and academic elites who

have created the word *globalization*, and use it when they go from conference to conference exhibiting their cosmopolitanism, who move transnationally. Many other subjects do it too: some, like migrant workers with no school degrees, may hardly be used to words like *globalization* or *transnationality*; others, as intellectual and cosmopolitan as Appadurai, Hannerz, or Friedman himself, are extremely skilled in using these terms but, unlike them, they dedicate a good part of their work to defending <local indigenous> rights in geopolitical situations in which transnationality is, as a matter of fact, an **absolutely normal condition** of daily life. Therefore, the experience of transnationality is not, in my judgment, a mere academic fiction. However, what Friedman points out is very useful for calling our attention to what could be called the stratification of sensitivity to globalness. This stratification is, from my point of view, one of the most evident reincarnations of the old concept of class. I would like to emphasize, in this sense, the value of the theoretical thesis of Friedman: in any stratified field of asymmetrical relations, the inferior, dependent positions experience frontier effects and experience hindrances to their mobility, while the superior and relatively independent positions feel the effects of a joyful connectivity, relatively free from coercion (cf. Friedman 2002). A concept of *globalization* that does not keep this peculiarity in mind will certainly be a deficient concept of globalization.

Putting aside these limits, the notion of *globalization* can give rise to fertile questions. From the practical point of view, the basic question could be enunciated as follows: What kind of reformulations of the logic of ethnographic investigation do these empirical processes of social agents' formation in conditions of globalization require? Some people have been quick to proclaim that classic ethnography, with its prejudices about essentializing territorialized culture, is no longer useful for investigating these new social agents' practices. This is untenable, in my opinion, because it reduces the task of ethnographic investigation to a mere caricature, leaving out the operative aspects that are precisely the central ones for understanding cultural agents' practices. In this sense, the investigation of the social practices of concrete agents in context—a distinctive feature of ethnographic work—seems irreplaceable. Even if it is true that the abstract description of the flow of commodities is not enough to account for the

empirical processes, it is also true that the mere abstract formulation of a flow of floating meanings that circulate here and there turns investigation into empty rhetoric with no content or, to use the expression coined by Abu-Lughod, vacuous "global chitchat". Similarly, holism's methodological intentions (Díaz de Rada 2003b) and cultural translation seem to me to be unavoidable for developing a sensitivity that is mindful of the new scales of connectivity. García Canclini has argued, and rightly, that the choice of "a scale of analysis that allows us to capture the meaning of movements with empirically apprehensible referents" (García Canclini 2003:112) is fundamental. From my point of view, it is not only a question of managing data sources that, like emigration documentation or legal codes, serve to shape statistical subjects or large demographic aggregates. I believe that, strictly speaking, it is a matter of understanding the heterogeneity of the institutional scales under which each local phenomenon could be interpreted. Naturally, this heterogeneity of institutional scales requires us to take seriously the old ethnographic slogan about multiplying the record sources, as well as the foci and perspectives that give them substance. Moreover, we should practice tracking the orders of connectivity between these heterogeneous scales, acknowledging ahead of time that a local stage is not a closed grammar of rules of action, but an arena in which codes in process of different kinds of action are more or less systematically articulated. What is more, we should acknowledge, for once and for all, that the only sensible criterion for interpreting these articulations is rooted in the theoretical definition of our problems, not in an essentialization of our subjects' <identities>.

### **Heterogeneity and connectivity of institutional orders in [Guovdageaidnu]**

Everything that I want to say can, to all practical effects, be summarized in two proposals. First, late modernity requires us to abandon the old habit of attributing essential <identities> that is summed up in [the ethnonym game](#): the <Nuer>, the <Inuit>, <Spaniards>; categories that lack meaning, except when they work as discursive identifiers for the natives, in which case, consequently, they should never have lost their quotation marks. What we have before us are

Atención: Este vínculo conduce a la pieza En el nombre del pueblo..., y su punto de retorno está al final de la pieza



not subjects that are a single block, but agents whose specific social work consists of giving meaning to the partial and conflictive adjustment of multiple spheres of identification. Second, late modernity requires from us a sensitivity toward the record of the different institutional orders, on different scales, that meet and connect wherever the action takes place.

I'm going to talk about a place in the north of [Norway], where some three thousand people live. When you arrive in , in the region of [Finnmark], in the middle of the circumpolar tundra, you think you are in a small town. Radio Saami, a section of Norway National Radio (*NRK*) that is in the Saami language, refers to [Guovdageaidnu] as one of the "central Saami districts" ("*sámiguovddáš guovllut*"). This is how it indicates that it is a place in which the majority of the population speaks Saami and feels themselves, one way or another, to be the heirs to an indigenous tradition that contrasts with the traditions of the national states that colonized northern [Europe]: [Denmark-Norway], [Sweden], [Finland], and [Russia]. And it is very probable that, in your first exchanges with the people in [Guovdageaidnu], they will warn you, "*Guovdageainnus buohkat leat fuolkkit*" ("in Guovdageaidnu everybody is related"). So we apparently have all the ingredients for a classic <local> study. However, an ingenuously <local> approach to this place won't stand up to even the most superficial examination. I carried out my first period of fieldwork in [Guovdageaidnu] between October 2001 and the beginning of January 2002, in order to begin a project, ongoing at present, that I had named: "The Construction of Belonging: Expressive Practices and Appropriations of Identity among 'Saami' and 'Norwegians' in [Kautokeino (Sam.: Guovdageaidnu)]".

### ***Expert systems***

[Guovdageaidnu] is, in reality, a very translocal place, and, as its inhabitants often say, "*Guovdageaidnu lea hui álbmogiidgaskasaš*" ("Guovdageaidnu is very international"). The inhabitants are citizens of the state of [Norway]; and the majority are bilingual, at the very least. In this place, where home satellite dishes abound, the City Hall registered 83 civil and religious associations in 2001, some of them national in scope throughout [Norway] and some <European> in scope. 11 electoral lists and political parties were present in the municipal elections in

1999 (5 of which were national [Norwegian] parties). In Guovdageaidnu, you can find, among other formalized agencies of the Town, the Region, and the State, a primary school, a secondary school with studies associated with the reindeer industry, a theater, a Nordic Research Institute for Saami affairs (*Sámi Instituh-tta*), and a university center (*Sámi Állaskuvla*) (cf. Keskitalo 1998:1082).

Thus, this place is populated with institutions that embody expert systems (cf. Velasco, Díaz de Rada *et al.* 2006). The effects are multiple. A researcher from the Saami Institute, Torunn Pettersen, suggests that the nucleated establishment of all of these agencies in [Guovdageaidnu] and [Karášjohka (Nor.: Karasjok)], where the Saami Parliament is located, with the resulting creation of job positions and student spaces, can partly explain the fact that, in these places in the interior of [Finnmark], the population has remained stable and has grown in recent decades, as opposed to the decrease experienced in the <coastal regions> (Pettersen 2001). An important part of the central questions about <saami identity> have to do today with the creation of social agents that can be digested by expert systems on translocal or supralocal levels. Recently, for example, the matter of a statistical count has been brought up. Torunn Pettersen herself sets forth the need for this count for "the documentation, planning, and evaluation" of administrative and political actions (Pettersen 2001:3).

Although there has been done quite a bit of research on Saami history, language, culture, and identity management, no one is, today able to answer questions about how many Saami there are, including [how many users of Saami language there are](#). When estimates are given, they vary between <sup>198</sup>50,000 and 100,000. (...) The consequence of this situation is that it is not possible to give verified descriptions of the Saami as a group in terms of geographical distribution, demographic structure and living conditions (Pettersen 2001:3-4)\*.

Paying attention to the workings of the institutions that embody expert systems is, in my judgment, a central first step for any ethnography carried out in our contemporary world. These institutions, with the channeling to their accesses, the distribution of their resources, and their politics of normalization, offer a privileged ground for studying the social agents' conflicts of identification.

---

\* The situation is quite different today (2019), after the institutionalization of the annual publication *Sámi logut mitalit* (*Saami figures count*). The first volume of the series came up in 2008.

From November 7 to 9, 2001, the Saami University School (*Sámi Állaskuvla*) organized a Conference on Research in Saami Nordic Education coordinated by Prof. Vuokko Hirvonen. There were 88 participants from different countries, all of us interested in the definition of what is known there as <*sámi áddejupmi*>, that is, what a specifically <saami> worldview consists of, and how it can be processed, in the educational sphere, by the school institution. Prof. Mai Britt Utsi reflected on the possibilities that the school sphere could offer for using "traditional educational resources" ("*Árbevirolaš oahpponeavvut*"), such as oral stories (*muitalus*), fantastic oral narrative (*máinnas*), or song (*luohti*).<sup>563</sup> In her opinion, it has become necessary to take the living agents of these forms of practice, the elderly, to the primary schools, where they would substitute the teachers in their teaching functions at certain times. At the beginning of her presentation, Prof. Mai Britt Utsi intoned some songs from her family and school infancy. People laughed and applauded, but we all knew that she wasn't joking when she sang, and very few of those present escaped the evocative effect of her singing. It was a meeting of experts, a sample of how the institutional agencies offer a crossing of sensitivities that connects the intimate spheres of personal identification with the public aspects of a space, such as the educational space, that is relatively normalized.

Situated in [Sápmi] and in [Norway], [Guovdageaidnu] offers all the media that Anderson analyzed in his famous formulation of the *imagined communities*: we can find written press in Saami and in Norwegian, television and radio in both languages, flags<sup>329</sup>, and also a Tourism Office, especially active in the summer, when travelers pass through, attracted by <saami culture>, on their way to or from [North Cape]. And together with all of these more or less spectacularizing formats, that operate using an ethnonym, we find a population that

---

<sup>329</sup> At the town bank, on the counter, both national flags are exhibited together: a Saami flag and a Norwegian one. But the formal symmetry of these emblems does not in any way correspond to the real asymmetry between other practical national identifiers. For example, although we can say that more than 90% of the population in [Guovdageaidnu] speaks Saami, the television is only in Saami for short periods of time, such as the 5:00 p.m. news. A minor asymmetry, although equally consistent, can be observed in the written press and on the radio. And in the supermarket, practically all of the labels are written in Norwegian and other languages present on the market.

dfcWggYgZUg'kYU`Xczcb`UXU]mVUg]gZ]b`]hg'gWcc`gZ]b`]hg'dc`]hW`UbXUXa`]!  
 b]g]fU]jY]b]g]h]i]h]cb]gZ]b`]hg'YWbca`]W]b]g]h]i]h]cb]gZ]UbX]b`]hg`ca`YgZ]h`YfYU`X]!  
 `Ya`a`Ug`cZ]hg`i`a`Ub`WbX]h]cb`-b`cfXY`lc`]bh]f]d]f]Y]k`U]h`UddYbg]b`h`]g'd`UW  
 h`YfY]g`bc`Wc]W]Vi`h]lc`dUmU]h]b]h]cb`lc`h`YgY`M`dY]h]g]n]h]a`g`h`U]i]b]f]c]Xi`W  
 f]U]b]g`cW`c`]W]g]b]lc`h`Y]j`Y]m`Y]f]h]c]Z]h`Y]g`V]U`U]M]cb`"6Y]M]g`Y]h`U]i]g]k`U]h`Y  
 g]d]W]V]k`cf`\_`cZ]Vi`fYU`W]U]V]M]dY]h]g]Y]g]U`U]ci`h`cZ]f]b]U]W]X]Y`cZ]d]c]W]Xi`fYg`  
 UbX]W]b]h]b]g]h`U]i]g]Udd`]Y]X]k]h`i`b]j`Y]f]g]U`d]f]Y]h]b]g]c]b]g]Z]lc`U]b]m]W]b]W]M]Y`d`U]W]b]!  
 \U]h]X]V]m]W]b]W]M]Y`U`Y]b]g`"

**Contemporary translocal networks**

6i hZ ]b` UXX]h]cbZ`Q`i`cj`XU`YU]X]bi`Q`Wb`VY`Wb]h]a`d`U]h]X]Z`Z]ca`Ubch`Yf`dc]b]h  
 cZ]j]Y]k]Z`Ug`U`bcXY`cf`U`d]U]h]cZ`g]d]W]V]W`m]W]b]h]a`d]c]f]U]m]Ya`d]f]W`b]Y]h]k`cf`\_`g`  
 cZ]f]U]b]g`cW`U]g]c]V]U]h]cb`"Gca`Y`cZ]h`YgY`U`Y]b]g]Z`g`W`Ug`h`Y`Vi`g]b]Y]g]b]Y]h]k`cf`\_`g`  
 h`U]i`a`b]X]Y`G]U]F]U`]b]j`Y]g]h]U]h]X`U]h]h`Y`Gza`]-b]g]h]i`\H]Z`\U]Y`U`f]Y]U]h]j`Y]m`]!a`]h]X`  
 [Yc]f]U]d]\W`f]U]b]Y`ch`Y]f]g]Z`g`W`Ug`h`Y`f]Y]g]M]U]W`b]Y]h]k`cf`\_`g`V]U]g]X`U]i]h`Y`Gz]!a`]  
 a`U]g`i]j`U`cf`h`Y`Gza`]-b]g]h]i`\H]Z`U]f]Y`]b]h]f]b]U]h]cb]U`]b`f]U]b]Y`-b`cb]Y`cZ]h`Y`  
 d`Y]b]U]f]m]g]Y]g]g]c]b]g`cZ]h`Y`U]Z]f]Ya`Y]b]h]cb]Y]X`9]Xi`W]h]cb`7]cb]Z]f]Y]b]W]Z]D]f]c]Z`C`Y`<`Y]b]f]\_`  
 A`U`[`U]Z]k`\c`\U]X]V]Y]b`h`Y]Z]f]g]h]d]f]Y]g]X]b]h]c]Z]h`Y]G]U]a`]D]U]f]U]a`Y]b]h]b]B]c]f]k`U]i]U]b]X`  
 ]b`&\$\$(`Y]X]h`Y`cf]i`a`cZ]-b]X]Y]b]c]i`g`D]Y]cd`Y]g`U]h]h`Y]I`b]h]X]B]U]h]cb]g]Z]g`ck`Y]X]U]b`  
 ]b]W]a`d`Y]h]X]U]f]U]a`cZ]f]Y]g]M]U]W`b]Y]h]k`cf`\_`g]Z]k]h`C]Z]da`]Q]f]h`Y]b]U]a`Y]h`Y]m]i`g]Y`Z]f`  
 h`Y]f`h]f]f]h]c]f]m]k]h]c]i`h`Z]c]b]h]Y]f]g]L`]b`h`Y`W]b]h]f`U]b]X`G`U]g`U]Q`O]U]b]U]X]U]Q`O]h`Y`  
 I`b]h]X]G]H]U]g]Q`O]Y]b]h]U`5a`Y]f]W]Q`C]c]i`h`5a`Y]f]W]Q`C]i`g]f]U]U]Q`O]Y]k`N]Y]U]b]X]Q`  
 O]U]b]h]D]Y]h]f]g]V]i`f]Q]U]b]X]O`c`U]Q`ch`Y`f`d`U]W]g]b]O`i`g]g]U]Q`U]b]X]h`Y]I`b]j`Y]f]g]l]m]c]Z]6]U`  
 f]Y]b]g]b]h`Y`5]f]W]V]g]f]f]c]i`b]X]b]l`]h`-b`U`cZ]h`Y]g]Y`d`U]W]g]Z]h`Y]f]Y]k`Y]f]Y]f]Y]g]M]U]W`d]f]c`!  
 `W]g]i`b]X]Y]k`U]i]b]h`Y]Z]U`cZ]&&\$\$%k]h`d`Y]cd`Y]Z]ca`C]Z]da`]Q]U]b]X]O`i`cj`XU`YU]X]`  
 bi`Q]d]U]f]h]V]d]U]h]b]l`"Gc`f]U]b]g]b]U]h]cb]U`g]Y]b]g]h]j`]l]m]l]g`b]c]h]c]b`n]Z]U]g`f]Y]X]a`U]b`U]Z]f]a`g]Z`  
 h`Y]f]Y]g]h`c]Z]U]b`Y]h`bc`W]b]f]W]d]f]c`W]M]cb`V]m]h`Y]i`b]j`Y]f]g]U]g]h]Y]h]g]h`U]i]g]h]U]i]h]h`Y`  
 <]h]cb`U]b]X`h`U]i`\U]Y`W]Y]h]X`h`Y`b]c]h]c]b]g`cZ`[`c`V]U]n]U]h]cb`cf`f]U]b]g]b]U]h]cb]U`  
 ]g]a`'"`Today it is simply impossible to understand what being <indigenous>  
 means in [Guovdageaidnu], and, complementarily, what being a <Norwegian  
 citizen> consists of, without wondering about the specific work of these net-

<sup>330</sup> For an exploration of this sensitivity in the case of –akistani migrants> working in the [United Kingdom], see Werbner 1999.

consists of, without wondering about the specific work of these networks that work *inter-locally* upon the production of goods, research on institutional and natural resources, and the legal formalization of <culture> rights.

