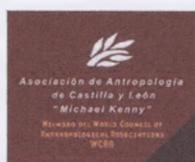


Dámaso Javier Vicente Blanco
Pedro Tomé Martín
Ignacio Fernández de Mata
Susana Asensio Llamas
(Coords.)

**“Salvajes” de Aquí y de Allá:
Memoria y Relato de Nos–Otros
Liber Amicorum LUIS DÍAZ VIANA**



EDICIONES
Universidad
Valladolid



Cátedra de Patrimonio Cultural Inmaterial Europeo
de la Universidad de Valladolid
Instituto de Estudios Europeos

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier otra forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© Los Autores. Valladolid, 2022

© EDICIONES UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

Preimpresión: Ediciones Universidad de Valladolid

Motivo cubierta: Detalle de la fachada del Colegio de San Gregorio de Valladolid. Fotografía de Ricardo González

Diseño de cubierta: Ediciones Universidad de Valladolid

ISBN: 978-84-1320-192-4

Dep. Legal: VA 333-2022

Imprime: PODIPRINT. ESPAÑA

El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación en un entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo

Ángel Díaz de Rada³⁸³

Comentarios introductorios

En este ensayo me voy a ocupar de un asunto que tiene un cierto alcance general en los entornos que presentan una fuerte tematización de las relaciones étnicas. Esta reflexión podría aplicarse también –con un alcance mayor– a los procesos en cuyo curso se han ido fraguando históricamente diferenciales socioculturales marcados por una subordinación de minorías o de grandes agregados de población a través de dinámicas de poder social. Para ello me voy a centrar en algunos aspectos de las relaciones étnicas en el Ártico Europeo, siguiendo la línea de investigación en la que vengo trabajando durante los últimos años³⁸⁴.

El asunto es la persistencia de formas de discriminación sociocultural encapsuladas o latentes, tras haber sido generadas y mantenidas de formas más bien explícitas durante un período histórico relativamente largo. El entorno de relaciones étnicas en el Ártico Europeo –y particularmente en Noruega– podría parecer contraintuitivo para estudiar esta cuestión. Durante las últimas décadas se ha venido producido allí un ingente trabajo público para contrarrestar y, eventualmente, eliminar esas formas de discriminación. Contemplado a cierta distancia, este entorno ofrece un caso de inclusión de las demandas

y motivos etnopolíticos de la minoría de quienes se identifican o son identificados como "samis" en las políticas estatales. Pero en general –y no sólo en este caso– las políticas de inclusión que suelen trasladarse a la retórica pública con la palabra *integración* son ambivalentes en cuanto a la promoción efectiva de intereses diversos interpretados étnicamente (cf. Sprenger 2004). El proceso histórico no suele ser en estos casos continuo, uniforme o regular. Para los agentes que participan en concretos escenarios de negociación, la palabra *integración* describe un fin demasiado vago que –si bien resuena en repertorios ideológicos más bien abstractos– suele expresar una correspondencia muy débil con los concretos problemas de gestión político-administrativa.

Puede sugerirse que el asunto sobre el que me propongo reflexionar es, en cierto modo, trivial. Al fin y al cabo, asumimos con naturalidad que, si es que se han producido históricamente discriminaciones explícitas contra determinadas poblaciones generándose inequidades consolidadas, entonces es obvio que tales formas han de pervivir en el presente, e incluso en el futuro. Es decir, asumimos con naturalidad que ese esquema causal es ya suficiente como explicación de los fenómenos discriminatorios. En gran medida, yo mismo creo que esa explicación es bastante satisfactoria en términos generales. Sin

³⁸³ Ángel Díaz de Rada es profesor en el Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED. Coautor con Honorio Velasco de *La lógica de la investigación etnográfica* (Trotta 1996), y autor de *Cultura, antropología y otras tonterías* (Trotta 2010) y *El taller del etnógrafo* (UNED 2011); ha publicado recientemente una monografía con el título *Discursos del ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo* (UNED 2019), a cuyo entorno de investigación se remite la contribución en este volumen..

³⁸⁴ El proyecto de referencia, *The Construction of Belonging. Expressive Practices and Appropriations of Identity among 'Saamis' and 'Norwegians' in Kautokeino (Norway)*, recibió las siguientes fuentes de financiación, que deseo agradecer: en 2000, una ayuda del Departamento de Exteriores del Gobierno de Noruega para el aprendizaje del Sami en la Universidad de Tromsø. En 2002, una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6898) para la realización de trabajo de campo, complementada con un ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la UNED. En 2003 una nueva ayuda de la *Wenner-Gren* (Gr. 7092), complementada con una beca del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276).

Muchos de los análisis que ahora desarrollo sobre este campo se han visto enriquecidos en proyectos posteriores, especialmente el dirigido por el profesor Francisco Cruces *Madrid Cosmópolis. Prácticas emergentes y procesos metropolitanos*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (CSO2012-33949). Hay una serie de textos previos sobre este mismo campo (Díaz de Rada 2004, 2007a, 2008, 2010b, 2014a, 2015a, 2015b); buena parte de ellos se pueden descargar de la sección de *Estudios previos* del blog <https://ethnosdisc.hypotheses.org/>, en el que se recogerá próximamente una monografía extensa: *Discursos del Ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*. Presenté una primera versión de este ensayo en la XXIV edición de los Cursos de Verano de la UNED (Ávila, 2013), en el curso sobre *Pueblos indígenas y desarrollo* coordinado por los profesores Fernando Monge, Julián López y Alfredo Francesch, a quienes agradezco su invitación.

embargo, el caso del Ártico Europeo al que me voy a referir es óptimo para despertar la sospecha analítica de que tal explicación es insuficiente. El trabajo institucional promovido por los agentes de la etnopolítica "sami" y del Estado de Noruega—continuado durante más de siete décadas— se ha orientado por un principio de inclusión igualitarista que puede considerarse piedra angular de los logros del Estado nacional, y también de algunas de sus contradicciones en el tratamiento de las diversidades (cf. Paine 1994). Ciertamente—como suele suceder—ese principio orientativo no ha sido suficiente para resolver las inequidades históricamente objetivadas; pero podríamos decir que—al menos en el panorama internacional—pocos Estados nacionales, si es que hay alguno, han llegado a estar tan cerca de conseguirlo en determinados aspectos fundamentales del sistema redistributivo. La explicación que recurre a las inequidades consolidadas en el pasado presenta por ello—en este entorno—una clara circularidad. Si las inequidades objetivadas en el pasado explican la aparición y consolidación de prácticas discriminatorias en el presente, ¿a qué se debe su persistencia precisamente cuando tales inequidades están siendo en gran medida corregidas, y desde luego tematizadas constantemente en los discursos y las políticas públicas? No daré en este texto una respuesta a esta cuestión abrumadora. Me limitaré a ofrecer algunas claves que—a lo sumo—permitirán entenderla con una complejidad mejorada en relación con las habituales respuestas exprés que suelen suscitarse³⁸⁵.

Todos los apuntes que señalaré parten de la siguiente visión general del campo concreto: en el entorno de relaciones étnicas del que me ocupó, los fenómenos discriminatorios se presentan de forma confusa, en un espacio analítico que toma por referencia a prácticas situadas entre los aspectos más y menos estructurados u objetivados de la vida social; y—dentro de los últimos—entre los aspectos más y menos explícitos de las sutilezas de la interacción. Una vez trasladado a la reflexividad—ordinaria o analítica—cualquier proceso sociocultural se traduce en una interpretación que toma por objeto prácticas ya interpretativas (Habermas 1988). Esta propiedad hace que esos traslados sean altamente opinables. Nos encontramos así ante una problemática que, en su carácter subjetivo e intersubjetivo—es decir, como sentimiento o afección de ser objeto de discriminación o agente del discriminar—pone contra las cuerdas a cualquier intención analítica que se pretenda apodictica.

La palabra *discriminación* tiene acepciones moralmente neutrales y positivas. En este ensayo me centraré

en sus usos moralmente negativos: la *discriminación* es una forma de práctica—en ocasiones encastrada en formas institucionales muy objetivadas o estructuradas—que genera en el otro un estado subjetivo negativo, o limita de un modo más o menos claro sus posibilidades agenciales produciendo inequidad en cuanto a los medios o los fines de su acción (cf. Kockelman 2007). En muchas ocasiones, la negatividad del sentimiento subjetivo no puede precisarse de un modo firme, salvo cuando, en el extremo, se sigue de agresiones muy explícitas. En estos casos—y con muchas reservas y recurrentes excepciones—las modalidades más formalizadas de la sanción pública pueden llegar a ser eficaces en lo que respecta a otorgar una reparación, por fuerza siempre insuficiente, a quien ha sido objeto de una práctica discriminatoria. La profunda vaguedad de este tipo de prácticas y sentimientos en muchos otros casos es ya una razón importante para empezar a ver el abismo que media entre las comprensiones más formalizadas y expertas de las prácticas discriminatorias y la tenacidad de su reproducción en la vida ordinaria.

Constituyentes subordinados y tiempo arrebatado

Al menos en el espacio teórico que se ocupa de las relaciones étnicas, es posible fijar un punto de partida analítico para hacerse una idea general de la formación de los constituyentes sociales que son objeto más o menos sistemático de discriminación. Se trata de un punto de partida mínimo, sobre el que podemos decir que tenemos alguna seguridad. Hay varias formas de identificar esos procesos formativos, pero, en mi opinión, todas ellas concurrirían en la noción de *minoría subordinada*, o, al menos, en la noción de *agencia subordinada* (cf. Spivak 1987, Wimmer 2007). Un ejemplo de formación de un constituyente subordinado lo ofrece el caso de los "afroamericanos" en los Estados Unidos de América. Debemos la noción *minoría subordinada* al tratamiento que hizo de la cuestión el profesor John U. Ogbu en una clásica etnografía de la educación (Ogbu 1974). La clave de este concepto se encuentra en el tiempo como dimensión necesaria del análisis.