### ***Translocal agents with long-term historical continuity***

In addition to these empirical networks of translocal linking, which are specifically contemporary, we find networks of translocal linking with extensive historical continuity in [Guovdageaidnu]. Any person who sees him or herself as <Saami> there also acknowledges that this ethnonym is too general. In practice, that is, in social practice, these inhabitants of northern [Europe] have spread out during centuries in and among different national territories, shaping a conglomerate of populations that differ in their linguistic and dialectal habits, their forms of production, and their local settlements. One part of these peoples, the reindeer herders (*boazosápmelaččat*) have traditionally followed the herds' migratory routes (*johtolagat*), which shape a social geography that is superimposed, often in a conflicting way, on state geographies. You can hear people talking in Saami and Norwegian in [Guovdageaidnu], but you can also hear Finnish and Swedish, among other languages. On the other hand, old structures of translocal linking, such as kinship, are kept very active today even though the old linguistic categories are generally no longer in use; some of these structures have even spread, following the trail of last century's migrations to the big urban centers, throughout [Scandinavia] and into other parts of the world.

\* \* \* \* \*

Institutions that embody expert systems, specifically contemporary translocal networks, and translocal subjects with long-term historical continuity constitute, I believe, three important empirical anchorages of what we mean by *globalization*. What we are questioning is to what point we are capable of including these dimensions of translocality in the relevant aspects of local description. It certainly is not a matter of the death of the place, but on the contrary of the multiplication and complex elaboration of the connections among multiple places: research in [Guovdageaidnu] necessarily implies the pursuit of the multisituated scheme of its agents' social practices (cf. Marcus 1995).

### ***The effects of translocality***

The first effect that the confluence of these dimensions of translocality has is, of course, the confluence of a diversity of images of identification — a diversity about which the inhabitants of [Guovdageaidnu] and of [Sápmi] themselves are, in fact, very aware. It would be very hard to offer a unitary analytical discourse about <the Saamis>. I can summarize the old distinctions very broadly in the classifications <coastal Saamis> (<*mearrasámit*>) and <inland Saamis> (<*Sámit geat orrot dehege gain leat dálveorohagat siseatnamis*>); <transhumant reindeer-herding Saamis> (<*boazosápmelaččat*>/<*bádjesápmelaččat*>/<*johttisápmelaččat*>) and <sedentary Saamis who employ bounded agricultural and stockbreeding techniques, hunting, and fishing> (<*dálonat*>). To these distinctions, and to the multiple forms of identification, according to municipalities and districts, we must add a considerable set of relatively new categories of explicit identification: <Norwegian citizens> (or citizens of other States), <voters> and <members> of the different political formations, <students> and <professors>, <cultural technicians>, <speakers of one language or another>, <members of one association or another>, and a long etcetera of attributions that, organized around an imprecise arena of ethnic identification, surpass this arena in all directions.

The second effect, associated with the first, is a confluence of temporalities and territories that, in practice, also goes beyond the limits of an ethnos' space-time. I will only mention the example of the confluence of territories. Here is a simple and forcefully incomplete list.

We have in [Guovdageaidnu] the territory of the reindeer routes, which the extense domestic units (*siiddat*) still use. This is a map of routes that [pays no attention to national frontiers](#) and is organized in a series of lines from north to south. We also have a territorialization named by the term *guovlu*, which could be translated as *area* or *district*. Although the map of the *guovllut* is not always formalized, it is common to hear people talk, as I have already mentioned, about the <central districts> (<*guovddáš guovllut*>), which normally include the municipalities of [Guovdageaidnu], [Kárášjohka] and [Deatnu (Nor.: Tana)], as opposed to the rest of the areas, for which there is no complementary term, and where the

Saami language has a lesser presence<sup>331</sup>. Rather more precisely, sometimes people say <*siseatnama guovllut*> (<inland districts>), which then are opposed to those settled <*mearragáttis*> (<on the coast>) and to those settled <*lullelis*> (<in the south>). Another exercise in superimposed territorialization, which very precisely indicates the image of an ethnic space without frontiers, is the use of the locator *bealde*, which means *on the side of*. This designation uses the frontier of a state to locate some agents who are not contained inside the frontiers. If you are considered to be <*saami*> in [Guovdageaidnu] and you live in [Finland], then <*don orut Suomabealde*> (<you live on the Finnish side>); if you were born in [Sweden], <*don leat Ruotabealde eret*> (<you are from the Swedish side>). The fact that there is no <*saami*> territory marked by frontiers in no way means that there is not a collective territorial imaginarium. The word <Sápmi> is used for this, as in the last verse of the [anthem](#): *Sápmi sámide* (*Sápmi for the saamis*).<sup>118</sup> Naturally, this word has multiple interpretations. It always implies a transnational territory distributed among four states, and its most frequent objectified representations are, on one hand, the distribution of the Saami language family in [Scandinavia] and, on the other hand, the pasturelands actually used by the transhumant reindeer herders. These territorializations coexist with the technical divisions of the different administrative levels: [Guovdageaidnu] is a municipality of [Finnmark], which is a region that is integrated in the state of [Norway]. They also coexist with formal politics' territorialization, which allows people to vote on the three previous levels and, in addition, in all of [Norway], if you are inscribed in the Saami Electoral Census (*Sámi Jienastus Lohku*), in your corresponding Saami Electoral District. There are even more additional technical territorializations, such as the one created in 1975, when the geographical area called the *SUF* (*Samisk Utvikling Fond* - Saami Development Fund), was instituted in northern [Norway],

---

<sup>331</sup> The notion *Guovddáš guovllut* is used very laxly in this sense, but somehow it also refers to a formal concept in the *Saami Law* (*Sameloven*), promulgated by the Norwegian Parliament. This <sup>294</sup> *Saami Law* established, in [paragraph 3-1.1](#), the notion of *Forvaltningsområdet for Samisk Språk* (Administrative District for the Saami Language): this district includes the municipalities of [Kárášjohka], [Guovdageaidnu], [Unjárga (Nor.: Nesseby)], [Porsangu (Nor.: Porsanger)], [Deatnu], and [Gáivuotna (Nor.: Kåfjord)].

with the objective of fomenting development and investment policies. Today (2019), this is an area spread throughout three administrative regions, with 26 municipalities, and in which <norwegian> citizens, not all of whom consider themselves to be <saami>, live (Pettersen 2001; NOU 1988). The territorialization offered by the weather reports given in Saami is particularly interesting; it combines the *bealde* lexicalization with an order that follows the administrative denominations of the municipalities or regions of the states of [Norway], [Sweden], and [Finland] (the <russian> part is usually omitted in these cases).

This catalogue of territorializations is not complete, and when you think you have got it all, you find new examples: the day that I was packing to leave after my first stay, I realized that on the wall of one of the corridors of the *Állas-kuvla* there was a map of [Greenland], a reference territory, due to the particular development of the statute of autonomy that <the Inuit> had achieved there in relation to the <danish> state.

Thus, multiple identifications, multiple territories, but no absence of place. The inclusion of dimensions of translocality is perfectly compatible with the logic of ethnographic investigation, but it forces you to start out by casting doubt on the two peculiarities that have characterized a good part of the legend and the reality of the anthropological discipline: on one hand, the objectification of the ethnic subjects and, on the other hand, the establishment of their frontiers, whether they be static or dynamic. The dimensions of translocality force us to acknowledge, radically, something that perhaps we always should have known: first, that the agents, in the complexity of their combinations of scales, are not there to be trapped, but must instead be reconstructed according to some theoretical hypothesis of institutional connectivity; and second, that their frontiers do not respond exclusively to the logic of ethnic attributions, because this logic, far from being a primary classificatory foundation, is, in itself, intermingled and connoted with other attributive and logics of identification.

The third effect of the confluence of translocal dimensions is the contemporary production of complex social aesthetics, a complexity in agreement with the confluence of multiple spheres of identification. Years ago, Harald Eidheim explained the importance of the work on a symbolic universe of common em-



blems that the ethno-political movements of <saami> identification were carrying out in northern [Scandinavia], especially from the 1960's on, in the context of a heterogeneous society (Eidheim 1990a, 1997; cf. Stordahl 1998). Maintaining the use of clothes considered to be traditional, <sup>361</sup>the *gákti*; working on normalizing Saami orthography (Magga 1994), vindicating and refloating the Saami language in schools and public institutions, as well as worrying about its maintenance in daily contexts; the renewed circulation of the *luohti*, vocal music, and its fusion with other forms of music... All of these emblems are evident today in [Guovdageaidnu]. If you go to the supermarket, you can see people shopping dressed in their *gákti*, maybe with a nylon jacket over it. At the bank, the cashier, perhaps a young woman in sports clothes, may be serving an elderly woman dressed in her *gákti*; and they might both be speaking Saami over the counter of an office designed with the same corporative image as all the rest of the offices in the country. The directors and professors of the *Állaskuvla* or the *Sámi Instituhtta*, who normally go to work wearing store-bought clothes, distinguish themselves ceremonially with the *gákti* on certain occasions, such as the inauguration of the aforementioned Education Conference, or when the ambassador of the European Union in Norway visited [Guovdageaidnu] to publicize the advantages of membership. Some people hold that the *gákti* is used simply because it is a piece of clothing that is well-adapted to the cold, because it is very comfortable, or because people feel like using it; and doubtless there are many people for whom, in their daily life, it is just a way of dressing, just as speaking Saami is simply a way of speaking. But nobody fails to notice that the use of these emblems, as the epitome of a public task of identification, is often a connoted and reflexive use of ethnic expression. And in this context it is common for the agents themselves to criticize the instrumental appropriation by those who put the emblems on and take them off —particularly clothing— with the objective of making themselves look like <saami> to those who could grant resources or favors for this reason. Normally, when this criticism is made, it is suggested that ethnic identification should imply learning the intimate competencies that, like spoken language, are

are located in the very nucleus of the education of the feelings (Bourdieu 1991). Although this is in no way a general rule, independently of the particular contexts in which the action unfolds (Lahire 2004).

Be that as it may, the emblems of identification sometimes appear dissociated from a literal, immediate use, and require from the ethnographer (and from the people in the field) the additional work of interpreting the secondary intentions, or the mediations, that intervene in their use. These complex aesthetics of the contemporary world imply a relative lack of transparency of the expressive markers which, located in immediate action due to their own sensitive nature, force us to prepare, secondarily, a semiotics of authenticity and deceit and, consequently, a vision displaced towards the non-immediate area of hidden interests and feigned affinities that often has to do with the formalized institutions' function of granting recognition or funding.

Finally, a fourth effect of the confluence of translocal dimensions consists of what I will call, using the classic concept of Dumont and a neologism coined by Robertson, the *glocal\* segmentation of social life*. This means that what is global and what is local cannot be conceived as clearly separated instances, as watertight classificatory categories about which one can make a dichotomic or excluding diagnosis; and much less as descriptors of inclusion of the type that state that what is local is inserted into what is global. Local and global are, rather, typological attributions that take on being in concrete syntheses, always localized somehow in practice. One day I went into a shop to buy a pot. A *luohti*, to the accompaniment of electronic instruments, was playing. I automatically assumed it was the radio. Since *luodit* are songs that are traditionally composed for specific people, generally relatives, as a social gift, I was thinking about how deeply the mass communications media had intervened in the local sensitivities of the people. Played on the radio like industrially produced music —I said to myself— the *luohti* has become just another style, universalist and anonymous. When I went to pay, the clerk, who must have heard about my anthropological interest, told me: "It's my brother who's singing." "Your brother?" —I answered, thinking that he must be a famous singer. "Yes," she said, "He's singing his own

---

\* I wouldn't use the label *glocal* today (2019). For criticism of this and other analogous words, click [here](#).

*luohti*"<sup>163</sup>. It was neither a famous singer nor the radio. The clerk explained that her brother, an amateur musician, had recorded the *luohti* named after him on his own digital equipment. Ordinary life is full of examples of this kind. These examples illustrate that neither the media nor the messages are global or local once and for all. The use of a medium designed for delocalization (emission on high fidelity equipment, telephonic transmission, e-mail, or inscription on documents) makes us think, intuitively, that the codes that travel by these media are what Basil Bernstein, decades ago, called *elaborated codes* (Bernstein 1974), that is, codes that process messages that are supposed to be universal and independent of concrete personal linking between the agents of communication. But this woman was evoking her brother who, in turn, had evoked, in his song, the person who gave him the *luohti*, and when we know this, we intuitively understand that this social practice is incomprehensible if separated from the personal linkings that come into play. Agents, you see, are constantly working at translating, in their practices, elaborated codes into restricted codes: they appropriate the decontextualized products of the global flows, recontextualizing them in their immediate worlds. In concrete life, local things and global things are not separated, but they tend to melt into a segmented relationship of continuity, in which both types stand out situationally, wherever social practice shows a more or less adequate representation of each type (cf. Daz de Rada 2003b). Contemporary reality is neither global nor local, but glocal (Robertson 1995, García Canclini 2002), and our capacity for interpreting it basically depends on the extent to which we are capable of finding models that account for the articulations and hybridizations<sup>332</sup> from among the processed codes that delocalize and the restricted codes that relocalize.

---

<sup>332</sup> A discussion of these concepts that connects what is relatively local and what is relatively global, such as the concept of *articulation* itself, or the concept of *hybridization* (García Canclini 1989) can be found in Yang (2000). The concepts of *embeddedment* and *dis-embeddedment* doubtless belong to the same family, in technobureaucratic processing and its correlates: *commitments of presence* and *commitments in absence* (Giddens 1994), founded to a good extent on Goffman's ideas. In my opinion, all these relatively new concepts involve contemporary restatements of an old social science discussion: the discussion about the relationships between the impersonal orders of bureaucracy and modernity's anonymous society with the personal orders of face-to-face linking. I therefore affirm that an accurate theoretical reflection on present conditions should be made in historical continuity with conceptual baggage at least from Tönnies, Weber, and Simmel. This is why I have dusted off concepts such as those of Bernstein or Dumont, if only with the intention of illustrating that the new landscapes of our late modernity should not be so unfamiliar as Appadurai hastened to say.

I, for my part, see no way to construct these models, which will have to be prepared in the language of theory, at any rate, without paying attention to the agents' practices by way of a renewed ethnographic sensitivity, stripped of the insularist prejudices that lead us to confuse concrete, problematic, open processes of identification (cf. Bauman 2001) with the *topos* of an <identity> that is completed for once and for all and fenced inside a frontier.

Punto de retorno a la [Carta de Navegación](#)

Punto de retorno al [Índice General](#)

Puntos de  
retorno a:

El final de El  
Día del Pueblo  
Sami  
168

¿Donde está la  
frontera?  
231

La ironía de  
ser indígena  
280

El ethnos en  
las formas de  
discurso...  
490

## Referencias bibliográficas

- AAA [American Anthropological Association, Executive Board], 1947, Statement on Human Rights, *American Anthropologist*, 49/4:539-543.
- Aarseth, Bjørn, 1989, Grenseoppgjørene og konsekvensene av disse for den nordsamiske bosetting i Norge, en Bjørn Aarseth (ed), *Grenser i Sameland*. Oslo: Norsk Folkemuseum, Samiske samlinger, Vol. XIII, pp. 43-82.
- Abu-Lughod, Lila, 1986, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Abu-Lughod, Lila, 1991, Writing Against Culture, en Richard G. Fox (ed), *Recapturing Anthropology: Writing in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press: 137-154, 161-162.
- Aikio, Samuli, 1993, Sámi historjá. Oanehis oppanasgeahčastat, en Aage Solbakk (ed), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta / Davvi Girji, pp. 11-61.
- Anderson, Benedict, 1997 [1983], *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andreassen, Bengt-Ove, 2017, A Review of Theories on the Laestadian *Rørelse*: on the Academic Construction of Something Extraordinary and Exotic, *Acta Borealia*, 34, 1:70-89.
- Andreassen, Lars Magne (ed), 2004, *Samiske landskap studier. Rapport fra et arbeidsseminar*. Dieđut: 2004 / 5, Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Andresen, Astri, 2007, In the Wake of the Kautokeino Event: Changing Perceptions of Insanity and the Sámi 1852–1965, *Acta Borealia*, 24, 2:130-142.
- Appadurai, Arjun, 1991, Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology, en Richard G. Fox (ed) *Recapturing Anthropology. Writing in the Present*. Nuevo México: School of American Research Press, pp. 191-212.
- Apple, Michael W., 1986 [1979], *Ideologia y currículo*. Madrid: Akal.
- Arbeids- og sosialdepartementet, 1996, St. Meld. Nr 41 (1996-97) *Om Norsk Samepolitikk [15.10 Omstillingsprogrammet for indre Finnmark]*, [https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-41-1996-97/id191236/sec15?q=St.meld.%20nr.%2041%20\(1996-97\)%20Om%20norsk%20samepolitikk](https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-41-1996-97/id191236/sec15?q=St.meld.%20nr.%2041%20(1996-97)%20Om%20norsk%20samepolitikk)
- Arbeids- og sosialdepartementet, 2009, St. Meld. Nr 43 (2008-2009) *Om Sametingets virksomhet 2008*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-43-2008-2009/id565548/sec2?q=1.2%20Valgkretser.%20Antall%20mandater%20Ved%20sametingsvalg%20er%20landet%20delt%20inn%20i%207%20valgkretser>
- Archivo Municipal de Guovdageaidnu, 1991, Valgbok. Kommunestyre- og Fylkesting Valget 1991.
- Archivo Municipal de Guovdageaidnu, 1995, Møtebok for Valgestyret (Valgbok). Kommunestyre- og Fylkestingsvalget 1995.

- Archivo Sami de Guovdageaidnu, *Actas Municipales emanadas de plenos constituyentes*; consultadas en febrero de 2004.
- Ares, Berta, 1990, Estudio preliminar: Tomás López Medel y su defensa del Nuevo Mundo, en Tomás López Medel, ca. 1570, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza, pp. vii-lxxvii.
- Asad, Talal, 1986, The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology, en James Clifford y George E. Marcus (eds), *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press, pp. 141-164.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Aubert, Vilhelm, 1978, *Den samiske befolkning i Nord-Norge / Sámi ál'bmüt Davvi-Norgas*. Artikler fra Statistisk Sentralbyrå, Nr. 107. Oslo: SSB.
- Augé, Marc, 2017 [1992], *Los no lugares. Introducción a una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Austin, John L., 1962, *How to Do Things with Words*, The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, Francis, 1984 [1620], *Novum Organum*. Madrid: Sarpe.
- Bakhtin, Mikhail M., 1990 [1925], Forms of Time and The Chronotope in The Novel: Notes toward a Historical Poetics, en Michael Holquist (ed) *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, pp. 84-258.
- Ball, Christopher, 2014, On Dicientization. *Journal of Linguistic Anthropology*, 24, 2:151-173.
- Banks, Marcus, 1996, *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Nueva York: Routledge.
- Barnett, Homer G., 1948, On Science and Human Rights, *American Anthropologist*, 50(2):352-355.
- Barnhardt, Ray, 2002, Domestication of The Ivory Tower: Institutional Adaptation to Cultural Distance, *Anthropology and Education Quarterly*, 33(2):238-249.
- Barth, Fredrik, 1966, *Models of Social Organization*. Glasgow: Royal Anthropological Institute, Occasional Paper n° 23.
- Barth, Fredrik, 1976a [1969], *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barth, Fredrik, 1976b [1969], Introducción, en *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 9-49.

Barth, Fredrik, 1984, Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Sahar, Oman, en David Maybury-Lewis (ed) *The Prospects for Plural Societies*. Washington: 1982 Proceedings of The American Ethnological Society, pp. 77-87.

Barth, Fredrik, 1992, Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies, en Adam Kuper (ed), *Conceptualizing Society*. Londres: Routledge, pp. 17-33.

Barth, Fredrik, 1993, Are Values Real? The Enigma of Naturalism in the Anthropological Imputation of Values, en Michael Hechter, Lynn Nadel y Richard E. Michod (eds) *The Origin of Values*. Nueva York: Aldine de Gruyter, pp. 27-46.

Barth, Fredrik, 1994, Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity, en Hans Vermeulen y Cora Govers (eds) *The Anthropology of Ethnicity beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. La Haya: Het Spinhuis, pp. 10-32.

Barth, Fredrik, 1998 [1969], "Preface 1998", en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Long Grove, Ill.: Waveland, pp. 5-7.

Bateson, Gregory, 1976 [1972], *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Bauman, Zygmunt, 2001, Identity in the Globalising World, *Social Anthropology*, 9(2):121-129.

Baumann, Gerd, 1996, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, Gerd, 1999, *The Multicultural Riddle*. Nueva York: Routledge.

Baumann, Gerd, 2004, Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn. Pp. 18-50.

Baumann, Gerd, y Andre Gingrich (eds) 2004a, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn.

Baumann, Gerd, y Andre Gingrich, 2004b, Debating Grammars: Arguments and Prospects, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds) *Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn, 192-203.

Beach, Hugh, 1993 [1984], *A Year in Lapland. Guest of The Reindeer Herders*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Beck, Christian W., y Anton Hoëm (eds) 2001, *Samfunnsrettet pedagogikk – Nå*. Oslo: Oplandske Bokforlag.

Beck, Ulrich, 1992, *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres: Sage.

Benjamin, Walter, 2012 [1925], *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada.

- Bentley, G. Carter, 1987, Ethnicity and Practice, *Comparative Studies in Society and History*, 29, 1:24-55
- Bentley, G. Carter, 1991, Response to Yelvington, *Comparative Studies in Society and History*, 33, 1:169-175.
- Berg, Bård A. *et al.*, 2003, *Sámi kulturoahppu*. Nesbru: Vett & Viten AS.
- Berg, Bård A., 1994, *Reindrifstloven av 1933. Om den første reindrifstloven som omfattet hele Norge: Bakgrunn, forhistorie og innhold*. Dieđut: 4 / 1994. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Berg, Bård A., 1999, *Kautokeino Flyttsamelag 50 år, 1949-1999*. Kautokeino: Kautokeino Kommune.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman, 1984 [1966], *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bergman, Ingela, y Lars-Erik Edlund, 2016, *Birkarlar* and Sámi –Intercultural Contacts beyond State Control: Reconsidering the Standing of External Tradesmen (*birkarlar*) in Medieval Sámi Societies. *Acta Borealia*, 33, 1:52-80.
- Bergman, Ingela, y Per H. Ramqvist, 2017, Farmer-Fishermen: Interior Lake Fishing and Inter-Cultural and Intra-Cultural Relations among Coastal and Interior Sámi Communities in Northern Sweden AD 1200-1600. *Acta Borealia*, 34, 2:134-158.
- Berkaak, Odd Are, 1991, Historieoppfatninger, verdier og motivasjoner i fartøyvernet, *Dugnad*, 17:13-33.
- Bernstein, Basil, 1974, *Class, Codes and Control*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 3 Vols.
- Bernstein, Basil, 1986, On Pedagogic Discourse, en John G. Richardson (ed) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nueva York: Greenwood Press.
- Bernstein, Basil, 1999, Vertical and Horizontal Discourse: An Essay, *British Journal of Sociology of Education*, 20(2):157-173.
- Bestard, Joan, y Jesús Contreras, 1987, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona: Barcanova.
- Bhabha, Homi K., 1994, *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bjerkli, Bjørn, y Trond Thuen, 1999, Lokalt eller nasjonalt? Divergerende diskurser om legitimering av rettigheter, *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 10:179-192.
- Bjørklund, Ivar, 1995, Movt dážat lassánedje ja sápmelaččat geahppánedje, en Reidar Erke y Asle Høgmo (eds) *Identitehta ja eallin. Artihkalčoakkáldat moanaálbmotlaš servodagain, mas sápmelaččaid dilli lea guovddážis*. Kárášjohka: Sámi oahpahusráđđi, pp. 71-76.
- Bjørklund, Ivar, 2000, Norges ansvar, *Dagbladet*, 15 de marzo de 2000.



- Bjørklund, Ivar, y Harald Eidheim, 1997, Om reinmerker: Kulturelle sammenhenger og norsk jus i Sapmi. *Tidsskrift for Samfunnsforskning*, 4:562-577.
- Blix, Erik Schytte, 1987, *Karasjokslekter*. Oslo: Norsk folkemuseum.
- Blom-Dahl, Christen A., 1994 [1991], *Norsk-Spansk, blå ordbok*. Oslo: A/S Gyldendal Norsk Forlag.
- Boazodoallohálddahus, 2001, Report from the Seminar *Nissonolbmot ja boazodoallu / Kvinner og reindnft*. Alta: Reindrifstforvaltningen Øst-Finnmark.
- Boggio, Karina, 2016, Madrid multiétnico, en Francisco Cruces (coord) *Cosmópolis. Nuevas maneras de ser urbanos*. Barcelona: Gedisa, pp. 290-314.
- Boissevain, Jeremy (ed), 1992, *Revitalizing European Rituals*, Londres: Routledge.
- Bouquet, Mary, 1993, *Reclaiming English Kinship. Portuguese Refractions of British Kinship Theory*. Manchester: Manchester University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1988a [1979] *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre, 1988b [1983], La delegación y el fetichismo político, en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 158-172.
- Bourdieu, Pierre, 1988c [1985], De la regla a las estrategias, en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 67-82.
- Bourdieu, Pierre, 1988d [1986], Espacio social y poder simbólico, en *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 127-142.
- Bourdieu, Pierre, 1989, *La noblesse d'etat*. París: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, 1991 [1980], *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre, 1993 [1989], Los poderes y su reproducción, en Honorio Velasco, Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 389-429.
- Bourdieu, Pierre, 2005 [2001], El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la "voluntad general", en Loïc J. D. Wacquant (coord) *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa, pp. 71-79.
- Bourdieu, Pierre, y Jean-Claude Passeron, 1977 [1970], *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Laia.
- Bourdieu, Pierre, y Loïc J. D. Wacquant, 1992, La pratique de l'anthropologie réflexive, en *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París: Seuil, pp. 187-231.
- Brandom, Robert B., 1994, *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge: Harvard University Press.

- Brantenberg, Terje, Janne Hansen, y Henry Minde (eds), 1993, *Becoming Visible. Indigenous Politics and Self-Government*. Tromsø: Centre for Sámi Studies.
- Braudel, Fernand, 1982 [1979], *The Wheels of Commerce. Civilization and capitalism 15th.-18th. centuries*. Vol II, Londres: Fontana.
- Braudel, Fernand, 1985a [1979], *The structures of everyday life. The Limits of the Possible. Civilization and Capitalism 15th.-18th. Centuries*. Vol I, Nueva York: Harper.
- Braudel, Fernand, 1985b [1979], *The Perspective of the World. Civilization and capitalism 15th.-18th. centuries*. Vol III, Londres: Fontana.
- Briggs, Charles L., 1993, Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal of American Folklore*, 106, 422:387-434.
- Briggs, Charles L., 1996, The Politics of Discursive Authority in Research on The "Invention of Tradition". *Cultural Anthropology*, 11(4):435-469.
- Brown, Keith, 1999, Marginal Narratives and Shifty Natives: Ironic Ethnography as Anti-Nationalist Discourse. *Anthropology Today*, 15(1):13-16.
- Brown, Michael F., 2008, Cultural Relativism 2.0, *Current Anthropology*, 49(3):363-382.
- Brubaker, Rogers, 2006 [2004], *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brubaker, Rogers, y Frederick Cooper, 2000, Beyond "Identity." *Theory and Society*, 29:1-47.
- Burridge, Kenelm, 1991, *In the Way. A Study of Christian Missionary Endeavor*. Vancouver: UBC Press.
- Caisson, Max, 1991, Lumière de Herder, *Terrain* 17:17-28. Edición especial con el título: *En Europe, les nations*.
- Callon, Michel, 1986, Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay, en John Law (ed) *Power, action and belief: a new sociology of knowledge?* Londres: Routledge, pp. 196-223.
- Callon, Michel, 2005, Why Virtualism Paves the Way to Political Impotence: A Reply to Daniel Miller's Critique of *The Laws of Markets*, *Economic Sociology European Electronic Newsletter*, 6(2):3-20.
- Camazón, Carlos [en preparación], Las patrias de origen y el origen de las patrias. Un enfoque antropológico de la emergencia de Castilla y León, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.
- Cantón, Manuela, 2001, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- Cantón, Manuela, 2008, Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXIII, 1:147-172.