Según Ogbu, el concepto de *minoría subordinada*, y—añadiría yo—cualquier concepto de subordinación de constituyentes sociales minoritarios o incluso demográficamente mayoritarios—como en el caso de los "negros" en la República Sudafricana—exige del analista una perspectiva histórica y biográfica; y, en este último caso, preferiblemente extendida a varias generaciones. Sólo desde

³⁸⁵ Forma parte de ese repertorio exprés el recurso a la educación como pretendida solución global para eliminar tales prácticas discriminatorias. Cabe reconocer aquí la advertencia que lanzara el profesor Carlos Lerena hace más de treinta años. Ese concepto moralizado de *educación* funciona como una especie de mantra para imaginar la pretendida solución de todos los males de la sociedad contemporánea (Lerena 1985:5-16). Pero, si entendemos la educación—en su sentido plenamente analítico—

como un proceso general de formación de sociedad y cultura, es precisamente en ese proceso donde se viene insertando ya el problema en cuestión que se pretende resolver con educación. Nada impide pensar que se puede modificar la educación; pero eso tendría que ser conseguido a través de procesos que difícilmente pueden realizarse *ex nihilo* (cf. Díaz de Rada 2014b).

esa perspectiva es posible intuir la clase de procesos relevantes que la corta mirada temporal deja en la eventualidad de los sucesos efímeros. Cuando se trata de esta clase de constituyentes, el suceso discriminatorio cobra muy a menudo la forma de una aparente insignificancia interpersonal. Un "negro" toma asiento en un autobús y el "blanco" que ocupaba el de al lado se levanta sin motivo aparente, tal vez con un leve gesto de disgusto que ni siquiera es necesario. Perdida en las sutilezas de la interacción silenciosa, esa emergencia estimula en los analistas una imaginación agregatoria que —con ser importante en ciertos aspectos— es insuficiente. Parece que para conceder sentido a esa práctica como un fenómeno más estructurado —o al menos rutinizado— necesitamos una acumulación de eventos análogos que nos permita interpretarlo como caso de un tipo general.

La gran aportación de Ogbu fue situar el problema en otra esfera de reflexión, por otra parte muy sencilla, por intuitiva. No es solamente la acumulación sincrónica de casos la que permite construir analíticamente el objeto —la discriminación—, sino la comprensión de la cuestión desde la perspectiva de la diacronía histórica y biográfica. Desde esa perspectiva es posible entender que el concreto fenómeno situacional en ese autobús es inseparable de largos —a menudo, muy largos— procesos de formación histórica de discriminaciones estructuradas, tal vez hoy ya no explícitas —por ejemplo, en los textos legales o en los ordenamientos burocráticos—, pero que en el pasado fueron manifiestas e intencionadas. La historia de la esclavitud de los "negros" en los Estados Unidos de América, los recorridos de su conversión en un "problema de derechos civiles", y el establecimiento secular de limitaciones en el sistema de oportunidades que idealmente garantizaría a esas personas la condición de una plena ciudadanía, son aspectos que —como en el caso de las relaciones coloniales en la República Sudafricana, o, en general, las formas de la subordinación en los procesos coloniales— concurren de forma *necesaria* en el ecosistema vincular tal como lo contemplamos hoy en día, en la sincronía del presente y en los eventos cotidianos. John U. Ogbu propuso un modelo ecológico —es decir, relacional— para interpretar esos procesos. Con ese modelo pudo explicar por qué, por ejemplo, los "afroamericanos" angloparlantes y extremadamente familiarizados con las formas de vida estadounidenses rinden menos en el sistema escolar que los "orientales inmigrantes" en la costa oeste de los Estados Unidos, con competencias idiomáticas en Inglés manifiestamente (aún) más débiles y con una familiarización mucho menos intensa y de menor duración con esas formas de vida (Ogbu 1974, 2003).

Al combinar esta forma de enfocar la cuestión con la que nos aportó Johannes Fabian en su *Time and The Other* (Fabian 1983) podemos fijar mejor la perspectiva. Como una derivación más de los procesos coloniales conducentes a la subordinación de "los otros", la disciplina antropológica operó arrebatando a los otros sus temporalidades concretas y biográficas —sus narrativas orgánicas³⁸⁶ (cf. Díaz Viana 2017)—, al imponer sobre ellos una distancia temporal que, en lo esencial, funcionó —y sigue funcionando en muchos casos— como un trasunto de la distancia espacial o territorial, ambas traducibles a su vez en distancia sociocultural. A través de su enfoque sobre esos otros exotizados, la antropología reflejó un modo de ver la relación con los colonizados que consistió en arrebatarnos su contemporaneidad —la que inevitablemente comparten literalmente con "nosotros"—, y en conquistar sus temporalidades y narrativas, imponiendo las propias de los colonizadores (cf. Díaz de Rada 2015b): esas personas fueron vistas *hoy* como "primitivos" situados en el *ayer* (Fabian 1983). Paradójicamente, la contribución de la antropología al conocimiento y reconocimiento de la diversidad de formas de ser humano corrió pareja con una concepción de la relación política con los colonizados que la desbordaba, al formar parte de una episteme sociocultural más amplia que se encontraba entre los motivos explícitos de la empresa colonizadora: convertir a "los otros" en unos "nosotros" que —como consecuencia de la explotación y expropiación de sus recursos vitales, y de la transfiguración de sus almas— se verían forzados a asumir, cuando no a abrazar, la legitimidad de su propia subordinación y explotación (cf. Artieda 2017).

Hoy en día esta concepción sigue activa. Persiste en la memoria de experiencias sociales concretas que se remontan a unas pocas generaciones, y se manifiesta también —recurrentemente— en el presente histórico en unos u otros enclaves del planeta. Como veremos, el Ártico Europeo no es una excepción.

En el uso que hago aquí de estas expresiones, ese *tiempo arrebatado* o *expropiado* no es solamente un tiempo concebido como objeto de especulación filosófica, o como dimensión más o menos metafísica de la vida humana o —en fin— como figuración. Con esas expresiones me estoy refiriendo a un objeto concretable en términos de práctica, en una tradición de pensamiento que se conecta con la óptica marxiana de la acumulación del capital como tiempo del trabajo y de la expropiación de tiempo para la formación de capital (Marx 1984:207 – Lib.I, cap.4, 1987:661 – Lib.I, secc.VI). Sólo después —y sin perder de vista esta base conceptual que sitúa al tiempo en la concreción de la agencia sobre la propia vida (cf. Kockelman 2007, 2013)— es posible entender adecuada-

³⁸⁶ Para la noción *orgánico*, en el contexto de la triada conceptual *tiempo orgánico* – *tiempo genealógico* – *tiempo literal* (o *referencial*), véase Wagner 1986:81-95.

mente cómo es que esa expropiación se materializó también en la conquista de las temporalidades subjetivas e intersubjetivas, sobre las que la reflexión exige una mayor complejidad especulativa.

Forzadas a vivir, a producir, a consumir y a reproducir en el tiempo de los colonizadores, o —cuando el registro histórico no muestra signos tan palmarios de violencia, como es el caso en el Ártico Europeo— habituadas progresivamente a habérselas con instituciones expansivas a las que, en rigor, nadie allí había llamado, las personas de esas poblaciones fueron tarde o temprano relativamente de—agencializadas, y pasaron a tener que reinterpretarse a sí mismas a través de formas de temporalidad e historizaciones construidas *sobre ellos*, pero sin contar *con ellos*. El tiempo les fue arrebatado, primero y fundamentalmente, al poner sus vidas —es decir, el tiempo de sus vidas— al servicio de otros, que se fueron quedando con él; e inmediatamente después, al ver reducidas sus experiencias sociales y las temporalidades concretas emergentes de ellas a la consideración de un orden menor de realidad, como la realidad de los mundos infantiles o femeninos, o como la realidad de los juegos o los sueños: realidades que tiran a irreales, es decir, que tienden a ser concebidas como atemporales, o en las periferias del auténtico tiempo, o en sus exteriores.

El asunto, por tanto, echa sus raíces en el esquema básico de la dominación colonial —con sangre o sin sangre, o con más o menos sangre: gobernar a "los otros" sin dejar que "los otros" se gobiernen (salvo que lo hagan para "nosotros", y, en lo esencial, como lo hacemos "nosotros") (cf. Mamdani 2012).

Con la expresión *el tiempo recobrado* quiero representar el proceso de reparación de estas expropiaciones que, en el caso de los identificados como "samis" en el Ártico Europeo y particularmente en Noruega, ha venido siendo propiciado durante las últimas décadas. *El tiempo recobrado* expresa el acceso de esas personas a la contemporaneidad de sus conciudadanos; y —tomando como referencia esa óptica marxiana que he mencionado— indica una progresiva re—agencialización de las personas y de sus instancias de participación y representación política. Ese tiempo una vez expropiado parece estar, cada vez más, en sus propias manos (cf. Díaz de Rada 1995) —naturalmente, con los límites que inevitablemente comporta la gestión capitalista del empleo y la gestión burocrática de las políticas públicas³⁸⁷.

Además, el intento de reparación histórica —de cuya relativa eficacia pocos dudarían hoy en Noruega, en tér-

minos generales— ha venido de la mano de políticas orientadas al reconocimiento de las identificaciones socioculturales de esas personas: un reconocimiento que se basa en una doctrina moral e internacionalista de promoción y cuidado de la "diversidad cultural" (cf. Taylor 1992; Velasco y Prieto 2016).

Esquemas dicotómicos de categorización social

Voy a desarrollar un argumento de mínimos para presentar la persistencia de las prácticas discriminatorias a pesar de los esfuerzos orientados a un recobro del tiempo en esta clase de procesos. En parte —pero necesariamente— la persistencia de tales prácticas se entronca con el mantenimiento de esquemas dicotómicos de categorización social que facilitan la formación sociocognitiva de un "nosotros" por oposición lógica —y tendencialmente excluyente— con un "los otros". Esos esquemas dicotómicos se expresan ocasionalmente en la vida ordinaria, y son constantemente producidos y reproducidos por los agentes estatales, los de los medios de comunicación y los expertos en identidades —entre los que cabe incluir a agentes identificados con las minorías subordinadas, y desde luego a antropólogos, entre muchos otros científicos sociales.

En principio, tales esquemas dicotómicos pueden parecer inocuos o neutrales en relación con la práctica discriminatoria, e incluso —como sucede en muchos casos— pueden ser aplicados con la convicción profundamente asentada en el agente de que constituyen acciones de un reconocimiento moralmente positivo de "los otros". El refuerzo expresivo de los emblemas clasificatorios del "nosotros"/"los otros", orientado a la visibilización de ethnos alternativos en ceremonias de la multiculturalidad es un ejemplo de ello. Esas fiestas de la diversidad multicultural —concebida como una diversidad que emerge del trazado de fronteras sociocognitivas entre constituyentes étnicamente demarcados (Cf. Díaz de Rada 2010a:241ss., Jiménez Sedano 2011)— establecen un *factum* en el orden de lo real: la existencia ontológica de grupos étnicos. Por otra parte, esa forma de categorización —que se desarrolla en cascada articulando el espacio étnico en constituyentes dicotómicos— es incompatible con la generalidad de las expresiones sociocognitivas de dicho espacio en la práctica ordinaria de las personas. En estas expresiones ordinarias de diferencia e identificación, el espacio étnico no suele presentarse en la forma de grupos étnicos demarcados por fronteras, y opera, mucho más frecuentemente, a través de complejos formatos graduales y prototipológicos —ser *más o menos* "x"—, y no a través de esquemas

³⁸⁷ El hecho de que esas dos formas de gestión sean especialmente propensas a la expropiación de los tiempos vitales de las personas no las hace, en realidad, únicas. Siempre que se han dado las condiciones de posibilidad de una dominación más o menos centralizada y eficaz, el ser humano ha producido formas institucionales de expropiación de los tiempos vitales. Para una contextualización más precisa y técnica de la

noción de capitalismo véase, por ejemplo, Braudel 1982 (en parte, contra una visión puramente marxiana de las especificidades del capitalismo como *modo de producción* (Por ejemplo, Marx 1984:206—Lib.I, cap.4)); y para la noción de burocracia, naturalmente, Weber 1984:173-180, y *pass.*

dicotómicos de tipo todo—o—nada —ser o no ser "x"— (Díaz de Rada, en preparación; Kramvig 1999, 2005; cf. Kleiber 1995, Kockelman 2016a, 2016b).

Tanto si cobran una forma dicotómica y tendencialmente excluyente como si cobran una forma gradual y prototipológica, los esquemas sociocognitivos se materializan en prácticas concretas y en entornos concretos de prácticas. No se trata de entidades ideales, en el sentido de ser inmateriales o intangibles. Las categorías dicotómicas del tipo "nosotros"/"los otros", así como los gradientes continuos del tipo "nosotros"—"los otros", se producen en la práctica y en estado práctico (Bourdieu 1991, De Certeau 1984), en entramados de relaciones bien concretas o diferenciales de poder social que se expresan en inequidades económicas, laborales, jurídicas y políticas de todo tipo, históricamente objetivadas (Williams 1989, Díaz de Rada 2007b). Sólo al tener en cuenta esas relaciones concretas es posible comprender esos procesos y efectos de categorización o graduación como procesos y efectos con eficacia performativa, es decir como una condición necesaria para que tales inequidades encuentren, a su vez, una expresión práctica y materializada³⁸⁸.

En el caso de los esquemas dicotómicos tendencialmente excluyentes —en los que me centraré a continuación— la gestión burocrática de las identidades juega un papel crucial; y particularmente la posibilidad de que tales esquemas —incorporados secularmente en el modo específico de producción de lo real practicado por los agentes de las burocracias de Estado— ofrezcan un confortable modelo administrativo, censal y demoscópico, dotado de una potente economía cognitiva si lo comparamos con los regímenes sociocognitivos graduales y prototipológicos, por fuerza más complejos, difusos e impredecibles. Cuando intentamos comprender la pertinacia con la que tales esquemas se mantienen en el tiempo nos movemos con dificultad y en un terreno muy especulativo, puesto que las nociones de *identidad* (Brubaker y Cooper 2000) y *grupo étnico* (Brubaker 2006) conforman, a su vez, un arraigado sistema de percepción en nuestras propias prácticas disciplinares (Díaz de Rada 2008, 2014a, y en preparación). Es decir, esos esquemas de categorización sociocognitiva no sólo son pertinaces en la escala de las prácticas de algunos agentes de nuestros campos; también lo son —intensamente— en la escala de nuestras propias prácticas de investigación.

En la dinámica empírica de esos esquemas hay una propiedad que refuerza el aspecto confuso que presenta el asunto. Esa propiedad se puede dividir algo artificialmente en dos dimensiones, sólo con un propósito positivo. En primer lugar —incluso cuando se generan en modalidades expresivas aparentemente disociables de

las urgencias de la práctica (disposiciones museísticas, reglamentos, programas electorales, ensayos sociológicos o antropológicos, etcétera)—, esos esquemas se presentan con fuerza performativa en un presente inmediato y descontextualizado. La enorme eficacia reificatoria de esos esquemas —su capacidad para denotar sujetos y relaciones en un mundo considerado objetivo, que damos por sentado— reposa en gran medida en que son enunciados fuera de todo tiempo concreto, o, por usar una palabra menos misteriosa, fuera de todo proceso concreto, salvo el proceso que se hace presente e incuestionable en el acto de enunciación. Gozan así de una validez que parece incontrovertible. Es decir, esos esquemas adquieren forma real como sólidas piezas del mundo —en el tiempo inmediato de la enunciación— de manera que los procesos concretos de los que emergen empíricamente, y a los que empíricamente se aplican, permanecen invisibles y subterráneos. Apoyándose en esos esquemas largamente madurados, los ejercicios y las sensibilidades de la discriminación —cuando emergen— se encastran, tácitamente, en narrativas orgánicas indisociables de una memoria de la indignidad, el maltrato y la inequidad. Pero sólo en raras excepciones esas narrativas, propias de la esfera más íntima de los agentes, circulan de un modo explícito y orgánicamente articulado en las disposiciones museísticas, reglamentos, programas electorales, ensayos sociológicos o antropológicos, etcétera. Ahí sólo nos limitamos a usar las categorías dicotómicas como instrumentos clasificatorios ya dispuestos para ordenar lo real: "noruegos/samis", "payos/gitanos", "unos/otros"; de manera que toda la miríada de procesos concretos en cuyo curso esas categorías han devenido y devienen instrumentos clasificatorios —y en cuyo curso son usados una y otra vez— permanecen oscuros, tácitos, generalmente incoados (Fernandez 2006).

Por otra parte, los esquemas clasificatorios funden y confunden, en la práctica, dos modalidades de clasificación categorial que parecen diferentes: el orientalismo y la inclusión. Me sirvo de estos conceptos, siguiendo a Baumann y Gingrich (2004a), y especialmente la problemática planteada por Guido Sprenger a propósito de la noción de inclusión (Sprenger 2004, Baumann y Gingrich 2004b).

La gramática orientalista de identificación y alterización consiste en situar a unos sujetos en una categoría *A* y a otros en una categoría *B*, de manera tal que, si *ego* se identifica con *A*, entonces *ego* enuncia que los miembros de *B* poseen un conjunto de atributos moralmente negativos en relación con *A*, pero sin excluir la posibilidad —muy frecuente— de que *ego* también atribuya a los miembros de *B* algunos atributos moralmente positivos. Así, si yo me identifico con la categoría "blanco" (*A*), atribuiré a los

³⁸⁸ La discusión de fondo en relación con esto se encuentra en la crítica de un ingenuo materialismo de corte pretendidamente marxista, a través del cual cabría creer en una especie de efecto inmediato de lo que —en ese enfoque— suele entenderse por *economía política* sobre la práctica

humana, prescindiendo en consecuencia de todo concepto de agencia situada (cf. Comaroff y Comaroff 2009, Díaz de Rada 2010a:125ss).

miembros de la categoría "negro" (*B*) propiedades como, por ejemplo, "ser violento", "ser desaseado", o "ser indolente"; aunque posiblemente también les atribuya que son "muy musicales", "son buenos deportistas", o "están cerca de la naturaleza".

La gramática incluyente de identificación y alterización consiste igualmente en situar a los sujetos en dos categorías —*A* y *B*— de manera que, si *ego* se identifica con *A*, entonces enuncia que los miembros de *B*, aunque se creen diferentes de los de *A*, en realidad pertenecen también a *A*. Éste es el formato característico, aunque no exclusivo, de las operaciones de identificación y alterización en las que —como en los procesos etnopolíticos— los agentes de un constituyente incluyente (*A*) deslegitiman las pretensiones diferenciales de los agentes de otro constituyente (*B*) con el argumento de que éstos *están incluidos* en *A* y por tanto forman parte de *A*, aunque se nieguen a reconocerlo.