- Carrithers, Michael (ed), 2009a, *Culture, Rhetoric, and The Vicissitudes of Life*, Nueva York: Berghahn.
- Carrithers, Michael, 2009b, Introduction, en *Culture, Rhetoric, and the Vicissitudes of Life*, Nueva York: Berghahn, pp. 1-17.
- Carsten, Janet (ed), 2000, *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet, 2005, *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castel, Robert, 1991, From Dangerousness to Risk, en Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds) *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 281-298.
- Caton, Steven C., 1990, *Peaks of Yemen, I Summon. Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James, 1986, On Ethnographic Allegory, en James Clifford y George E. Marcus (eds) *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 121-156.
- Cobo, Bernabé, 1956 [1653], *Historia del Nuevo Mundo*, en *Obras del Padre Bernabé Cobo I*, Madrid: Atlas, Biblioteca de autores españoles, tomo XCI.
- Cohen, Abner, 1974, Introduction: The Lesson of Ethnicity, en Abner Cohen (ed) *Urban Ethnicity*. Londres: Tavistock, pp. ix-xxiv.
- Cohen, Anthony P., 1982a, Belonging. The Experience of Culture, en Anthony P. Cohen (ed) *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-17.
- Cohen, Anthony P., 1982b, A Sense of Time, A sense of Place: The Meaning of Close Social Association in Whalsay, Shetland, en Anthony P. Cohen (ed) *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 21-49.
- Cohen, Anthony P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*. Londres: Routledge.
- Cohen, Ronald, 1978, Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 7:379-403.
- Comaroff, John L., y Jean Comaroff, 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview.
- Comaroff, John L., y Jean Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cortázar, Julio, 1979 [1968], *Rayuela*. Barcelona: Edhasa.
- Couceiro, Enrique, 1993, Veciños do lugar. Competencia de estatus y prestigio doméstico significados en los conflictos sobre lindes y propiedades, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 4-5:143-152.

- Cruces, Francisco, 1997, Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna, *Política y Sociedad*, 25:45-58.
- Cruces, Francisco, 1998, El ritual de la protesta. Marchas en la ciudad de México, en Néstor García Canclini (coord) *Cultura y comunicación en Ciudad de México*. México: Grijalbo, Vol.2:26-83.
- Cruces, Francisco, 2006, *Símbolos en la ciudad. Lecturas de antropología urbana*. Madrid: UNED.
- Cruces, Francisco, 2016, Intimidades metropolitanas, en Francisco Cruces (coord) *Cosmópolis. Nuevas maneras de ser urbanos*. Barcelona: Gedisa, pp. 315-346.
- Cruces, Francisco, y Ángel Díaz de Rada, 1996a, *La ciudad emergente. Transformaciones urbanas, campo político y campo asociativo en un contexto local*. Madrid: UNED.
- Cruces, Francisco, y Ángel Díaz de Rada, 1996b, Symbolic and Political Representation: The Meeting as a *mise en scène* of The Electoral Link, en Åsa Boholm (ed) *Political Ritual*. Gothenburg: Institute for Advanced Studies in Social Anthropology (IASSA), pp. 94-125.
- Cruces, Francisco, y Ángel Díaz de Rada, 2004 [1991], Traducción y derivación. Una reflexión sobre el lenguaje conceptual de la antropología, en Nuria Fernández Moreno (comp) *Lecturas de etnología: Una introducción a la comparación en Antropología*. Madrid: UNED, pp. 255-275.
- Cruces, Francisco, Ángel Díaz de Rada, Honorio Velasco, Roberto Fernández, Celeste Jiménez de Madariaga, y Raúl Sánchez Molina, 2002, Trust, Cosmetics or Suspicion? A Multi-Sited Ethnography of the Relationships between Users and Institutions in Six Spanish Expert Systems, *Focaal. European Journal of Anthropology*, 40:35-49.
- Cucó, Josepa, 1995, *La amistad. Perspectiva antropológica*. Barcelona: Icaria.
- Dalland, Øystein, 1994, *Altakrønike. En innfallsport fra og til "Demningen". Linjer, motiver, nettverk, hendelser og resultater i Altasaken*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Dannemark, Nils, e Yngve Johansen, 2001, Ungdomsskoleelever og språkvalg i Finnmark i 1982/83 og 1998/99, *Maal og Minne*, 1:41-63.
- De Certeau, Michel 1984, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard. [Versión en Inglés de Steven Rendall:] De Certeau, Michel, 1988, *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Reina, Casiodoro, y Cipriano de Valera, 1602 [1569], *El Nuevo testamento de Nuestro Señor Jesucristo [...]*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569) y Cipriano de Valera (1602) y cotejada posteriormente con diversas traducciones y con el texto griego, en *La Santa Biblia*, Buenos Aires: Sociedades Bíblicas Unidas.

- Díaz de Rada, Ángel, 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.
- Díaz de Rada, Ángel, 2003a, [Las edades del delito](#), *Revista de Antropología Social*, 12:261-286.
- Díaz de Rada, Ángel, 2003b, [Las formas del holismo. La construcción teórica de la totalidad en etnografía](#), *Revista de dialectología y tradiciones populares*. LVIII, 1:237-262.
- Díaz de Rada, Ángel, 2004, El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización, en Luis Díaz G. Viana (coord) *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*. Madrid: CSIC, pp. 77-102.
- Díaz de Rada, Ángel, 2007a, [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*, 16:117-158.
- Díaz de Rada, Ángel, 2007b, School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools. *Social Anthropology*, 15(2):205-222.
- Díaz de Rada, Ángel, 2007c, *Etnografía y técnicas de investigación antropológica*, Madrid: UNED.
- Díaz de Rada, Ángel, 2008, [¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi](#), *Revista de dialectología y tradiciones populares*, LXIII(1):187-235.
- Díaz de Rada, Ángel, 2010, *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Ángel, 2011a, *El taller del etnógrafo. Materiales y herramientas de investigación en etnografía*. Madrid: UNED.
- Díaz de Rada, Ángel, 2011b, Tejidos de tiempo. Algunos comentarios para pensar sobre la infancia y la escuela, en Graciela Batallán y Silvana Campanini (coords) *Discusiones sobre infancia y adolescencia. Niños y jóvenes, dentro y fuera de la escuela*. Buenos Aires: Biblos, pp. 87-100.
- Díaz de Rada, Ángel, 2011c, The Concept of Culture as an Ontological Paradox, en Ian Jarvie y Jesús Zamora-Bonilla (eds) *The Sage Handbook of the Philosophy of Social Sciences*. Londres: Sage, pp. 252-271.
- Díaz de Rada, Ángel, 2013a, Acción social, cultura escolar y documento: semiosis y etnografía en el examen de los espacios documentales, en Juri Meda y Ana María Badanelli (eds) *La ricerca storico-educativa in Italia e Spagna: bilanci e prospettive*. Macerata: Edizioni EUM, pp. 150-168.

Díaz de Rada, Ángel, 2013b, [Etnografía de la escuela más allá de la etnografía y de la escuela: tensiones disciplinares y aplicabilidad de los saberes etnográficos](#), *Educación y futuro*, 29:13-39.

Díaz de Rada, Ángel, 2014, El concepto de educación. Materiales para pensar, en Ángel Díaz de Rada (comp) [Etnografías de la educación y conceptos de educación](#). Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 5-10.

Díaz de Rada, Ángel, 2015a, Discursive Elaborations of "Saami" Ethnos: A Multi-Source Model of Ethnic and Ethnopolitical Structuration, *Anthropological Theory*, 15(4):472-496.

Díaz de Rada, Ángel, 2015b, [La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social](#). *Revista de Antropología Social*, 24:433-449.

Díaz de Rada, Ángel, 2017, [Las múltiples formas de lo urbano y la experiencia del universalismo](#). *Revista de Antropología Social*, 26(1):168-171.

Díaz de Rada, Ángel (ed) [en preparación 1], *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.

Díaz de Rada, Ángel, [en preparación 2], El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación en un entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo.

Díaz de Rada, Ángel, y Francisco Cruces, 1994, The "Mysteries of Incarnation". Some Problems to Do with The Analytic Language of Practice, en Kirsten Hastrup y Peter Hervik (eds) *Social Experience and Anthropological Knowledge*, Londres: Routledge, pp. 101-120.

Díaz de Rada, Ángel, y Honorio Velasco, 1996, La cultura como objeto. *Signos*, 17:6-12.

Díaz Viana, Luis, 2017, *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca: Amarante.

Díaz Viana, Luis, 2017a, La cultura como conquista (O por qué lo humano es no sólo una naturaleza sino también una condición), en *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca: Amarante, pp. 19-36.

Dietz, Gunther, 2009a, *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education. An Anthropological Approach*. Nueva York: Waxmann.

Dietz, Gunther, 2009b, Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1):3-26.

Dougherty, Janet W.D, y Charles M. Keller, 1982, Taskonomy: a Practical Approach to Knowledge Structures, *American Ethnologist*, 9, 4:763-774.

Dreebcn, Robert, 1968, *On what is learned in school*. Menlo Park: Addison-Wesley.

Dubet, François, 2008, El declive y las mutaciones de la institución, en María Isabel Jociles y Adela Franzé (eds) *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*. Madrid: Trotta, pp. 217-238.

- Dumont, Louis, 1987a [1983], *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid:Alianza.
- Dumont, Louis, 1987b [1980], El valor en los modernos y en los otros, en *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid: Alianza, pp. 239-275.
- Eco, Umberto, 1981 [1976], *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto, 1990, *I limiti dell'interpretazione*. Milán: Bompiani.
- Eco, Umberto, 1992, The Original and The Copy, en Francisco J. Varela y Jean-Pierre Dupuy (eds) *Understanding Origins. Contemporary Views on The Origin of Life, Mind and Society*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 273-303.
- Eddy, Elizabeth M., 1975, *Becoming a Teacher. The Passage to Professional Status*. Nueva York: Teacher College Press.
- Eidheim, Harald, 1985, Indigenous Peoples and The State: The Saami Case in Norway, en Jens Brøsted *et al.* (eds) *Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples*. Oslo: Universitetsforlaget, pp. 155-171.
- Eidheim, Harald, 1990a, *Aspects of the Lappish Minority Situation*, Oslo Occasional Papers in Social Anthropology n° 14, Oslo: University of Oslo.
- Eidheim, Harald, 1990b [1964], Lappish Guest Relationships under Conditions of Cultural Change, en *Aspects of the Lappish Minority Situation*, Oslo Occasional Papers in Social Anthropology n° 14, Oslo: University of Oslo, pp. 25-37.
- Eidheim, Harald, 1990c [1967-1969], When Ethnic Identity is A Social Stigma, en *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology n° 14, Oslo: University of Oslo, pp. 50-67.
- Eidheim, Harald, 1992, *Stages in The Development of Saami Selfhood*. Working paper n° 7. Oslo: Department and Museum of Anthropology, University of Oslo.
- Eidheim, Harald, 1997, Ethno-Political Development among The Sami after World War II: The Invention of Selfhood, en Harald Gaski (ed) *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 29-61.
- Eira Buljo, Karen Marie, 2001, *Goadástallan ja luondduávdnasat*. Alta: Sámediggi.
- Eira, Nils Isak, 1994, *Bohccuid luhtte. Gullahallat ja ollášuhttit siidadoalu*. Guovdageaidnu: DAT.
- Elias, Norbert, 1993 [1939], *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Enfield, Nick J., y Paul Kockelman (eds), 2017, *Distributed Agency*. Oxford: Oxford University Press.
- Erickson, Frederick, y Kris Gutierrez, 2002, Culture, Rigor, and Science in Educational Research. *Educational Researcher*, 31(8):21-24.

- Eriksen, Thomas H., 1991, The Cultural Contexts of Ethnic Differences, *Man* 26(1):127-144.
- Eriksen, Thomas H., 1993, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Escoto Eriúgena, Juan, 2002 [s. IX], *División de la naturaleza (Periphyseon)*. Barcelona: Folio.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1977 [1940], *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1990a [1950], Antropología social: pasado y presente, en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 4-23.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1990b [1961], Antropología e historia, en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 44-67.
- Everhart, Robert B., 1983, *Reading, Writing and Resistance. Adolescence and Labor in A Junior High School*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Evjen, Bjørg, 2007, Custodial Reindeer and Custodial Goats –Part of Reindeer Herding and Animal Husbandry, *Rangifer*, 27(2):79-91.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the other. How anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes, 1991, Of Dogs Alive, Birds Dead, and Time to Tell A Story, en *Time and the Work of Anthropology. Critical Essays 1971-1991*. Amsterdam: Harwood, pp. 225-244.
- Fábregas, Andrés, y Pedro Tomé, 2001, *Entre parientes. Estudios de caso en México y España*. Ávila: El Colegio de Jalisco – Institución Gran Duque de Alba.
- Farnell, Brenda, 2000, Getting Out of the *Habitus*: An Alternative Model of Dynamically Embodied Social Action, *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 6:397-418.
- Fernández de Navarrete, Martín, 1999 [1825], *Viajes de Cristóbal Colón*. Madrid: Espasa Calpe.
- Fernandez, James W., 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernandez, James W., 1986 [1985], The Experience of Returning to The Whole, en *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 188-213.
- Fernandez, James W., 1990, Enclosures: Boundary Maintenance and Its Representations over Time in Asturian Mountain Villages (Spain), en Emiko Ohnuki-Tierney (ed) *Culture through Time. Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press, pp. 94-127.
- Fernandez, James W., 2006a [1974], La misión de la metáfora en la cultura expresiva, en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, Madrid: UNED, pp. 47-95.