No entraré aquí en los detalles de la profunda discusión planteada por Sprenger a propósito de las complejidades de la inclusión —que es también, debido a la lógica del dispositivo categorial, exclusión—. Sólo rescataré de su argumento dos ideas importantes. En primer lugar, orientalismo e inclusión suelen operar como gramáticas articuladas, y no como gramáticas alternativas. En segundo lugar, la inclusión encierra ya la posibilidad de la violencia y de sus justificaciones racionalizadas porque —en sí misma— cobra regularmente la forma de ejercicios de violencia simbólica o clasificatoria sobre "los otros" incluidos. En la práctica, los esquemas orientalistas de identificación y alterización no suelen emerger espontáneamente de un trivial juego clasificatorio, como el que emprendemos al ordenar las cartas de nuestra mano en un juego de mesa, sino que lo hacen en un plexo de concretas relaciones de dominación y violencia —más o menos legitimada—, que se encuentran inevitablemente insertas en procesos orgánicos de inclusión y exclusión social; y, por tanto, en formas específicas de producción de inequidad.

Estas dos dimensiones —la condición tácita y la condición violenta que revisten los desplazamientos entre orientalismo e inclusión— se mezclan en una única modalidad de práctica, confusa, debido a la imposibilidad de perfilar con alguna precisión y explicitud sus condicionantes procesuales. Tales condicionantes permanecen generalmente ocultos en la noche de los tiempos, y devienen inexplicables con los recursos interpretativos de los que puede proveer la emergencia concreta y presente de la práctica discriminatoria. De alguna manera, así como las personas usamos el lenguaje que nos es dado en nuestro entorno, y que ha obtenido su forma como consecuencia de una miríada de prácticas puestas en juego en otros tiempos, en otras situaciones y por otros agentes; así también, usamos los esquemas dicotómicos que nos han sido dados —inopinadamente— en nuestro entorno de relaciones sociocognitivas. "Gitano" y "payo", "sami" y "noruego", "negro" y "blanco", no operan en la práctica

como juegos de palabras para clasificar trivialmente un espacio de constituyentes sociales, sino como eficaces y performativos *juegos de lenguaje* (Wittgenstein 2017), orgánica y largamente constituidos en experiencias concretas con la indignidad, el maltrato y la inequidad —es decir, en experiencias interpretadas como tales, pues la experiencia ha de ser concebida en todo caso como un fenómeno interpretativo.

Cuando los agentes que gestionan un museo llenan sus galerías con piezas "samis", por oposición orientalista con un implícito —o explícito— repertorio de piezas "noruegas", no sólo están eludiendo dar cuenta de los concretos procesos orgánicos de los que emanaron esas categorías clasificatorias, viniendo al mundo y finalmente quedándose en él; sino que están ejercitando en esa misma acción un metadiscurso incluyente (cf. Briggs 1993) que se dispone ya, servido, y canaliza e impone las posibilidades interpretativas de quienes irán a visitarlo, en un acto de violencia simbólica. "Nosotros", expertos en identidades, determinamos así, el estatuto ontológico de "los otros", indicando qué pieza de lo real es "sami" —y, por implícita oposición— qué pieza *no lo es*; de manera que "los otros" quedan incluidos en "nuestro" juego de lenguaje. O bien: "nosotros" os diremos quiénes sois "vosotros". Si esos museógrafos tuvieran que dar cuenta de los procesos generativos que han dado y dan lugar, de forma orgánica, a las categorías dicotómicas que usan, entonces surgiría en ellos una interpretación de lo real imposible siquiera de ser intuida a través de tales categorías dicotómicas.

Las dimensiones jurídica, política y económica del tiempo recobrado

Esos ejercicios tácitos de violencia simbólica —tan profundamente instalados en los juegos de lenguaje y, en general, en los juegos expresivos, que llegan a pasar desapercibidos— son, precisamente, los que despiertan una constante atención entre las personas de las minorías subordinadas, y especialmente entre los agentes etnopolíticos que buscan representarlas. Tomar las riendas de la categorización de lo tenido por real —con todas sus consecuencias en cuanto a construcción de mundo— se convierte en su principal empeño. Ello se debe a que esa re-agencialización sobre la ontología de lo tenido por real es el único camino posible para acceder al tiempo común de la contemporaneidad, que es el tiempo en el que "los unos" y "los otros" pueden llegar a convivir como iguales en derechos, y —lo que es más importante— en las aplicaciones prácticas del derecho. Esa empresa toma así la forma de un recobro de sus tiempos orgánicos y de una recuperación de agencia sobre sus derechos de identificación social.

La noción de *desarrollo*, que combina las dimensiones temporales e identificatorias de la subjetividad en estos entornos, permite ver ese empeño con relativa claridad.

* * *

Entre el 10 y el 13 de julio de 2013, el Parlamento Sami acogió en la ciudad de Alta una Conferencia Indígena Global, preparatoria de la agenda de la reunión plenaria de Naciones Unidas denominada *Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas*, que se celebraría en septiembre de 2014. La conferencia preparatoria dio como resultado una declaración. En su Preámbulo, se lamentaba la imposición de modelos de 'desarrollo' que están destruyendo las capacidades otorgadoras de vida y la integridad de la Madre Tierra, y produciendo una variedad de impactos destructores, de entre los cuales el cambio climático podría ser el más destructivo (WCIP 2013).

La palabra *desarrollo* es mirada con sospecha en estos foros, al haber estado asociada a modos de acción que encubren la continuidad de estrategias orientadas a desposeer de recursos a las poblaciones locales. Al criticar el uso de esta palabra, podría llegar a pensarse que esas personas reunidas en Alta se limitaron a reforzar el esquema dicotómico "moderno"/"primitivo" bajo la premisa de un llano rechazo del desarrollo. Sin embargo, nada más lejos de la voluntad de esa declaración que manifestar una oposición a toda forma de desarrollo. El punto número 4 de la declaración llevaba el siguiente título: "Las prioridades de los pueblos indígenas para un Desarrollo con el consentimiento informado libre y previo". El 11 de junio de 2013, *Ávvir*—el periódico publicado en Sami en Noruega— llevaba a su portada un titular a toda página que recogía las siguientes palabras de Egil Olli, por entonces presidente del Parlamento Sami de Noruega: "*li mihkkege min birra min haga!*" ["¡Nada sobre nosotros sin contar con nosotros!"].

Esa ansiada reversión del despotismo ilustrado característico de las acciones de desarrollo emprendidas para los "pueblo indígenas" es—en gran medida—una realidad en la Noruega contemporánea. Y esta visión no es ajena a los propios líderes de la etnopolítica "sami", que suelen reconocer explícitamente que la situación de sus representados es muy diferente de la de la mayor parte de los "pueblos indígenas" del planeta, y mucho más favorable. Durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad, el fortalecimiento de las organizaciones etnopolíticas se ha visto acompañado allí de un creciente aliento de las políticas estatales. Ese fortalecimiento se ha caracterizado por dos propiedades. En primer lugar, se ha basado en una doctrina de la cooperación participativa en las políticas públicas con especial incidencia sobre las poblaciones "samis", en un proceso de habilitación de derechos, bienes y servicios tan articulado, que bien podríamos hablar de un *desarrollo emergente*, muy lejos de la imagen de un *desarrollo impuesto*. Para cuando Egil Olli pronunció esas palabras en 2013, su propio entorno "indígena" venía siendo ya conformado desde hacía décadas—al menos en líneas generales—con arreglo al principio moral que latía en ellas.

La segunda propiedad de ese fortalecimiento puede ilustrarse con las siguientes palabras de mi amigo Johan, al comentar un texto que yo estaba escribiendo en 2004 (Díaz de Rada 2004):

La palabra *modernidad*—continuamente usada en el texto—no es muy clara. Si la modernidad es cambio, entonces cada generación desde que existe el ser humano ha experimentado la modernidad.

Y es que, si algo me llamó la atención como etnógrafo lleno de prejuicios dicotómicos en los primeros meses de mi investigación en el Ártico (Díaz de Rada 2008), ello fue la constante e irrenunciable toma de posición de esas personas en la contemporaneidad. Intenta situarlos fuera de ella, y recibirás inmediatamente una respuesta que expresará un modelo unitario del tiempo. Reconociendo el transcurso de la vida y de la historia, ese modelo se basa en una radical negación de toda forma de dicotomía categorial en relación con el tiempo; incluso si—como es el caso de Johan—esa persona ha sido socializada en un entorno rebotante de burocracias, y se siente con todas sus ironías copartícipe de ellas e identificado con ellas. "Hoy"/"ayer", "moderno"/"primitivo", "urbano"/"rural", "global"/"local"—y toda su cadena de parejas de opuestos que suele terminar desembocando, por un camino o por otro, en "cultura"/"naturaleza"—son dicotomías problemáticas y extrañas para esas personas. En ese entorno cristalizan—por mencionar sólo un caso—ejemplares conceptualizaciones de la noción de *tradición* que, como la de la profesora Gunvor Guttorm, sólo puede ser pensada en tanto modalidad de práctica puesta en práctica en un presente continuo, y no como una objetualización que viaja—intacta—desde el pasado hasta el presente, formando un anacronismo (Guttorm 2006, 2012; cf. Shils 1981). Desde esa visión unitaria, no es posible concebir una entidad a destiempo, fuera de la contemporaneidad.

Con esas dos propiedades en mente, nada tiene de extraño que, en 1953, cuando se celebró la Primera Conferencia Nórdica Sami en la pequeña localidad de Suecia, Johkamohkki (*Sue*: Jokkmokk), el *leitmotiv* del encuentro fuera la "adaptación activa de los samis a la sociedad moderna" (KUD 1959:18). Esa pretensión fue a su vez reflejada en los documentos públicos del Estado de Noruega:

Un desarrollo en paralelo de las solidaridades como pueblo y de carácter profesional podría incrementar el sentimiento de seguridad también en los campos social y económico, de manera que las iniciativas y las capacidades llegasen a reforzarse. [...] Esto significa, con otras palabras, que un reforzamiento de tipo cultural podría agilizar la transición hacia un sistema económico moderno sin producir situaciones conflictivas personales y culturales de alcance significativo.