- Fernandez, James W., 2006b [1982], 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*, Madrid: UNED, pp. 285-314.
- Fernandez, James W., y Mary Taylor Huber, 2001, Introduction: The Anthropology of Irony, en *Irony in Action. Anthropology, Practice, and the Moral Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 1-37.
- Fernandez, James W., y Michael Herzfeld, 1998, In Search of Meaningful Methods, en H. Russell Bernard (ed), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, pp. 89-129. Walnut Creek: Altamira Press.
- Feuer, Michael J., Lisa Towne, y Richard J. Shavelson, 2002, Scientific Culture and Educational Research, *Educational Researcher*, 31(8):4-14.
- Fillitz, Thomas, y A. Jamie Saris 2013, Introduction. Authenticity *Ajourd'hui*, en *Debating Authenticity. Concepts of Modernity in Anthropological Perspective*. Nueva York: Berghahn, pp. 1-24.
- Fishman, Joshua A., 1968, Nationality-Nationalism and Nation-Nationism, en Joshua A. Fishman, Charles A. Ferguson, y Jyotirindra Das Gupta (eds) *Language Problems of Developing Nations*. Nueva York: John Wiley & Sons, pp. 39-51.
- Fol, Jean-Jacques, 1984, *Los países nórdicos en los siglos XIX y XX*. Barcelona: Labor.
- Foster, Robert J., 1991, Making National Cultures in the Global Ecumene, *Annual Review of Anthropology*, 20:235-260.
- Foucault, Michel, 1992 [1980], *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel, 1988 [1975], *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- Freud, Sigmund, 1972a [1905], Tres ensayos para un teoría sexual, en *Obras Completas*, edición de Luis López-Ballesteros, Vol. IV:1170-1237.
- Freud, Sigmund, 1972b [1905-1906], Mis opiniones acerca del rol de la sexualidad en la etiología de la neurosis, en *Obras Completas*, edición de Luis López-Ballesteros, Vol. IV:1238-1243.
- Friedman, Jonathan, 2003, Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural, en José Luis García y Ascensión Barañano (eds) *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 169-197.
- Gambetta, Diego, 1988, Can We Trust Trust?, en *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. Oxford: Blackwell, pp. 213-237.
- García Alonso, María [en preparación], Los testigos de los orígenes y el problema de la credibilidad, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.

- García Canclini, Néstor, 1989, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor, 1996, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, Néstor, 2003, Malentendidos interculturales en la frontera México-Estados Unidos, en José Luis García y Ascensión Barañano (eds) *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 111-128.
- García Castaño, F. Javier, y Rafael A. Pulido, 1994, *Antropología de la educación. El estudio de la transmisión-adquisición de cultura*. Madrid: Eudema.
- García, José Luis, 1976, *Antropología del territorio*. Madrid: Taller de Ediciones J.B.
- García, José Luis, 2001, Las fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología, en María Cátedra (ed), *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: Catarata, pp. 21-36.
- García, José Luis, Honorio M. Velasco, Miguel López Coira, Francisco Cruces, Ángel Díaz de Rada, Arturo Álvarez, y Ana I. Orgaz, 1991, *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Gardiner, Alan H., 1957 [1940], *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*. Londres: Oxford University Press.
- Gaski, Harald, 1997, Voice in the Margin: A Suitable Place for a Minority Literature?, en Harald Gaski (ed) *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*. Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 199-220.
- Gaski, Lina, 2000, *Hundre prosent lapp? Lokale dikurser om etnisitet i markedbygdene i Evenes og Skånland*, Dieđut: 2000 / 5. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Gaup, Nils, 2008, *Kautokeino-Opprøret*, una película basada en hechos reales, Prod.: Sandre Metronome.
- Gearing, Frederick, 1979, A Reference Model for A Culture Theory of Education and Schooling, en Frederick Gearing and L. Sangree, *Toward A Cultural Theory of Education and Schooling*. Nueva York: Mouton.
- Geertz, Clifford, 1973a, Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, en *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson & Co, pp. 3-30.
- Geertz, Clifford, 1973b [1963], The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States, en *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson & Co, pp. 255-310.

- Geertz, Clifford, 1973c [1964], Ideology as a Cultural System, en *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson & Co, pp. 193-233.
- Geertz, Clifford, 1983a, "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding, en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books, pp. 55-70.
- Geertz, Clifford, 1983b, Common Sense as a Cultural System, en *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books, pp. 73-93.
- Gellner, Ernest, 1993 [1983], El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas, en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa, pp. 17-39.
- Giddens, Anthony, 1984, *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Oxford: Polity Press.
- Giddens, Anthony, 1987 [1967], *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, Anthony, 1994 [1990], *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- Giddens, Anthony, 1995 [1991], *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Giroux, Henry A., y Ramón Flecha, 1992, *Igualdad educativa y diferencia cultural*. Barcelona: El Roure.
- Gluckman, Max, 1978 [1965] *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*. Madrid: Akal.
- Goffman, Erving, 1970 [1963], *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gonagaslas girko-, oahpahus- ja dutkandepartamenta, 1997, *10-jagi vuodđoskuvlla sámi oahppoplánat*. Oslo. En el siguiente vínculo, primero aparece la versión en Sámi. La versión en Noruego comienza en las páginas 470-471:  
<https://www.nb.no/items/67a196b13604f8dd6452c3b617688fd9?page=765&searchText=det%20samiske%20l%C3%A6replanverket%20for%20den%2010-%C3%A5rige%20grunnskolen>
- González de Requena, Fernando, [en preparación], *Del Hau a la GPL: Una etnografía sobre la constitución de Debian como colectivo sociotécnico*. Madrid: UNED. Tesis Doctoral.
- González Echevarría, Aurora, 2010, Sobre la definición de los dominios transculturales. La antropología del parentesco como teoría sociocultural de la procreación, *Alteridades*, 20 (39):93-106.
- González Echevarría, 2000, *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- González Echevarría, Aurora, 2011, La antropología del parentesco. Dominio analítico, modelos teóricos y comparación transcultural, en Jorge Grau, Dan Rodríguez, y Hugo Valenzuela (eds) *ParentescoS. Modelos culturales de reproducción*. Barcelona: PPU, pp. 27-57.

- González Echevarría, Aurora, 2017, Del estatuto ontológico y epistemológico de los dominios analíticos. Parentesco y apoyo mutuo, comunicación presentada al al simposio "Crianzas en transformación", XIV congreso de la FAAEE, Valencia.
- Goodale, Mark, 2006, Toward a Critical Anthropology of Human Rights, *Current Anthropology*, 47(3):485-511.
- Goodenough, Ward H., 1981, *Culture, Language, and Society*. Menlo Park: Benjamin/Cummings.
- Goody, Jack, 1990 [1986], *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid: Alianza.
- Grignon, Claude, y Jean-Claude Passeron, 1982, *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*. París: Gides.
- Guibernau, Montserrat, 1996, *Los nacionalismos*. Barcelona: Ariel.
- Guibernau, Montserrat, 1999, *Nacions sense estat. Nacionalisme i diversitat en l'era global*. Barcelona: Columna Assaig.
- Guovdageainnu Historjásearvi, 2002a, *Govvagirji IV, Skuvlagovat. Muitalusat ja dáhpáhusat Guovdageainnus 8*. Alta: Fagtrykk Alta AS.
- Guovdageainnu Historjásearvi, 2002b, *Govvagirji V, Mitalusat ja dáhpáhusat Guovdageainnus 9*. Alta: Fagtrykk Alta AS.
- Guovdageainnu Historjásearvi, 2003, *Govvagirji VI. Skuvlagovat. Mitalusat ja dáhpáhusat Guovdageainnus 10*. Alta: Fagtrykk Alta AS.
- Guttorm, Gunvor, 2001, *Duoji bálgát – En studie i duodji. Kunsthåndverk som visuell erfaring hus et urfolk*. Tromsø: Universitetet i Tromsø. Tesis doctoral.
- Guttorm, Gunvor, 2007, Duodji – Árbediehtu ja oapmi, en John T. Solbakk (ed) *Árbevirolaš máhttu ja dahkkivuoigatvuohta*, Sámi kopiiija (The Saami Reproduction Rights Organisation) [Contiene traducción al inglés: Duodji – Sami Handicrafts – Who Owns the Knowledge and the Works?]
- Guttorm, Gunvor, 2012, Duodji: A New Step for Art Education, *International Journal of Art and Design Education*, 31(2):180-190.
- Guttorm, Inga Marie, 2016, Verddevuohta lea rievdan, *Ávvir*, 222:10.
- Guyer, Jane I., 1981, Household and Community, *African Studies Review*, 24 (2-3):87-137.
- Habermas, Jürgen, 1981 [1968], *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen, 1984 [1968], *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen, 1987a [1981], *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalización de la acción y racionalización social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen, 1987b [1981], *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, Jürgen, 1988 [1971], Discusión con Niklas Luhmann: ¿teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?, en *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, pp. 310-419.
- Habermas, Jürgen, 1989 [1976], ¿Qué significa pragmática universal?, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, pp. 299-368.
- Habermas, Jürgen, 1998 [1992], *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen, 1999, The European Nation-State and the Pressures of Globalization, *New Left Review*, 235, Mayo-Junio:46-59.
- Hætta Eriksen, Edel, 2002, Skuvlavisttit, en Brita E. M. Hætta, Elen I. Bongo, y Edel Hætta Eriksen (eds) *Govvagirji IV. Skuvlagovat*, Mitalusat ja dáhpáhusat Guovdageainnus 8, Alta: Guovdageainnu historjásearvi, pp. 7-8.
- Hætta Eriksen, Edel, 2003a, Barndomsminner fra Finnmarksvidda, *Pensjonisten*, 6.
- Hætta Eriksen, Edel (ed), 2003b, *Árvvut / Árvo / Vierhtie / Samiske verdier*, Árvokommišuvdna. Kárásjohka: Davvi Girji.
- Hætta Kalstad, Johan Klemet, 1999, *Reindriftspolitik og samisk kultur —en uløselig konflikt? En studie av reindriftstilpasninger og moderne reindriftspolitik*. Dieđut: 1999 / 2. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Hall, Stuart, 1996, Introduction. Who Needs Identity?, en Stuart Hall y Paul du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*. Londres: Sage, pp. 1-17.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson, 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, Paidós.
- Handelman, Don, 1981, The Idea of Bureaucratic Organization, *Social Analysis* 9:5-23.
- Handler, Richard, 1984, On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec, *Current Anthropology*, 25, 1:55-71.
- Hannerz, Ulf, 1998a, Lo local y lo global: continuidad y cambio, en *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Frónesis, pp. 33-53.
- Hannerz, Ulf, 1998b, El ecúmene global como paisaje de la modernidad, en *Conexiones Transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Valencia: Frónesis, pp. 77-95.
- Hansen, Judith Friedman, 1979, *Sociocultural Perspectives on Human Learning. Foundations of Educational Anthropology*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Hansen, Lars Ivar, y Bjørnar Olsen, 2004, *Samenes historie fram til 1750*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

- Harris, Grace Gredys, 1989, Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis, *American Anthropologist*, 91:599-612.
- Harvey, David, 1989, *The Condition of Postmodernity*. Londres: Blackwell.
- Hechter, Michael, 1999, *Internal Colonialism. The Celtic Fringe in British National Development*. Londres: Transaction.
- Helander, Kaisa Rautio, 1991, Suoivandievás beaivvášvárrai – Báikenamat sámi máilmmis. En Harald Gaski (ed), *Cafe Boddu [1]*. Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 62-73.
- Helander, Kaisa Rautio, 2007, Sámi báikenamat 1700-logu eanamihtideamis – árbevieruid ja riekteipmárdusa dutkanfáddán. *Sámi Dieđalaš Áigečála*, 1-2:138-160.
- Helander, Kaisa Rautio, 2008, *Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáruiduhttin Várjjaga guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahpas*, *Diedut 2008*: 1. Guovdageaidnu: Sámi Állaskuvla.
- Hennion, Antoine, 2005, Pragmatics of Taste, en Mark Jacobs y Nancy Hanahan (eds) *The Blackwell Companion of the Sociology of Culture*, pp. 131-144.
- Hennion, Antoine, 2007, Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology, *Cultural sociology*, 1, 1: 97-114.
- Hennion, Antoine, 2010, Loving Music: from a Sociology of Mediation to a Pragmatics of Taste, *Scientific Journal of Media Education*, XVII: 25-33.
- Henriksen, Jan Erik, 1999, Meahcis lávostallan —sámi servodaga árbevirolaš fierpmádagat, *Sámi dieđalaš áigečála*, 1:9-16.
- Herzfeld, Michael, 1992, *The Social Production of Indifference. Exploring The Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Londres: The University of Chicago Press.
- Herzfeld, Michael, 2005, *Cultural Intimacy. Social Poetics in The Nation-State*. Londres: Routledge.
- Heyman, Josiah M., 1995, Putting Power in The Anthropology of Bureaucracy: The Immigration and Naturalization Service at The Mexico-United States Border, *Current Anthropology* 36(2):261-287.
- Hine, Christine M. (ed), 2006, *New Infrastructures for Knowledge Production. Understanding E-Science*, Londres: Infosci.
- Hirvonen, Vuokko, 2003a, *Mo sámáidahttit skuvlla? Reforpma 97 evalueren*. Kárášjohka: Čalliidlagadus.
- Hirvonen, Vuokko (ed), 2003b, *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet 097S hástalusaid? Reforpma 97 evalueren*. Kárášjohka: Čalliidlagadus.
- Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger (eds), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hoëm, Anton, 1976, *Makt og kunnskap*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Holland, Dorothy y Naomi Quinn (eds), 1987, *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtzman, Jon, 2004, The Local in the Local: Models of Time and Space in Samburu District, Northern Kenya, *Current Anthropology*, 45(1):61–84.
- Hovland, Arild, 1996, *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Gjøvik: Cappelen Akademisk Forlag.
- Ingold, Tim, 1976, *The Skolt Lapps Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, Tim, 1980, *Hunters, Pastoralists and Ranchers*. Cambridge: University Press.
- International Labour Organization, 1989, *Indigenous and Tribal Peoples Convention, (No. 169): Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries*: [http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C169](http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169)
- Jackson, Anthony (ed), 1987, *Anthropology at Home*. Londres: Tavistock.
- Jakobson, Roman, 1985 [1956], Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso, en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona: Planeta-Agostini, pp. 307-332.
- Jenkins, Richard, 1994, Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power, *Ethnic and Racial Studies*, 17(2):197-223.
- Jensen, Eivind Brstad, 2015, *Tromsøseminarister i møte med en flerkulturell landsdel*. Stonglandseidet: Nordkalottforlaget.
- Jiménez Sedano, Livia, 2011a, *Los niños y las niñas como creadores de estilos locales de etnicidad. Una etnografía basada en la comparación de dos contextos*. Madrid: UNED. Tesis doctoral.
- Jiménez Sedano, Livia, 2011b, Más allá de los etnónimos: Ideas para escapar del secuestro intelectual de estas categorías emic en antropología de la educación, *Actas del Congreso de la FAAEE (2011)*, León: Universidad de León, pp. 2689-2698.
- Jociles, María Isabel, 1989, El *nom de la casa* y la identificación del individuo en la zona de *hereu*, en *La casa en la "Catalunya Nova"*. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 211-226.
- Jociles, María Isabel, y Fernando Lores, [en preparación], Genética y voluntad procreativa: ¿cuál es "el origen" de los hijos concebidos mediante donación reproductiva?, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.
- Johnsen, Jon T., 1997, *Samisk Rettshjelp. En analyse av Rettshjelpkontoret Indre Finnmark*. Oslo: Tano Aschehoug.

Johnsen, Kathrine I., y Tor A. Benjaminsen, 2017, The Art of Governing Everyday Resistance: "Rationalization" of Sámi Reindeer Husbandry in Norway since the 1970s, *Acta Borealia*, 34, 1:1-25.