En cualquier planificación de esta naturaleza es importante tomar conciencia de que un desarrollo en la dirección de una sociedad moderna e industrializada no exige necesariamente caminar por una senda estrecha (KUD 1959:21).

El Comité para Investigar la Cuestión Sami, delegado por el Estado en 1956, reconocía en el informe del que he extraído esas palabras el haberse inspirado en el acta de una reunión de la Junta Directiva del Consejo Sami de Finnmark, que tuvo lugar entre el 27 y el 29 de marzo de 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 de 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 archipélagos 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 la 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 antiguas actividades se malogran o que los antiguos 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).

Desde el momento en que se hizo esta declaración hasta hoy se han producido diversos marcos legales, junto con un proceso de creación de nuevos órganos institucionales. Las fuentes inspiradoras de esos marcos fueron las declaraciones sobre derechos de los "pueblos indígenas" de la Organización Internacional del Trabajo — primero, la ILO (107) de 1958, y años después la ILO (169) de 1989—. A partir de 1959, se sucedieron dos décadas de relativa tensión entre los agentes de la etnopolítica "sami"

y el Estado de Noruega, que culminaron en la década de los setenta en un conflicto manifiesto en torno a la construcción de un dique en el río Alta. Por aquellos años, ese conflicto tenía la apariencia de conducirse hacia escenarios de creciente confrontación (Dalland 1994).

En la década de los ochenta, esa tendencia empezó a ser corregida. En 1982, el Ministerio de Justicia nombró la Comisión de Derechos de los Samis —la que había sido solicitada en las últimas palabras citadas de esa declaración de 1959—. Los trabajos de esta comisión dieron como resultado un informe que exploraba las dimensiones jurídicas a las que el Estado debía prestar atención, una vez reconocido que esas poblaciones habían sido objeto de colonización y subordinación política. Como consecuencia de ese informe, el Estado introdujo en 1989 un nuevo párrafo en la Constitución del Reino de Noruega con las siguientes palabras:

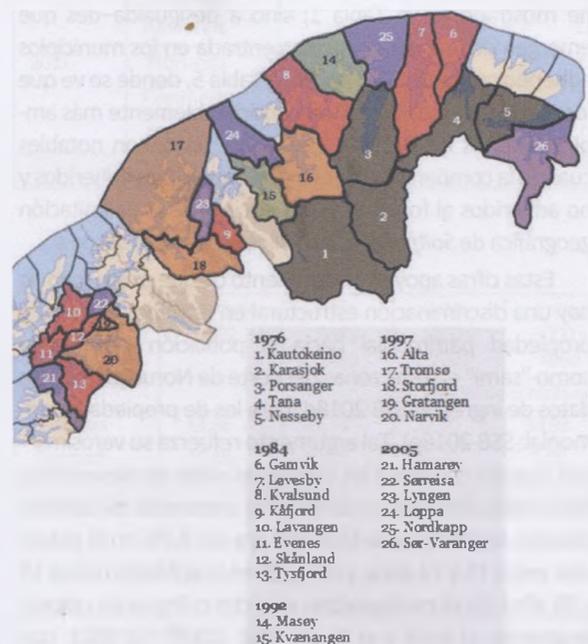
§108 [Originalmente §110a]

Se manda a los gobiernos del Estado crear las condiciones para asegurar y desarrollar la lengua, la cultura y la vida social del grupo de población Sami (Lovdata.no 2016b)

En 1987 se promulgó la denominada *Ley Sami* que, entre otras cosas, insituía el Parlamento Sami de Noruega como órgano representativo de ámbito territorial estatal. Durante los años noventa se produjeron diversos desarrollos normativos en el ámbito escolar, con la instauración de la denominada Escuela Sami. En junio de 2005 se promulgó la *Ley de Finnmark*, en la que se establece el régimen de propiedad común de las tierras y aguas de la región a cargo de una comisión propietaria integrada por tres miembros designados por el Parlamento Sami y otros tres miembros designados por el Gobierno Regional de Finnmark. Aunque las decisiones de la Comisión Propietaria de Finnmark son frecuentemente cuestionadas, en su estatuto se recogen buena parte de las aspiraciones contenidas en aquella histórica declaración que el Consejo Sami de Finnmark emitió en 1956.

La inscripción en el Censo Electoral para elegir representantes al Parlamento Sami de Noruega ha experimentado un crecimiento ininterrumpido desde la apertura de la cámara en 1989. Como cualquier órgano de representación basado en una compleja historia de identificaciones étnicas, el Parlamento Sami ha sido y es un institución debatida. Se critica frecuentemente tanto la autenticidad de su acción representativa como una orientación general de sus políticas que llega a contemplarse como escasamente relevante en los órdenes más locales. Sin embargo, el Parlamento Sami ha pasado de ser una institución prácticamente testimonial a gestionar de forma directa un presupuesto cada vez más significativo; y ha ido ganando importancia en las áreas de gestión de la economía productiva (por ejemplo —como he indicado— al formar parte de la Comisión Propietaria de las Tierras y las Aguas de Finnmark). El Censo Electoral para

las elecciones al Parlamento Sami ha pasado de tener 5,497 votantes en 1989 a tener 16,958 en 2017 (Sámediggi 2018a). Este incremento ha ido paralelo al crecimiento de la dotación presupuestaria para la institución, que ha pasado de 19 millones de coronas en 1989, a 486,9 millones de coronas en 2018 (unos 50,8 millones de euros) (Sámediggi 2018b³⁸⁹).



Adhesiones al área SUF – STN. En 1976, había 5 municipios adheridos. En 2005 –y hasta hoy–, 26 municipios. Elaboración propia a partir de Pettersen 2005. Para una imagen más compleja y precisa de esta territorialización, véase Díaz de Rada, en preparación

En 1976, el Estado instituyó el denominado Fondo de Desarrollo Sami (SUF), un volumen de capital de los presupuestos del Estado que, en la línea propuesta por el Consejo Sami de Finnmark en 1956 al referirse a una "tasa" –aunque no con tal formato–, se destinaría a diversas acciones, como las orientadas a las políticas lingüísticas en diversos municipios (o sectores de municipios) reconocidos como "de población sami". El Fondo comenzó con 5 municipios. Desde 1976 se ha producido un incremento en la adhesión de nuevos municipios. Desde 2009, las funciones encargadas al órgano estatal "Fondo de Desarrollo Sami" (SUF) fueron transferidas a un nuevo órgano directamente dependiente del Parlamento Sami

–el "Ordenamiento de Subvenciones para el Desarrollo Económico del Parlamento Sami" (STM). Hoy en día 26 municipios o sectores de municipios se encuentran adheridos a esta dotación. Puesto que las adhesiones se producen a solicitud de los municipios, este indicador tiene cierta relevancia para estimar el clima público de los autorreconocimientos como "samis". En algunos de esos municipios se hicieron bien explícitas las resistencias de partes de las poblaciones locales a ingresar en un rubro de identificación que –especialmente en las poblaciones costeras y en la década de 1970– era todavía problemático en cuanto a estigmatización (cf. Eidheim 1990). Una acelerada adhesión progresivamente menos conflictiva de esos municipios a partir de la década de 1980 es por ello un indicador de la transformación en las poblaciones locales en cuanto a la aceptación de su autorreconocimiento como "samis".

Estos desarrollos institucionales –entre otros– han ido acompañados de una relativa nivelación de los indicadores de renta, sobre todo la dependiente del trabajo; aunque no de la propiedad patrimonial, compuesta básicamente de capital financiero y capital inmobiliario³⁹⁰, y muy resistente a los cambios estructurales debido a su condición acumulativa y reproductiva. En 1913–1914 la propiedad patrimonial per cápita sometida a fiscalidad en Finnmark –la región más netamente identificada como "sami" a efectos censales y administrativos– se encontraba 42,88 puntos porcentuales por debajo de la del conjunto de Noruega (Det Statistiske Centralbyrå, 1915: Secc. Tablas:2–3). Esta proporción ha permanecido con pocos cambios hasta la actualidad.

En 1930–1931, la renta bruta per cápita se encontraba en Finnmark 54 puntos porcentuales por debajo de la del conjunto de Noruega (Det Statistiske Centralbyrå, 1934: Secc. Tablas:2–5, 1932: Secc. *Oversikt*:5,10). 45 años después, la tendencia a la corrección de la desigualdad en los ingresos dinerarios era evidente. En 1975, la renta per cápita en Finnmark, calculada sobre los ingresos netos (descontados impuestos) estaba 19,30 puntos por debajo de la renta per cápita del conjunto de Noruega (Statistisk Sentralbyrå 1977:42). En 2016, la renta bruta³⁹¹ per cápita en Finnmark se situaba 8,5 puntos por debajo de la de Noruega (con una disminución de la diferencia de 9 puntos en los últimos 11 años), y el ingreso salarial me-

³⁸⁹ La serie de los presupuestos puede rastrearse en esta *web*, aunque quizás no hasta 1989, según las actualizaciones. Las cifras que menciono se refieren a los presupuestos revisados.

³⁹⁰ Como en cualquier otro régimen basado en los principios del capitalismo liberal, la desigualdad en cuanto a propiedad patrimonial es importante en el conjunto de Noruega, un país históricamente desigual con arreglo a dos criterios básicos: las zonas del sur y del norte del país, y las zonas rurales y urbanas (centros de población relativamente grandes); globalmente, las del norte y rurales más pobres que las del sur y urbanas. El 17 de noviembre de 2015, La Oficina Central de Estadística publicaba

un artículo en el que se llamaba la atención sobre el hecho de que la mitad de la propiedad patrimonial bruta del país se acumulaba, en 2013, en los hogares de cuatro regiones (de entre 20, sin Svalbard); así como los indicadores más altos de la propiedad neta (la bruta consolidada, descontada la deuda): Oslo, Akershus, Rogaland og Hordaland (Løyland y Stormoen 2015).