Joks, Solveig, 2001, Reindriftingsomstillernes kunnskaper i møte med byråkratiet, en Audhild Schanche (red), *Naturressurser og miljøverdier i samiske områder: forvaltnings- og forsknings- utfordringer*. Dieđut: 2001 / 2. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.

Joks, Solveig, 2006 [2001], *Las mujeres samis del reno. En el centro de la actividad de las siiddat y los hogares trashumantes, pero en el olvido público*. [Introducción, traducción y notas de Ángel Díaz de Rada]. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

Joks, Solveig, 2007, Boazodoalu máhtut áiggis áigái. Etniid doaibma árbevirolaš oahpaheamis boazodoalus. Dieđut: 2007 / 3. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.

Jonassen, Oyvind, 1959, Sosiale og hygieniske forhold i flyttsamenes basisområde, en Kirke- og Undervisningsdepartementet, *Instilling fra Komiteen til å utrede samespørsmål*. Mysen: Indre Smaalenenes Trykkeri, pp. 83-88.

Josefsen, Eva, 2006, *Selvopplevd diskriminering blant samer i Norge*. Norut NIBR Finnmark Rapport 2006, 3. Alta: Norut NIBR Finnmark AS.

Justisdepartementet, 1987, *Lov om sametinget og andre samiske rettsforhold (Sameloven)*: [www.lovdata.no/cgi-wift/wifldles?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=SAMELOV\\*&](http://www.lovdata.no/cgi-wift/wifldles?doc=/app/gratis/www/docroot/all/nl-19870612-056.html&emne=SAMELOV*&)

Kalb, Don, y Gábor Halmai (eds), 2011, *Headlines of Nation, Subtexts of Class: Working-Class Populism and The Return of The Repressed in Neoliberal Europe*. Nueva York: Berghahn.

Kant, Immanuel, 2001 [1793], *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

Karner, Christian, 2004, Between Structure and Agency. From the *langue* of *Hindutva* Identity Construction to the *parole* of Lived Experience, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. Nueva York: Berghahn, pp. 157-172.

Kåven, Brita, Johan Jernsletten, Ingrid Nordal, John Henrik Eira, y Aage Solbakk, 1998 [1995], *Sámi-dáru sátnegirji – Samisk-norsk ordbok*, Kárásjohka: Davvi Girji.

Keesing, Roger M., 1982, Cultural Rules. Methodological Doubts and Epistemological Paradoxes, *Camberra Anthropology*, 5(1):37-46.

Kenrick, Justin, 2011, Scottish Land Reform and Indigenous Peoples' Rights: Self-Determination and Historical Reversibility, *Social Anthropology* 19(2):189-203.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine, 1980, L'ironie comme trope, *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires*, 41:108-127.



Keskitalo, Alf Isak, 1998, *Guovdageaidnu suohkangirji – Kautokeino sognebok*, Guovdageaidnu: Guovdageaidnu Suohkan.

Keskitalo, Jan Henry, 2003, "Sami skuvlla" ovdaneapmi ja dan báikkálaš heiveheapmi – suohkaniid ja skuvllaid plánáin ja oahpaheddjiid oaiviliid mielde, en Vuokko Hirvonen (ed) *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet 097S hástalusaid? Reforpmma 97 evalueren*. Kárášjohka: Čalliidlagadus, pp. 20-35.

Keyes, Charles, 1976, Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group, *Ethnicity*, 3(3):202-213.

Kirke- og Undervisningsdepartementet, 1959, *Instilling fra Komiteen til å utrede samespørsmål*. Myssen: Indre Smaalenenes Trykkeri.

Kirke- og Undervisningsdepartementet, 1962, St. Meld. Nr 21 (1962-63) *Om kulturelle og økonomiske tiltak av særlig interesse for den samisktalende befolkning*.

Kleiber, Georges, 1995 [1990], *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*. Madrid: Visor.

Kockelman, Paul, 2006a, Residence in the World: Affordances, Instruments, Actions, Roles, and Identities. *Semiotica*, 162(1/4):19-71.

Kockelman, Paul, 2006b, Representations of the world: Memories, perceptions, beliefs, intentions, and plans, *Semiotica*, 162(1/4):73-125.

Kockelman, Paul, 2007, Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge, *Current Anthropology*, 48(3): 375-401.

Kockelman, Paul, 2013, *Agent, Person, Subject, Self. A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure*. Oxford: Oxford University Press.

Kockelman, Paul, 2016a, Grading, Gradients, Degradation, Grace. Part I: Intensity and Causality. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(2):389-423.

Kockelman, Paul, 2016b, Grading, Gradients, Degradation, Grace. Part II: Phenomenology, Materiality, and Cosmology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(3):337-365.

Konvalinka, Nancy, 2013, *Gender, Work and Property. An Ethnographic Study of Value in a Spanish Village*. Frankfurt: Campus Verlag.

Kramvig, Britt, 1999, I kategoriernes vold, en Harald Eidheim (ed) *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag, pp. 117-139.

Kramvig, Britt, 2005, Fleksible kategorier, fleksible liv, *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 16(2-3):97-108.

Kristiansen, Roald E., 2018 (fecha de consulta), The Kautokeino Rebellion 1852: <http://www.laits.utexas.edu/sami/dieda/hist/kautokeino.htm>

Kroeber, Alfred L., y Clyde Kluckhohn, 1963 [1952], *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Vintage.

- Kuper, Adam, 2001, *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lahire, Bernard, 2004 [1998], *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Lahire, Bernard, 2008, Infancia y adolescencia: de los tiempos de socialización sometidos a constricciones múltiples, en María Isabel Jociles y Adela Franzé (eds) *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socio-antropológicas de etnografía y educación*. Madrid: Trotta, pp. 203-216.
- Landbruksdepartementet, 1932, *Om Utferdigelse av en Lov om Reindriften*. Ot.prp. nr.28.
- Landbruksdepartementet, 1978, *Lov 1978-06-09 nr 49 (Lov om reindrift)*: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2007-06-15-40?q=LOV-2007-06-15-40>
- Landbruksdepartementet, 1991-1992, St. Meld. Nr. 28, *En bærekraftig reindrift*: [https://unedo365-my.sharepoint.com/:b:/g/personal/adiaz\\_fsof\\_uned\\_es/EU9mxwp-JwNNi-cKoVdwsMMBK7Q6jBLA7-FdrBg3BUer3Q?e=WeCveu](https://unedo365-my.sharepoint.com/:b:/g/personal/adiaz_fsof_uned_es/EU9mxwp-JwNNi-cKoVdwsMMBK7Q6jBLA7-FdrBg3BUer3Q?e=WeCveu)
- Landbruks- og Matdepartementet, 2007, *Om lov om reindrift (reindriftsloven)* Ot.prp. nr. 25 (2006-2007): [https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/otprp-nr-25-2006-2007-/id446518/?q=Ot.prp.%20nr.%2025%20\(2006-2007\)%20om%20lov%20om%20reindrift](https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/otprp-nr-25-2006-2007-/id446518/?q=Ot.prp.%20nr.%2025%20(2006-2007)%20om%20lov%20om%20reindrift)
- Langballe, Brynjulf, 2017, *Web Geneanet*: <http://gw.geneanet.org/brynjulf?lang=no&templ=mobile>
- Langer, William J., 1980 [1940], *Enciclopedia de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Lareau, Annette, y Wesley Shumar, 1996, The Problem of Individualism in Family-School Policies. *Sociology of Education*, 69:24-39.
- Latour, Bruno, 1996, On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More than A Few Complications, *Soziale Welt*, 47:369-381.
- Latour, Bruno, 2001 [1999], *La esperanza de Pandora. Ensayo sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, Bruno, 2003, The Promises of Constructivism, en Don Ihde y Evan Selinger, *Chasing Technoscience. Matrix for Materiality*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 27-46.
- Latour, Bruno, 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno, 2007 [1991], *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, Bruno, y Emilie Hermant, 2006 [1998], *Paris: Invisible City*, edición en Inglés con traducción de Liz Carey-Libbrecht y corrección de Velérie Pihet.
- Lave, Jean, 1989, *Cognition in Practice. Mind, Mathematics, and Culture in Everyday Life*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Lave, Jean, y Etienne Wenger, 2011 [1991], *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Laxton, Paul (comp), 2005 [2001], *Nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre historia de la cartografía*. [Una compilación de ensayos de John Brisn Harley, introducida por John H. Andrews]. México: FCE.
- Le Vine, Robert A., y Donald T. Campbell, 1972, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*, Nueva York: Wiley.
- Lefebvre, Henri, 2004 [1992], *Rhythmanalysis. Space, Time and Everyday Life*. Londres: Continuum.
- Lerena, Carlos, 1983, *Reprimir y liberar. Crítica sociológica de la educación y de la cultura contemporáneas*. Madrid: Akal.
- Letamendía, Francisco, 1997, *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid: Trotta.
- Levine, Hal B., 1999, Reconstructing Ethnicity, *The Journal of The Royal Anthropological Institute* 5(2):165-180.
- Lévi-Strauss, Claude, 1985 [1949], *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 2 Vols.
- Lévi-Strauss, Claude, 1992 [1955], *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lewontin, Richard C., 2001, *El sueño del genoma humano y otras ilusiones*. Barcelona: Paidós.
- Llobera, Josep R., *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Locke, John, 1984 [1690], *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Madrid: Sarpe.
- London, Norrel A., 2002, Curriculum Convergence: An Ethno-Historical Investigation into Schooling in Trinidad and Tobago, *Comparative Education*, 38(1):53-72.
- López García, Ángel, 1990, La interpretación metalingüística de los tiempos, modos y aspectos del verbo español: ensayo de fundamentación, en Ignacio Bosque (ed) *Tiempo y aspecto en español*. Madrid: Cátedra, pp. 107-175.
- López Medel, Tomás, ca. 1570, *De los tres elementos. Tratado sobre la naturaleza y el hombre del Nuevo Mundo*. Edición de 1990 a cargo de Berta Ares. Madrid: Alianza.
- Loury, Glenn C., Tariq Modood, y Steven M. Teles (eds), 2005, *Ethnicity, Social Mobility and Public Policy: Comparing the US and UK*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovdata.no, 1957, *Lov om friluftslivet*: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1957-06-28-16?q=friluftsloven>
- Lovdata.no, 2007, *Lov om reindrift (reindriftsloven)*: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2007-06-15-40?q=LOV-2007-06-15-40>
- Lovdata.no, 2016a [1751], *Første Codicill og Tillæg til Grendse-Tractaten imellem Kongerigerne Norge og Sverrig Lapperne betreffende (Lappekodisillen)*: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1751-10-02>

- Lovdata.no, 2016b [1814], *Kongeriket Norges Grunnlov*: <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1814-05-17?q=grunnlov>
- Lund, Svein, Elfrid Boine, Siri Broch Johansen, y Siv Rasmussen, 2011, *Samisk skolehistorie*, 5, Kárášjohka: Davvi Girji: <http://skuvla.info/skolehist/n69kauto-tn.htm>
- Magga, Ole Henrik, 1994, Hvordan den nyeste nordsamiske rettskrivningen ble til, en VVAA, *Festskrift til Ørnulv Vorren*. Tromsø: Tromsø Museums Skrifter, pp. 269-281.
- Malinowski, Bronislaw, 1986 [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Malinowski, Bronislaw, 1984 [1944], *Una teoria científica de la cultura*. Madrid: Sarpe.
- Mamdani, Mahmood, 2012, *Define and Rule. Native as Political Identity*. Cambridge: University Press.
- Mandelbrot, Benoît, 1987 [1975], *Los objetos fractales. Forma, azar y dimensión*. Barcelona: Tusquets.
- Marcus, George E., 1995, Ethnography in/of The World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography, *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.
- Marramao, Giacomo, 1993, Paradojas del universalismo, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1:7-20.
- Martin, Robert, 1992, Irony and The Universe of Belief, *Lingua*, 87:77-90.
- Mauss, Marcel, 1979 [1923-1924], Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas, en *Sociología y antropología*, Madrid: Tecnos, pp. 155-268.
- Mayntz, Renate, 1985, *Sociología de la administración pública*. Madrid: Alianza.
- Mayntz, Renate, 1987, *Sociología de la organización*. Madrid: Alianza.
- Miljøverndepartementet, 1996, *Om lov om motorferdsel i utmark og vassdrag av 10. juni 1977 nr. 82*.
- Minde, Henry, 1995, The International Movement of Indigenous Peoples: An Historical Perspective, en Terje Brantenberg *et al.* (eds) *Becoming Visible. Indigenous Politics and Indigenous Self-Government*. Tromsø: Senter for Samiske Studies Skriftserie, 2:9-25.
- Minde, Henry, 2003, Urfolksoffensiv, folkerettsfokus og styringskrise: Kampen for en ny samepolitikk 1960-1990, en Bjørn Bjerkli y Per Selle (eds) *Samer, makt og demokrati. Sametinget og den nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal, pp. 87-123.
- Mitchell, J. Clyde, 1968 [1956], *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Modood, Tariq, 2007, *Multiculturalism*. Cambridge: Polity Press.

- Moerman, Michael, 1965, Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist*, 67(5-1):1215-1230.
- Monge, Fernando, 2016, Maravillas y Malasaña. Dos barrios en el mismo barrio, en Francisco Cruces (coord) *Cosmópolis. Nuevas maneras de ser urbanos*. Barcelona: Gedisa, pp. 79-103.
- Morris, Brian, 1991, *Western Conceptions of The Individual*. Oxford: Berg.
- Munn, Nancy D., 1992, The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay, *Annual Review of Anthropology*, 21:93-123.
- Narotzky, Susana, 2001, Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave, *Éndoxa: Series filosóficas*, 15:15-29.
- Nickel, Klaus Peter, 1994 [1990], *Samisk grammatikk*. Kárásjohka: Davvi Girji.
- Nielsen, Konrad y Asbjørn Nesheim, 1979 [1932-1962], *Lappisk (Samisk) ordbok*, Vol IV: *Systematisk del*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Niemi, Einar, y Helge Salvesen, 1987, Samene og kvenene/finnene i minoritetspolitisk perspektiv, en Gunnar Karlson (ed) *Nationale og etniske minoriteter i Norden i 1800- og 1900-tallet. Rapporter til den XX nordiske historikerkongres Reykjavik 1987*. Vol 2. Reykjavik: Sagnfræðistofnun, pp. 59-93.
- Norsk-Svensk Reinbeitekommissjon [av 1997], 2001, *Innstilling avgitt mai 2001*, Bjørkmanns: Alta.
- NOU333, 1978:18a, *Finnmarksvidda. Natur-Kultur*, <https://www.nb.no/nbsok/nb/a947f2133e81bfcf9a162e9f837b7fe6?lang=no#o>
- NOU, 1984:18, *Om Samenes rettsstilling*, <https://www.regjeringen.no/no/tema/urfolk-og-minoriteter/samepolitikk/midtpalte/nou-198418-om-samenes-rettsstilling/id622185/>
- NOU, 1988:42, *Næringskombinasjoner i samiske bosettingsområder*, <https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/kilde/odn/tmp/2002/0034/ddd/pdfv/154702-nou1988-42.pdf>
- NOU, 1995:18, *Ny lovgivning om opplæring*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-1995-18/id140365/>
- NOU, 1997:4, *Naturgrunnlaget for samisk kultur*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-1997-4/id140720/>
- NOU, 1997:5, *Urfolks landrettigheter etter folkerett og utenlandsk rett - bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-1997-5/id140745/>
- NOU, 2001:34, *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger – bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2001-34/id379485/>
- NOU, 2001:35, *Forslag til endringer i reindriftsloven*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2001-35/id2400481/?q=NOU%202001:35>

---

<sup>333</sup> Norges Offentlige Uredninger [Investigaciones Públicas de Noruega] es el órgano de publicaciones oficiales elaboradas por comités de <expertos>, y sobre las que se basan los proyectos de gestión política en la escala estatal. Su alcance temático incluye todas las áreas de gestión para las que los segmentos ejecutivo y legislativo del estado requieren estudios específicos previos a la elaboración de ordenamientos jurídico-administrativos. Estos estudios se citan aquí con el año y, seguido de dos puntos, el número de la serie del año correspondiente.