³⁹¹ La renta bruta (*Bruttoinntekt*) –antes del descuento de impuestos– incluye la renta salarial y la derivada de la actividad empresarial, la derivada de pensiones, y las rentas del capital.

dio 7 puntos por debajo del de Noruega. Mientras, la diferencia en la propiedad patrimonial bruta se mantenía en 36,3 puntos porcentuales (SSB 2018a) (Tabla 1).

	Sobre valores per cápita		
	Puntos porcentuales en Finnmark por debajo de los valores para el conjunto de Noruega		
	Ingreso bruto (<i>Bruttoinntekt</i>)	Ingreso salarial (<i>Lønnsinntekt</i>)	Propiedad bruta (<i>Bruttoformue</i>)
2005	17,5	9,0	36,3
2016	8,5	7,0	36,3

Tabla 1

Cuando las cifras de renta derivada del trabajo y del capital (*Samlet inntekt*) se ordenan por unidades domésticas, Noruega ofrece su perfil más igualitario, como se aprecia en la Tabla 2 (SSB 2018b), en la que he incluido, junto con las cifras de Finnmark y Noruega, las cifras correspondientes a Akershus (la región con el máximo de hogares con una renta superior al millón de coronas).

La transformación histórica de la distribución de la renta en Noruega en su conjunto, y en la comparación entre Finnmark y Noruega, se aprecia al contrastar el paralelismo redistributivo de la Tabla 2 con las diferencias en las de la Tabla 3, basada en cifras de 1930–1931 (Det Statistiske Centralbyrå, 1934: Secc. Tablas:2–5). En este caso, los porcentajes no corresponden a unidades domésticas, sino a contribuyentes, pero la presentación es suficiente –como indicador– para mostrar una imagen del proceso de nivelación redistributiva de la renta durante el siglo XX.

Pero, al considerar las distribuciones de la Tabla 2, es importante tener en cuenta que las unidades domésticas en las zonas más netamente identificadas como "samis" por parte de la administración estatal tienen una composición diferencial en relación con los hogares de otras zonas –y ello a pesar de que también estas diferencias se han ido homogeneizando relativamente durante las últimas décadas–. La Tabla 4 muestra los porcentajes de personas que habitan en hogares con diferente composición en Noruega y en Guovdageaidnu, uno de los municipios de Finnmark que formaron parte del primer núcleo de adhesiones al fondo *SUF*. Las cifras de Noruega son mayores cuando se trata de unidades domésticas unipersonales o compuestas por una pareja de adultos sin niños; y las de Guovdageaidnu lo son cuando se trata de unidades con tres o más niños, y, sobre todo, de unidades con tres o más adultos; un indicador –este último– de la presencia de personas mayores dependientes en el hogar, o de otros residentes de la familia extensa (SSB 2018c).

En los últimos años es posible afinar más la comparación sobre la base de cifras procedentes de las zonas consideradas "samis" a efectos administrativos, al haberse activado estadísticas específicas para los municipios del fondo *STN*. Estas cifras dan la razón a quienes sostienen que los diferenciales de renta se deben, no sólo a las desigualdades entre las zonas del norte y del sur –que pueden sustanciarse, por ejemplo, con el caso de Finnmark, como he mostrado en la Tabla 1; sino a desigualdades que emergen de una comparación centrada en los municipios adheridos al fondo *STN*. Así en la Tabla 5, donde se ve que los diferenciales de renta son considerablemente más amplios que los de la Tabla 1; y, sobre todo, son notables cuando la comparación es entre los municipios adheridos y no adheridos al fondo *SUF* por encima de la delimitación geográfica de *Saltfjellet*, todos ellos en el norte del país.

Estas cifras apoyan el argumento de que existe *todavía hoy* una discriminación estructural en términos de renta y propiedad patrimonial hacia la población identificada como "sami" en esas zonas del norte de Noruega (Para los datos de ingresos: SSB 2018d, para los de propiedad patrimonial: SSB 2018e). Tal argumento refuerza su verosimilitud cuando se tienen en cuenta las cifras de desempleo, entre otras. En febrero de 2004, el porcentaje de desempleados registrados en Noruega era del 3,9% en la población entre 15 y 74 años, y del 5,4% en la población entre 15 y 29 años. En Guovdageaidnu esas dos cifras eran, respectivamente, el 9,5% y el 11,8% (SSB 2018f). En 2011, con unas cifras globales en Noruega del 2,7 % en la población entre 15 y 74 años, y del 3,6% en la población entre 15 y 29 años, Guovdageaidnu era el segundo municipio en el *ranking* de desempleo en Noruega (6%, 8,7% los varones, 3% las mujeres). Los siete municipios con las tasas más altas de desempleo se encontraban en Finnmark o Nordland, y dos de ellas –Guovdageaidnu y Nordkapp– formaban parte del Ordenamiento de Subvenciones para el Desarrollo Económico del Parlamento Sami (*STN*) (SSB 2018g). En 2008, las regiones de Finnmark y Nordland se encontraban entre las cuatro con el mayor número de receptores de subsidios sociales estatales, entre los 18 y los 25 años. Además, Finnmark estaba entre las cuatro con la mayor cantidad media de subsidio por persona (Grebstad y Holm 2012).

El tiempo recobrado y las veladas formas de la discriminación

Renta derivada del trabajo y del capital (<i>samlet inntekt</i>), en Coronas		Menos de 150000	Entre 150000 y 249999	Entre 250000 y 349999	Entre 350000 y 449999	Entre 450000 y 549999	Entre 550000 y 749999	Entre 750000 y 999999	Más de 1000000
		Porcentajes de unidades domésticas en cada rango de renta							
2006	Noruega	9	15	15	13	10	18	12	8
	Finnmark	9	16	15	13	10	19	12	5
	Akershus	6	11	13	12	10	19	16	15
2016	Noruega	3	8	11	11	10	16	15	27
	Finnmark	3	8	12	10	11	17	15	24
	Akershus	3	5	9	9	9	15	15	35

Tabla 2

Renta bruta, en Coronas	Menos de 499	Entre 500 y 1499	Entre 1500 y 2999	Entre 3000 y 4999	Entre 5000 y 6999	Entre 7000 y 9999	Entre 10000 y 14999	Entre 15000 y 19999	Entre 20000 y 49999	Más de 50000
	Porcentajes de contribuyentes en cada rango de renta. Cifras de 1930–1931.									
Noruega	13,86	41,74	22,60	14,93	3,46	1,62	0,81	0,27	0,31	0,40
Finnmark	16,88	58,83	15,71	6,60	1,44	0,30	0,10	0,07	0,05	0,00

Tabla 3

Núcleo doméstico compuesto por:	2005		2018	
	Noruega	Guovdageaidnu	Noruega	Guovdageaidnu
Una persona sola	16,78	11,18	17,71	13,82
Con un niño(0–17 años)	17,07	22,07	16,19	15,21
Con dos niños	20,88	19,23	19,67	18,65
Con tres niños y más	12,47	15,69	10,05	15,91
Pareja sin niños	21,50	11,12	26,03	15,49
Con tres personas adultas y más	11,27	20,67	10,31	20,88

Tabla 4

	Sobre valores per cápita					
	Puntos porcentuales en el área STN por debajo de los valores para el conjunto de Noruega			Puntos porcentuales en el área STN por debajo de los valores para los municipios del Norte de Noruega no adheridos al área STN (al norte de <i>Saltfjellet</i>)		
	Ingreso bruto (<i>Bruttoinntekt</i>)	Ingreso salarial (<i>Lønnsinntekt</i>)	Propiedad bruta (<i>Bruttoformue</i>)	Ingreso bruto (<i>Bruttoinntekt</i>)	Ingreso salarial (<i>Lønnsinntekt</i>)	Propiedad bruta (<i>Bruttoformue</i>)
2006	19,5	25,7	38,3	13,4	20,1	14,6
2011	13,4	13,4	40,8	13,4	19,7	18,9
2015	–	–	39,2	11,2	19,2	19,4

Tabla 5

Discriminación

En el plano de las políticas estatales y de la cooperación con los agentes e instituciones de la etnopolítica "sami" en Noruega, estos desarrollos e indicadores muestran un proceso de mejoras en la situación jurídica, política y económica de las personas identificadas como "samis" en las últimas décadas. Ese proceso es espectacular cuando consideramos el desarrollo emergente de nuevas instituciones políticas y administrativas; y relativamente consistente —aunque no de un modo tan cierto— cuando tomamos en consideración al menos las cifras de renta procedente del empleo. Pero una lectura llana de estos indicadores es en cierto modo ingenua.

Junto con esa corrección del rumbo histórico, los esquemas dicotómicos que se encuentran en la base de las prácticas de discriminación —y en los que se apoyaron las políticas socialdarwinistas de la "norueguización" emprendida por el Estado desde mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial (Regnor 1993)— permanecen aún activos en el plano de la vida ordinaria; y se han mantenido vitales también en el plano institucional hasta el presente, en modalidades más o menos implícitas e indirectas. La continuidad de esos esquemas dicotómicos de categorización social y de los fenómenos de discriminación que arraigan en ellos —a pesar de todos los medios puestos en juego para eliminarlos— impide una lectura simple de los efectos de las políticas públicas; y también cualquier crítica ejercida desde una pretendida posesión de la verdad. En realidad, debemos reconocer que se trata de fenómenos para los que no disponemos de una interpretación sensata, y que presentan la forma de una ironía profunda que exige de nosotros, no una arrogante superioridad interpretativa, sino la clase de mutualidad comprensiva tematizada por James Fernandez:

En el corazón de esa [...] ironía se encuentra, entonces, esta 'inclusividad' o esta 'mutualidad' que deriva del reconocimiento humanístico de la brecha inevitable, existencial, entre la intención humana y los efectos [de la acción] humana, y que es el producto de la difusión y penetración de la 'inexperiencia humana' y de la capacidad humana para el olvido (Fernandez 2001:100).