- NOU, 2007:13, *Den nye sameretten – Utredning fra Samerettsutvalget*, 2 volúmenes <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2007-13/id491883/>
- Núñez Cabeza de Vaca, Álvar, 1999 [1542], *Naufragios y comentarios*. Madrid: Espasa Calpe.
- Obeyesekere, Gananath, 1966, Methodological and Philosophical Relativism, *Man*, 1(3):368-374.
- Offe, Claus, 1992, Criterios de racionalidad y problemas de funcionamiento político-administrativo, en *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Sistema, pp. 8-25.
- Ogbu, John U., 1974, *The Next Generation: An Ethnography of Education in An Urban Neighborhood*, Nueva York: Academic Press.
- Ogbu, John U., 2003 [1981], Etnografía escolar. Una aproximación a nivel múltiple, en Honorio M. Velasco, F. Javier García Castaño, y Ángel Díaz de Rada (eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 145-174.
- Ohnuki-Tierney, Emiko (ed), 1990, *Culture through Time: Anthropological Approaches*. Stanford: Stanford University Press.
- Okamura, Jonathan Y., 1981, Situational Ethnicity, *Ethnic and Racial Studies* 4(4):452-465.
- Olsen, Kjell, 2010, *Identities, Ethnicities and Borderzones. Examples from Finnmark, Northern Norway*. Stamsund: Orkana.
- Ortiz, Renato, 1996, Otro territorio, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 12:5-21.
- Oskal, Inger Marie, 1991, Verddevuohta. Verddevuohta Guovdageainnus — Ovdal ja dál, en Harald Gaski (ed) *Essayčoakkáldat 1: Cafe boddu*, Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 87-106.
- Oskal, Nils, 1999a, Kultur og rettigheter, en Harald Eidheim (ed) *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, Oslo: Cappelen, pp. 141-163.
- Oskal, Nils, 1999b, The Moral Foundation for The Disqualification of Aboriginal's Peoples Proprietary Rights to Land and Political Sovereignty, en Tom G. Svensson (ed) *On Customary Law and The Saami Rights Process in Norway*. Tromsø: Senter for Samiske Studier, Skriftserie, 8, pp. 99-113.
- Oskal, Nils (ed), 2002, *Samisk selvbestemmelse*. Diedut, 2002 / 2, Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Paine, Robert, 1994, *Herds of the Tundra. A Portrait of Saami Reindeer Pastoralism*. Londres: Smithsonian Institution Press.
- Paine, Robert, 2003, Identitesfloke: Same-same. Om komplekse identitetsprosesser i samiske samfunn, en Bjørn Bjerkli y Per Selle (eds) *Samer, makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, pp. 291-317.

- Paine, Robert, 2004, Saami Reindeer Pastoralism: Quo Vadis?, *Ethnos*, 69(1):23-42.
- Paine, Robert, 2009, *Camps of the Tundra. Politics through Reindeer among The Saami Pastoralists*. Oslo: Instituttet for sammenlignende kulturforskning.
- Parsons, Talcott, 1966, *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Pazos, Álvaro, 1991, Advertencia del traductor, en Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid: Taurus, pp. 9-11.
- Pazos, Álvaro [en preparación], Origen y negación del sujeto. Notas de ontología social, en Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.
- Pedelty, Mark, 1995, *War Stories. The Culture of Foreign Correspondents*. Londres: Routledge.
- Pedersen, Steinar, 1999, Statens eiendomsrett til grunnen i Finnmark –En del av den interne "kolonhistorie", en Harald Eidheim (red) *Samer og nordmenn. Temaer i jus, historie og sosialantropologi*, Oslo: Cappelen, pp. 15-38.
- Pedersen, Steinar, 2008, *Lappekodisillen i Nord 1751-1859. Fra grenseavtale og sikring av samenes rettigheter til grensesperring og samisk ulykke*. Diedut: 2008 / 3, Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla.
- Pehrson, Robert N., 1957, *The Bilateral Network of Social Relations in Könkämä Lapp District*, Indiana University Publications, Slavic and East European Series, 5. Bloomington: Indiana University Publications.
- Peirce, Charles S., 1955 [1875-1905], The Principles of Phenomenology, en Justus Buchler (ed) *Philosophical Writings of Peirce*. Nueva York: Dover, pp. 74-97.
- Peirce, Charles S., 1958, [1904-1908], Letters to Lady Welby, en Philip P. Wiener (ed) *Charles S. Peirce: Selected Writings (Values in a Universe of Chance)*. Nueva York: General Publishing Company, pp. 380-432.
- Peirce, Charles S., 1991a [1873], On the nature of signs, en James Hoopes (ed) *Peirce on Signs*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 140-143.
- Peirce Charles S., 1991b [1901-1905], Sign, en James Hoopes (ed) *Peirce on Signs*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, pp. 239-240.
- Peirce, Charles S., 1992a [1868], On a New List of Categories, en Nathan Houser y Christian Kloesel (eds) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 1-10.
- Peirce, Charles S., 1992b [1877], The Fixation of Belief, en Nathan Houser y Christian Kloesel (eds) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 109-123.

- Peirce, Charles S., 1992c [1893], Evolutionary Love, en Nathan Houser y Christian Kloesel (eds) *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings, Volume I (1867-1893)*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 352-371.
- Perec, Georges, 1988 [1978], *La vida instrucciones de uso*. Barcelona: Anagrama.
- Pérez Gómez, Ángel I., 1998, *La cultura escolar en la sociedad neoliberal*. Madrid: Morata.
- Pettersen, Torunn, 2001, Compiling a Saami Social Science Database —Can it Be Done without Knowing Who and How Many the Saami Are?, *International Union for Scientific Studies of Populations, XXIV General Population Conference*. Mimeo.
- Pettersen, Torunn, 2005, Utvikling av samisk statistikk i Norge —Utfordringer og muligheter. Ensayo presentado en el *International Association of Official Statistics (IAOS) Satellite Meeting*, Wellington, Nueva Zelanda. Mimeo.
- Pike, Kenneth L., 1971 [1967], *Language in Relation to A Unified Theory of The Structure of Human Behavior*. La Haya: Mouton & Co.
- Popper, Karl R., 1985 [1934], *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- Postert, Christian, 2004, Completing or Competing? Contexts of Hmong Selfing/Othering in Laos, en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*. New York: Berghahn, pp. 101-111.
- Ramírez Goicoechea, Eugenia, 2005, *Evolución, cultura y complejidad. La humanidad que se hace a sí misma*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Ramírez Goicoechea, Eugenia, 2007, *Etnicidad, identidad y migraciones. Teorías, conceptos y experiencias*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- Rapport, Nigel, 2003, "Culture is no Excuse". Critiquing Multicultural Essentialism and Identifying the Anthropological Concrete, *Social Anthropology*, 11(3):373-384.
- Ravna, Ellen, 2000, *Undersøkelse av bruken av samisk språk. Om bruken av samisk språk blant privatpersoner i samiske områder, offentlige institusjoner, samiske organisasjoner og samiske bedrifter*. Rapport. Tana: Samisk Nærings- og Utredningssenter.
- Redacción Langenscheidt, 2001, *Langenscheidt. Diccionario moderno. Español-Alemán, Alemán-Español*. Berlín: Langenscheidt.
- Regnor, Mákká, 1993, Dáruiduhttin, en Aage Solbakk (ed), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta — Davvi Girji, pp. 94-128.



- Renteln, Alison D., 1988, Relativism and the Search for Human Rights, *American Anthropologist*, 90(1):56-71.
- Rex, John, 1970, *Race Relations in Sociological Theory*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Ricoeur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. París: Seuil.
- Robertson, Roland, 1995, Glocalization. Time-space and Homogeneity-heterogeneity, en Mike Featherstone, Scott Lash, y Roland Robertson (eds) *Global modernities*. Londres: Sage, pp. 25-44.
- Roland, Greta, 1993, A University in The "Fourth World": The Self-Determination of the Norwegian Saami, *Dialectical Anthropology*, 18:73-100.
- Rosch, Eleanor, 1978, Principles of Categorization, en Eleanor Rosch y Barbara B. Lloyd (eds) *Cognition and Categorization*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum, pp. 27-48.
- R-VF [Reinbeiterettsutvalget for Vest-Finnmark], 2002, *Utredning om reinbeiterettigheter. Vinterområdene i Vest-Finnmark*. Reindriftsforvaltningen.
- Sahlins, Marshall, 2003, Antropologías, de la leviatología a la sujetología y viceversa, en José Luis García y Ascensión Barañano (eds) *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 47-64.
- Said, Edward W., 1985 [1975], *Beginnings. Intentions and Method*. Nueva York: Columbia University Press.
- Samallahti, Pekka y Klaus Peter Nickel, 2006, *Duiska-Sámi sátnegirji / Deutsch-Saamisches Wörterbuch*, Kárášjohka: Davvi Girji.
- Sámediggi, 2001, *Sámi gákte mállat. Bagadus*. Guovdageaidnu: Sámediggi Oahpusossodat.
- Sámi dieđalaš áigečála, 1994, *Sámi báikenamat virggálaš geavahusas Ruota, Suoma ja Norgga bealde*. Ensayos en homenaje a Knut Bergsland. Número monográfico. Alaheadju: Sámi Allaskuvla.
- Sara, Mikkel Nils, 2001, *Boazu lea biekká buorri. Guovdageainnu guovllu boazodoallovuogit*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Sara, Mikkel Nils, 2003a, Árbevirolaš sámi dieđut ja máhtut sámi vuodđoskuvllas, en Vuokko Hirvonen (ed) *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet O97S hástalusaid? Reforppa 97 evalueren*. Kárášjohka: Čálliidlagáduš, pp. 121-138.
- Sara, Mikkel Nils, 2003b, Boazosápmelaččaid vuodđoárvvut, en Edel Hætta Eriksen (ed) *Árvvut / Árvo / Vierhtie / Samiske verdier, Árvokommišuvdna*. Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 93-97.

Sara, Mikkel Nils, 2013, *Siida ja siiddastallan. Å være en siida – om forholdet mellom siidatradisjoner og videreføringen av siidasystemet / Being Siida – on The Relationship between Siida Tradition and Continuation of The Siida System*. Tromsø: Universitetet i Tromsø. Tesis doctoral.

Saugestad, Sidsel, 1982a, The Two Sides of The House: Identity and Social Organisation in Kilbroney, Northern Ireland, en Anthony P. Cohen (ed) *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 131-164.

Saugestad, Sidsel, 1982b, The Glorious Twelfth. The Politics of Legitimation in Kilbroney, en Anthony P. Cohen (ed), *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 278-291.

Saugestad, Sidsel, 1995, Protestánttaid ja katolihkaid gaskavuodát Davvi-Irlánddas, en Reidar Erke y Asle Høgmo (eds) *Identitehta ja eallin*. Kárásjohka: Sámi Oahpahusráđđi, pp. 129-141.

Schiffauer, Werner, et al., 2004, *Civil-Enculturation. Nation-State, School and Ethnic Difference in The Netherlands, Britain, Germany and France*, Nueva York: Berghahn.

Schilar, Hannelene, y Carina H. Keskitalo, 2018, Ethnic Boundaries and Boundary-Making in Handicrafts. Examples from Northern Norway, Sweden and Finland, *Acta Borealia*, 35, 1:29-48.

Schneider, David M., 1984, *A Critique of The Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schütz, Alfred, y Thomas Luckmann, 1977 [1973], *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

Searle, John R., 2012 [1969], *Speech Acts: An Essay in The Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Shaw, Thomas A., 1994, The Semiotic Mediation of Identity, *Ethos* 22(1):83-119.

Shils, Edward, 1981, *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Shotter, John, y Kenneth J. Gergen (eds), 1989, *Texts of Identity*. Londres: Sage.

Shulman, Lee S., 2002, Truth and Consequences? Inquiry and Policy in Research on Teacher Education, *Journal of Teacher Education*, 53:248-253.

Simma, Paul-Anders, 2002, *Give Us Our Skeletons*. Distr.: Icarus Films.

Simmel, Georg, 1986 [1918], De la esencia del comprender histórico, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona: Península, pp. 93-118.

Skålnes, Sunniva, 2003, *Bustad og beiteland*. Noregs teknisk-naturvitenskaplege universitet, Trondheim: Institutt for byforming og plannlegging. Tesis doctoral.

- Sklnes, Sunniva, 2006, Det samiske slektstunet. Busetnadmønsteret i Kautokeino- eit materielt uttrykk for identitet og tilknytning, en Vigdis Stordahl (red) *Samisk Identitet. Kontinuitet og endring*. Dieđut 2006 / 3:35–52. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Smith, M. Stellie, 1982, The Process of Sociocultural Continuity, *Current Anthropology*, 23:127-141.
- Smith, Peter Lorenz, 1938, *Kautokeino og Kautokeino-Lapperne. En historisk og ergologisk regionalstudie*. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning.
- Solbakk, Aage (ed), 1993a, *Sápmelaččat*, Kárášjohka: Sámi Instituhtta — Davvi Girji.
- Solbakk, Aage, 1993b, Orgnisašuvnnat ja institušuvnnat, en Aage Solbakk (ed), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta — Davvi Girji, pp. 184-211.
- Solbakk, Aage, 1994, *Sámi historjá 1. Vuosttas oassi. Áigodat 1600-1751*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Solbakk, Aage, 1997, *Sámi historjá 2. 1751 rájes dálá áigái*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- Solem, Erik, 1933, *Lappiske rettsstudier*. Oslo: Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning.
- Solstad, Karl Johan, Áila Márge Varsi Balto, Vigdis Nygaard, Eva Josefsen, y Marit Solstad, 2012, *Samisk språkunderekelse*. Bodø: Nordlandsforskning / Nordlánda dutkam.
- Speke, John H., 1999 [1863], *Diario del descubrimiento de las fuentes del Nilo*. Madrid: Espasa Calpe.
- Sperber, Dan, 1978 [1974], *El simbolismo en general*. Barcelona: Promoción Cultural.
- Sperber, Dan, Deirdre Wilson, 1981, Irony and The Use-Mention Distinction, en Peter Cole (ed), *Radical Pragmatics*. Nueva York: Academic Press, pp. 295-318.
- Sperber, Dan, y Deirdre Wilson, 1986, *Relevance. Communication and Cognition*. Oxford: Basil Blackwell.
- Spindler, George D., 1987, The Transmission of Culture, en George D. Spindler (ed) *Education and Cultural Process. Anthropological Approaches*. Prospect Heights, IL: Waveland Press, pp. 303-334.
- Spivak, Gayatri Ch., 1987, *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Methuen.
- Sprenger, Guido, 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*. Nueva York: Berghahn, 173-191.