"¡En Noruego!"

Conversando con un pastor de la Iglesia Luterana Noruega en 2004, se mostró escandalizado ante la opinión que habían mantenido —y seguían manteniendo— algunos de sus colegas acerca de la "superioridad" del idioma Noruego frente al idioma Sami: "hacen suya la vieja idea de que el Noruego es el idioma de Dios"³⁹². Pude escuchar los ecos de este prejuicio años después, en un centro escolar de Finnmark durante el invierno de 2015. Bajaba a comer con Aslak, prestigioso docente en la institución. Como siempre, íbamos charlando en Sami. A unos dos

metros de la barra del autoservicio, la señora que estaba en la caja —noruegohablante— nos dirigió una voz, con la mirada algo sesgada en dirección a Aslak: "*På Norsk!*" ["¡En Noruego!"].

Mi primera impresión fue que se trataba de una broma. Esa mujer nos había atendido siempre con una gran amabilidad, y ambos llevaban conviviendo en ese centro desde hacía muchos años, con un trato cordial e incluso amistoso. Sin embargo, no era una broma. Algún sentimiento inexplicable debió de cruzarse en ella. Aslak no dudó un instante. Bajo la cabeza con un enfado que le estaba golpeando por dentro, y permaneció en silencio mientras pagaba, sobrecogidos todos por una indescribible tensión. Me sorprendió la naturalidad con la que Aslak había encajado el incidente. A pesar de que —desde mi punto de vista— nada podía hacer esperable que un docente reputado en la institución y de una edad avanzada recibiera semejante trato, él se comportó como si el suceso fuera esperable. En realidad, se comportó como quien da por sentado que, en cualquier momento, situaciones de ese tipo podían llegar a producirse. Y ello aunque —como me confesó después ya sentados a la mesa— no recordaba cuándo le había ocurrido con anterioridad. Tuve una conciencia clara de que, de alguna manera, quienes hablan cotidianamente en Sami salen de casa con una expectativa largamente incorporada de poder ser molestados o agredidos por el mero hecho de usar el idioma; y de que esa expectativa había permanecido velada en el cuerpo de Aslak tal vez durante años. Recordé enseguida el relato de Edel Hætta Eriksen sobre las condiciones de la escuela infantil de Guovdageaidnu en los años cincuenta de siglo pasado, cuando la entonces joven e inexperta maestra tuvo que bregar con una enseñanza obligada en Noruego ante unos niños que no entendían una sola palabra de lo que escuchaban (Díaz de Rada, en preparación). Sesenta años después, en el invierno de 2015, la situación idiomática de un Sami cooficial era, en términos formalizados, completamente diferente; y sin embargo un samihablante podía esperar escuchar aún la molesta invectiva: "*På Norsk!*" Ese incidente despertó en mí, además, la conciencia de lo lejos que se halla cualquier aprehensión etnográfica de esas experiencias, tanto más, precisamente, cuanto más velada es su condición en las subjetividades personales y en los espacios intersubjetivos de la acción. Cuanto más transparente parece ser un campo de relaciones étnicas en lo que se refiere a un conflicto permanentemente expresado a través de unas políticas públicas que tienden a racionalizarlo con luz y taquígrafos, tanto más elusivo y opaco puede llegar a ser a la mirada y la escucha de un participante periférico: un etnógrafo, atrapado —como la mayor parte de

³⁹² Sobre la pregnancia de esta idea en los discursos nacionalistas, véase Castañares (en preparación) con sus referencias.

las personas del campo, afortunadamente durante la mayor parte del tiempo— en el entorno de lo políticamente correcto (cf Josefsen 2006:21).

Delante de su plato, Aslak permaneció un buen rato en silencio, con la mirada perdida. Bajó la cabeza y comenzó a dar una explicación que —para mi sorpresa— no tomó por objeto directamente a la relación étnica.

Esto sólo pasa *en el norte* —dijo, levantando intermitente y contenidamente la mirada hacia la señora de la barra—, *en el sur* no son tan palurdos, y están acostumbrados a oír toda clase de lenguas.

La discriminación transita a través de dinámicas de reificación. Toda la riqueza de matices que aporta la expresión gradual de las diferencias sociocognitivas, en cuyo discurso es impracticable una inclusión plena, pero también la exclusión, queda sepultada bajo las categorías incluyentes y excluyentes de tipo todo—o—nada: "noruegohablantes" y "samihablantes" —a pesar de que ambos eran, de hecho, noruegohablantes—, "los palurdos del norte", los "cosmopolitas del sur". Y la expresión irónica de las identificaciones, condición necesaria de una convivencia pacífica entre quienes las producen y las atribuyen (cf. Díaz de Rada 2015b), queda desplazada por la literalidad innegociable de los juicios discriminatorios. De ese modo, los agentes toman posiciones en el juego de las violencias (como mínimo) simbólicas.

La profundidad histórica

No sabemos muy bien cómo, pero sí intuimos con relativa claridad que esas emergencias en la interacción ordinaria hunden sus raíces en la profundidad del proceso histórico. Ese proceso y sus efectos sobre la objetivación de los esquemas dicotómicos —con su cadena de consecuencias prácticas— queda iluminado, aunque sólo parcialmente, a través del concepto de *discriminación estructural*: "La discriminación estructural puede ser una consecuencia de la política de asimilación" (Johnsen 1997:91).

En 1997, el jurista John Thorvald Johnsen escribió un libro en el que recogía las experiencias en la Oficina de Asistencia Jurídica del Interior de Finnmark (*Retts Hjelp Kontoret Indre Finnmark*). Fundada en 1987, esta oficina de asistencia gratuita fue diseñada para atender a las necesidades de ayuda jurídica de la población de la región, con una clara voluntad de compensación de las inequidades derivadas de la diferencia étnica (*Ibid.*:13). Centrado en la casuística concreta de las dificultades de acceso a un tratamiento equitativo de derecho, *Samisk retts Hjelp* [Asistencia jurídica sami] puede leerse como un excelente

relato de las formas estructurales de la discriminación inserta y objetivada en el corazón institucional del Estado de Noruega a fines del siglo XX. El aspecto fundamental de su argumento se recoge en las siguientes palabras:

El ordenamiento jurídico formal puede aparecer como igualitario con respecto a la mayoría, y sin embargo continúa conteniendo factualmente rasgos de discriminación (*Ibid.*:15).

Basándose en los trabajos estadísticos desarrollados por Vilhelm Aubert tras la Segunda Guerra Mundial, Johnsen indicaba que

[...] la economía sami durante este siglo se ha caracterizado por los bajos ingresos, en parte por la pobreza, una mortalidad infantil relativamente alta, y otros síntomas de privación material [Aubert 1978:12]. Cualquiera que sea la definición que usemos para el concepto "sami", se trata de una típica población marginal (Johnsen 1997:21).

Esa población es, entonces, *dependiente* del desarrollo del bienestar propiciado por los "noruegos" (*Ibid.*). Las políticas públicas del Estado —incluso las mejor intencionadas en cuanto a ofrecer una corrección de tal situación— no pueden ser incompatibles con esa forma estructural de inequidad. Por ejemplo, la inclusión de personas identificadas como "samis" en las negociaciones del ordenamiento jurídico de la actividad del reno —un proceso que, por otra parte, sólo tuvo lugar tardíamente, ya a partir de la década de 1960 y con muchos claroscuros— no pudo impedir que Karen Marie Eira Buljo, una de las participantes activas en la elaboración de la propuesta preparatoria de una nueva *Ley del Reno* promulgada en 2007, incluyera un duro alegato contra la perspectiva global de las políticas estatales. Esas políticas —herederas de un enfoque dirigista orientado durante décadas a intervenir en la autogestión interna de la organización de la actividad— eran frontalmente rechazadas en su alegato, con la demanda explícita de devolver la actividad, del modo más completo posible, a las manos de sus practicantes (Eira Buljo 2001³⁹³, cf. Paine 1994). Y es que —contra lo que la idílica noción de una comunicación libre de restricciones pudiera sugerir (Habermas 1989)— la participación política no se sustancia con el mero hecho de sentar a la mesa a los interlocutores, cuando las condiciones de la escucha de sus demandas han sido selladas por décadas de sordera. Desde 1751 —cuando los Estados de Noruega y Suecia firmaron el tratado de frontera en el que se incluía el *Codicilo Lapón*³⁹⁴—, las poblaciones identificadas como

³⁹³ Este documento se recoge íntegro en español en Díaz de Rada, en preparación.

³⁹⁴ *Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones* [Codicilo lapón, *Lappekodisillen*] (Lovdata.no 2016a), también disponible próximamente en español en Díaz de Rada, en preparación.

"samis" han formado parte inequívoca de los administrados; y, con el peso ineludible de esos siglos, sólo en las últimas décadas han entrado a formar parte –ambivalentemente– de la categoría de los administradores.

Esa profundidad histórica alcanza también a la memoria de la indignidad. Así, en lo referido a 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 capital 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. El 14 de octubre de 1854 fueron decapitados en Alta los dos condenados a muerte en sentencia firme (Kristiansen 2018)³⁹⁵.

Tal vez todo esto podría haber quedado en 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 eclesástico 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 en boga del racismo científico 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.

En 1985–131 años después de las decapitaciones– un descendiente de uno de los ejecutados solicitó al Instituto Anatómico el cráneo de su antepasado, pero el Instituto se negó a devolverlo³⁹⁶. 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.