SSB1334: <https://www.ssb.no/statistikkbanken/selectvarval/Define.asp?subjectcode=&ProductId=&MainTable=ArbLedigAlder&nvl=&PLanguage=o&nyTmpVar=true&CMSSubjectArea=arbeid-og-lonn&KortNavnWeb=regledig&StatVariant=&checked=true>

SSB2: <https://www.ssb.no/befolkning/statistikker/befteft> Tabla 2.

SSB3: *Folketellingen 1. Desember 1950, Åttende hefte: Personer født i utlandet - Fremmede statsborgere - Bruken av samisk og kvensk,*

[https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos\\_xi\\_236.pdf](https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_xi_236.pdf)

Steen, Adolf, 1956, *Kautokeinstudier*. Oslo: Norsk Folkemuseum.

Steen, Adolf, y Ola Aarseth, 1986 [1952], *Kautokeinoslekter. Revidert og utvidet av Ola Aarseth*. Oslo: Norsk folkemuseum.

Steward, Julian H., 1948, Comments on the Statement on Human Rights, *American Anthropologist*, 50(2):351-352.

Stolcke, Verena, 1995, Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe, *Current Anthropology*, 36(1):1-24.

Stordahl, Vigdis, 1997, Sami Generations, en Harald Gaski (ed) *Sami Culture in A New Era. The Norwegian Sami Experience*. Karasjok: Davvi Girji, pp. 143-154.

Stordahl, Vigdis, 1998, *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et Samisk lokalsamfunn*. Karasjok: Davvi Girji.

Storting [Parlamento Noruego], 2004-2005, Innst. O.nr.80: *Instilling fra Justiskomiteen om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (Finnmarksloven)*.

Strathern, Marilyn, 1982, The Place of Kinship: Kin, Class and Village Status in Elmdon, Essex, en Anthony P. Cohen (ed) *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 72-100.

Strathern, Marilyn, 1982, The Village as An Idea: Constructs of Village-ness in Elmdon, Essex, en Anthony P. Cohen (ed) *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*. Manchester: Manchester University Press, pp. 247-277.

Strathern, Marilyn, 2004, *Partial Connections*, Oxford: Altamira Press.

Strøm Bull, Kirsti, 1997, *Studier i reindriftsrett*. Oslo: Tano Aschehoug.

---

<sup>334</sup> SSB es la Oficina Central de Estadística de [Noruega] (*Statistisk Sentralbyrå*). Para estas referencias indico el acrónimo seguido de un número, que coincide con la mención en el texto de la mono-grafia. Las fechas de los indicadores se mencionan también en el texto. Al pulsar sobre el vínculo aparece la página de la SSB en la que pueden localizarse los indicadores. En este caso, (a) hay que desplegar la ventana *Kommuner* [Municipios], y (b) seleccionar *Hele landet* [Todo el país] o *Kommuner*, dependiendo del indicador deseado. Si se desea el indicador de [Guovdageaidnu], (c) hay que seleccionar en la ventana con la lista de municipios, el municipio {2011... Guovdageaidnu – Kautokeino}. En todo caso, (d) hay que seleccionar la franja de edad (por ejemplo {15-74 años}), y a continuación (e) el año buscado en la serie histórica (para estos indicadores, 2004). Una vez he-chas las selecciones, hay que pulsar sobre *Vis tabell* [Mostrar la tabla].

- Strøm Bull, Nils Oskal y Mikkel Nils Sara, 2001, *Reindriften i Finnmark. Rettshistorie 1852-1960*. Oslo: Cappelen akademisk forlag.
- Strøm Bull, Kirsti, 2001, Reindriften rettshistorie i Finnmark 1852-1960, en NOU, 2001:34, *Samiske sedvaner og rettsoppfatninger –bakgrunnsmateriale for Samerettsutvalget*, <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2001-34/id379485/sec6>
- Sween, Astrid, 1996, Flerkulturell kjærlighet. *Varanger årbok*, pp. 139-143.
- Tambiah, Stanley J., 1990, *Magic, Science, Religion, and The Scope of Rationality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, Michael, 1993, *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*. Londres: Routledge.
- Taylor, Charles, 1992, The Politics of Recognition, en Amy Guttmann (ed) *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25-73.
- Taylor Huber, Mary, 2001, Irony and Paradox in The "Contact Zone": Missionary Discourse in Northern Papua New Guinea, en James W. Fernandez y Mary Taylor Huber (eds) *Irony in Action. Anthropology, Practice, and The Moral Imagination*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 188-208.
- Thuen, Trond, 1985, Acculturation and Ethnic Survival? Some Problems in The Study of the So-Called "Norwegianized" Sami Communities. *Acta Borealia* 1(2):29-45.
- Thuen, Trond, 1993, Etnisk grense og kulturelt innhold, en Bjørn Skavlan y Monica Enger (eds) *Norsk Sosialantropologi 1993 –et utsnitt: Rapport fra fagkonferansen i sosialantropologi mars 1993*. Oslo: Norges Forskningsråd, pp. 246-252.
- Thuen, Trond, 2003, Lokale diskurser om det samiske, en Bjørn Bjerkli y Per Selle (eds) *Samet, makt og demokrati. Sametinget og det nye samiske offentligheten*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, pp. 265-290.
- Todal, Jon, 1998, *Opplæringa i samisk som andrespråk. Ei undersøking av vilkåra for å lære samisk i grunnskulen*. Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla.
- Todal, Jon, 2013, Man ollu rievddada sámegiela dilli Norggas?, en *Sámi logut mitalit 6. Čielggaduuvvon Sámi statistihkka 2013*. Guovdageaidnu: Sámi Allaskuvla, pp. 17-56.
- Turner, Stephen, 1984, *La explicación sociológica como traducción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Terence, 2003, Clase, cultura y capitalismo. Prespectivas históricas y antropológicas de la globalización, en José Luis García y Ascensión Barañano (eds) *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 65-110.
- Turner, Victor, 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Londres: Cornell University Press.

UNESCO 1997 Resolución 23: The Oral Heritage of Humanity, en *Records of the General Conference. 29<sup>th</sup> Session. Volume I. Resolutions*, pp. 53-54.  
<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001102/110220e.pdf>

Utenriksdepartementet, 2000, *Human Rights 2000 Annual Report on Norwegian efforts to promote Human Rights*:  
<https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/UD/Vedlegg/rapport00e.pdf>

Utsi, Mai Britt, 1998, *Sámi muitalanárbevierru ja mo luohiti luovvana muitalusas*. Sámi girjjálašvuodadiehtaga váldofágadutkkus. Tromsø: Tromssa Univesitehta.

Valkeapää, Nils-Aslak, 1989, *Beaivi, Áhčázan*. Kautokeino: DAT.

Varenne, Hervé, 1982, Jocks and Freaks: The Symbolic Structure of The Expression of Social Interaction among American Senior School Students, en George Spindler (ed) *Doing ethnography of Schooling. Educational Anthropology in Action*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, pp. 210-235.

Velasco, Honorio M., 1981, Textos sociocéntricos. Los mensajes de identificación y diferenciación entre comunidades rurales, *Revista de dialectología y tradiciones populares*, XXXVI:85-106.

Velasco, Honorio M., 1989, Palabras y rituales, palabras en rituales, palabras rituales. En José Antonio Fernández de Rota (ed) *Lengua y cultura. Aproximación desde una semántica antropológica*. A Coruña: Ediciós do Castro, pp. 165-184.

Velasco, Honorio M., 1990, El folklore y sus paradojas, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49: 123-144.

Velasco, Honorio M., 1991 [1988], Signos y sentidos de la identidad de los pueblos castellanos. El concepto de pueblo y la identidad, en Joan Prat, Ubaldo Martínez, Jesús Contreras e Isidoro Moreno (eds) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 719-728.

Velasco, Honorio M., 2003, *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Madrid: UNED.

Velasco, Honorio M., 2006, Presentación, en James W. Fernandez, *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, Madrid: UNED, pp. 15-35.

Velasco, Honorio M., Francisco Cruces, y Ángel Díaz de Rada, 1996, Fiestas de todos, fiestas para todos. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11:147-163.

Velasco, Honorio M., y Ángel Díaz de Rada, 2009 [1997], *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

Velasco, Honorio M., Ángel Díaz de Rada, Francisco Cruces, Roberto Fernández, Celeste Jiménez de Madariaga, y Raúl Sánchez Molina, 2006, *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.

- Vespucci, Amerigo, 1502, Carta de 1502, en *Cartas de viaje*, Edición de 1986 a cargo de Luciano Formisano. Madrid: Alianza, pp. 74-80.
- Vest, Jovvna-Ánde, 1991, Sápmi servodaga olggobealde geahčadettiin, en Harald Gaski (ed) *Essayčoakkáldat 1: Cafe boddu*, Kárášjohka: Davvi Girji, pp. 33-49.
- Villmo, Loyd, 1989, Endringer av reinbeitekonvensjonen av 1919, en Bjørn Aarseth (ed) *Grenser i Sameland*. Oslo: Norsk Folkemuseum, Samiske samlinger, Vol. XIII, pp. 92-107.
- Vokes, Richard, 2013, The House Unbuilt: Actor-Networks, Social Agency and The Ethnography of A Residence in South-Western Uganda, *Social Anthropology*, 21(4):523-541.
- Vorren, Ørnulv, 1962, *Finnmarksamenes nomadisme. I: Kartmessig fremstilling av Finnmarksamenes flyttinger, driftsområder, bosteder og leirplasser m.m. i tida 1953-1957*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vorren, Ørnulv, 1989, Veidekulturens arealfordeling, siidagrenser og ressursutnytting i Sameland norøstlige strøk, en Bjørn Aarseth (ed) *Grenser i Sameland*. Oslo: Norsk Folkemuseum, Samiske samlinger, Vol. XIII, pp. 12-42.
- Wagner, Roy, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wagner, Roy, 2013 [1991], La persona fractal, en Montserrat Cañedo (ed) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta, pp. 83-98.
- Wallace, Anthony F. C., 1972, *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wallerstein, Immanuel, 1987, World-Systems Analysis, en Anthony Giddens y Jonathan H. Turner (eds) *Social Theory Today*. Oxford: Polity Press, pp. 309-324.
- Washburn, Wilcomb E., 1987, Cultural Relativism. Human Rights, and The AAA, *American Anthropologist*, 89(4):939-943.
- Watzlawick, Paul, et al., 1985 [1967], *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.
- Weber, Max, 1984 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max, 1992 [1919], *El político y el científico*. Madrid. Alianza.
- Weiner, Annette B., 1995, Culture and Our Discontents, *American Anthropologist*, 97(1):14-21.
- Werbner, Pnina, 1999, Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and The Creation of Transnational Ethnic Worlds, *Social Anthropology*, 7(1):17-35.
- Wiig, Margarethe, 1951, *ABC guovti vuostas skuv'lajakkái / for de to første skoleår*. Oslo: Tanum.

- Williams, Brackette, 1989, A Class Act: Anthropology and The Race to Nation Across Ethnic Terrain, *Annual Review of Anthropology*, 18:401-444.
- Willis, Paul, 1978, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. Londres: Saxon House.
- Willis, Paul, 2006 [1981], Producción cultural no es lo mismo que reproducción cultural, que a su vez no es lo mismo que reproducción social, que tampoco es lo mismo que reproducción, en Honorio M. Velasco, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 431-461.
- Wilson, Deirdre, y Dan Sperber, 1992, On Verbal Irony, *Lingua*, 87:53-76.
- Wimmer, Andreas, 2013, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Wirth, Louis, 1951 [1938], Urbanism as A Way of Life, en Paul K. Hatt y Albert J. Reiss (eds) *Reader in Urban Sociology*. Glencoe: Free Press, pp.32-49.
- Wolcott, Harry F., 1985, On Ethnographic Intent, *Educational Administration Quarterly*, XXI(3):187-203.
- Wolcott, Harry F., 1989 [1967], *A Kwakiutl Village and School*, Prospect Heights, Ill.: Waveland.
- Wolcott, Harry F., 1990, *Writing Up Qualitative Research*. Londres: Sage.
- Wolcott, Harry F., 1991, Propriospect and The Acquisition of Culture, *Anthropology and Education Quarterly*, 22(3):251-273.
- Wolcott, Harry F., 1999, *Ethnography. A Way of Seeing*. Londres: Sage, Altamira.
- Wolcott, Harry F., 2006, El maestro como enemigo, en Honorio M. Velasco, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta, pp. 243-258.
- Yang, Mayfair M., 2000, Putting Global Capitalism in Its Place. Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Expenditure, *Current Anthropology*, 41(4):477-509.
- Yelvington, Kevin A. 1991, Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley, *Comparative studies in society and history*, 33, 1:158-168.



*Discursos del ethnos* es una etnografía sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo. Ofrece la descripción y el análisis de la emergencia de relaciones étnicas entre agentes sociales generalmente identificados como «samis» y «noruegos», y una comprensión de los complejos procesos etnopolíticos generados especialmente a lo largo del siglo XX hasta hoy. El lugar de referencia del trabajo de campo antropológico es Guovdageaidnu-Kautokeino, en el Ártico Noruego, pero tanto el ámbito geográfico como el arco temporal se representan en esta monografía con una extensión mucho mayor, hacia el horizonte de las etnicidades «indígenas» y en la larga duración histórica de un proceso colonial que se documenta desde el período tardomedieval. El campo y el objeto conducen a un examen analítico de la formación de las relaciones étnicas, entendidas de la forma más general, con el que se pretende arrojar luz sobre los procesos de diversificación étnica, sus expresiones etnopolíticas, sus emergencias y constituyentes jurídicos, y sus expresiones simbólicas. El principal objetivo analítico de este libro es aportar un entorno teórico para el abandono definitivo de la noción *grupo étnico* como constituyente básico de las relaciones humanas étnicamente formadas.

Esta monografía ofrece a los lectores múltiples caminos de lectura, al estar articulada como un espacio textual hipervinculado por el que el lector que lo desee puede navegar a su gusto, según sus intereses de documentación y su curiosidad. El texto está formado por un conjunto de piezas en una red hipertextual que, con arreglo a un plan abierto, irá incorporando nuevos elementos en sucesivas versiones.



Juan del Rosal, 14  
28040 MADRID  
Tel. Dirección Editorial: 913 987 521

**UNED**

**Editorial**