Fue tan duro... dos personas fueron decapitadas, y muchas otras enviadas a prisión, donde murieron, y desde donde [sus cuerpos] nunca retornaron. [Las familias de esas personas] 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 [...] a las que todo esto quedó 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 lógica de la encuesta

Sobre la base de materiales empíricos procedentes de la aplicación de un cuestionario en 2005, y a petición del Ministerio de Municipios y Regiones del Estado, Eva Josefsen publicó en 2006 un informe con el título *Selvooplevd diskriminering blant samer i Norge* [La discriminación subjetivamente vivida entre los samis en Noruega] (Josefsen 2006)³⁹⁷. Al encargar el informe, el ministerio actuaba por consejo del Parlamento de Noruega, alertado por las

[...] actitudes negativas que, en los últimos años, se han presentado ante los samis en diferentes debates públicos, por ejemplo, sobre los planes escolares samis, las señalizaciones de las carreteras y los nombres de lugares, y la cuestión de los derechos territoriales samis (*Ibid.*:9).

Impecable desde el punto de vista metodológico, el cuestionario ofrece un diagnóstico de situación entrado ya el siglo XXI. El informe se ofrece como un instrumento orientativo y de reflexividad sobre el espacio de la discriminación subjetivamente experimentada, que se fragmenta en diversos entornos considerados relevantes –los espacios laborales, escolares, sanitarios, los de tratamiento con los empleados públicos, etcétera–. A la luz del informe, todo parece indicar que las personas encuestadas consideraron relevante el asunto en sus vidas, y que las modalidades "actitudinales" (*Ibid.*:10 y *pass.*) o "estructuradas" (*Ibid.*:12) de la discriminación –junto con las que emergen como discriminación estructural– estaban presentes cuando se aplicó el cuestionario. Con todo, según el autoinforme de las personas encuestadas, la discriminación experimentada no parecía ser una aficción

³⁹⁵ El drama ha sido llevado a la gran pantalla por el cineasta Nils Gaup (2008) con un relato de antecedentes adaptado a la dramaturgia. Una contextualización histórica del drama en Aikio 1993, y Díaz de Rada, preparación.

³⁹⁶ El relato de esta injuria y su desarrollo posterior han sido narrados en la película de Paul-Anders Simma *Give Us Our Skeletons* (Simma 2000).

³⁹⁷ Eva Josefsen explica así su muestra: "La investigación se limita a 38 municipios con al menos un 1% de población registrada en el Censo Electoral Sami. Para asegurar una muestra representativa, la población fue dividida en grupos antes de la selección de los sujetos: municipios con una

cantidad alta, media y baja de samis en el censo [electoral]. Los municipios con una cantidad superior al 40% fueron definidos como de cantidad alta, de cantidad media los del rango entre el 10 y el 40%, y de baja los comprendidos entre el 1 y el 10%, en el total de la población del municipio. La selección se hizo de forma no proporcional –la misma cantidad para cada grupo (567 personas)–. Adicionalmente se seleccionó una muestra del Censo Electoral Sami de los municipios de Oslo y Tromsø, denominados en la investigación 'samis urbanos' (*Ibid.*:15). Para la encuesta fueron seleccionados tanto sujetos inscritos como no inscritos en el Censo Electoral.

mayoritaria en las situaciones habituales de la socialización ordinaria.

[...] En los dos últimos años, uno de cada tres samis [de entre los encuestados] experimentó el haber sido expuesto a diversas formas de discriminación, y muchos de ellos lo fueron en su contacto con instituciones públicas (*Ibid.*:25).

La lógica de la encuesta suele presentar dos rasgos generales que se aprecian muy bien en el estudio de Josefsen. Por una parte, plantea una temporalidad de lo inmediato o lo reciente—"en los últimos dos años"—que dificulta la captación de temporalidades más profundas, y por ello de las narrativas orgánicas en relación con las cuales los "datos" fragmentarios deben ser cabalmente interpretados. Por otra parte, el cuestionario y el análisis de Josefsen se fundamenta en el supuesto ontológico de una categorización dicotómica de las identificaciones étnicas: "samis" ["*samer*"] y "no samis" ["*ikke-samer*"]:

La investigación—indica Josefsen—abarca la discriminación que los samis experimentan como procedente de los no-samis, y no la que podría producirse entre los samis (*Ibid.*:7).

Ello impide tematizar las complejidades específicas de las prácticas discriminatorias que, al asentarse sobre empíricas dinámicas de reificación, operan normalmente en el campo intermedio o de procesamiento gradual de esas categorías, salvo cuando—como hemos visto en el caso de Aslak—toman la forma de repentinos exabruptos de violencia. Por otra parte, Eva Josefsen es consciente de que tales complejidades, entre otras, escapan a las posibilidades analíticas de su instrumento de indagación. Sus intuiciones sobre lo que escapa a la lógica de la encuesta revisten gran interés.

Josefsen reconoce, por ejemplo, el reto metodológico que supone desarrollar una investigación que tome por objeto a la "población sami en general", dado que "no existe una visión completa sobre quiénes son los samis" (*Ibid.*:14). Sólo como apunte de la complejidad del asunto selecciono aquí esta confesión de perplejidad:

De entre los 465 encuestados inscritos en el Censo Electoral Sami, 16 (el 3,5%) declaran que no son samis, y 13 no están seguros o no lo saben. Podemos atribuirlo a un error en la respuesta, pero se trata en todo caso de un hallazgo que debe ser investigado más detenidamente (*Ibid.*:18).

Las dificultades concretas que se implican en tal declaración de identidad son evidentes, planteada como está la cuestión en los términos de una identificación absoluta. Con el título "¿Cien por cien lapón?...", Lina Gaski publicó en el año 2000 un ensayo sobre el amplio espectro de conflictos subjetivos e intersubjetivos que suscita allí la pureza étnica. En todo caso, esa cuestión—aparentemente confinada en el ámbito de los sentimientos más

íntimos—no puede disociarse de las atribuciones formalizadas elaboradas por las instituciones estatales, al menos desde que, en 1751, el modelo de samicidad por antonomasia fuera identificado con las formas de vida de los pastores trashumantes del reno; como no puede aislarse de las tácticas con las identificaciones públicas que las personas se han visto obligadas a poner en juego durante décadas de estigmatización (Gaski 2000, Eidheim 1990).

Con ese trasfondo, el informe de Josefsen está plagado de advertencias que incoan un espacio incierto de zonas en penumbra, por detrás de la aparente transparencia de las cifras estadísticas. Por ejemplo, sobre la sospecha de opacidad que presentan los órdenes de realidad de la discriminación, Josefsen se pregunta hasta qué punto las experiencias [marcadas con una cruz o no marcadas] están articuladas y se discuten entre los samis [...]; en qué grado la discriminación experimentada es un tema de conversación entre la gente (Josefsen 2006:11).

El apunte hacia el espacio de las narrativas es, en este pasaje, evidente, tanto como resulta serlo la inadecuación del instrumento de indagación para llegar a darle forma. Tras la aparente dureza y nitidez de las cifras, Josefsen percibe de forma continua la condición blanda, inarticulada, inefable de esas experiencias, a las que la lógica de la encuesta transfigura otorgándoles los claros perfiles de la declaración verbalmente expresada. Así, por ejemplo, el primer enunciado del ítem 16 del cuestionario:

Si usted tiene hijos que en el curso de los últimos dos años han asistido a la escuela primaria, por favor indique en qué grado usted está en desacuerdo o de acuerdo con estos enunciados (marque sólo una opción en cada enunciado): la familia/los amigos reaccionan negativamente porque/ante el hecho de que mis hijos reciban enseñanza en Sami (*Ibid.*, Anexo del cuestionario).

Así conducidas, las preguntas y las respuestas son nítidas, pero la interpretación emerge temblorosa, en arenas movedizas. Como corresponde a su mandato y a su rigor tecnocientífico, Josefsen añora una sistematicidad que esos fenómenos no pueden ofrecer.

Sería problemático en este informe decir si las experiencias que tienen las personas son el resultado de una ideología existente en la sociedad, o el resultado de estereotipos más asistemáticas e irreflexivas (*Ibid.*:12).

De manera que, paradójicamente, la profusión de luz que emana de las preguntas del cuestionario devuelve su reflejo sobre la investigadora, deslumbrando su racionalidad con la forma cegadora de esos "prejuicios inestructurados que se caracterizan por su condición de simplificaciones y generalizaciones subyacentes (*nedsettende*)"; y—en el caso de la discriminación estructural—por los "efectos encastrados (*innebygget*) en las estructuras" (*Ibid.*: 12).

Reflexiones finales

El tiempo recobrado—el acceso a la contemporaneidad de personas que han venido sufriendo durante décadas formas de discriminación que las han subordinado, en la imputada condición de primitivos o atrasados— no rebobina los procesos históricos. Y del mismo modo que es imposible ser literalmente atrasado o primitivo en relación con un otro contemporáneo, es también muy difícil dejar de serlo, en términos orgánicos, cuando se ha venido construyendo institucionalmente todo un entorno de heterocronías, anacronías, y dependencias.

Tal vez, el primer paso para generar una racionalidad renovada ante estos fenómenos sea detenerse a describirlos con el mayor detalle posible, en toda la complejidad de las dimensiones —socioculturales y temporales— que en ellos se implican. Sin duda, como emergencias ocasionales, se trata de fenómenos esquivos a la observación, salvo en las situaciones etnográficas —infrecuentes— en las que alcanzamos una extremada familiaridad con el devenir cotidiano. Pero una cuidadosa y sensible atención a las narrativas biográficas y a los entornos vitales e históricos en los que esas narrativas se hacen más inteligibles puede ser útil para indagar en la clase de articulaciones entre escalas heterogéneas que precisamente ahora echamos en falta. Primero, naturalmente, hemos de reconocer lo poco que sabemos acerca de esas articulaciones. Sí podemos intuir que no se trata, desde luego, de procesos reducibles al estigma como marca personal de una indignidad atribuida en el transcurso temporalmente acotado de la interacción (Goffman 1970, cf. Goffman 1974). Y sabemos que los esquemas dicotómicos de categorización en los que arraigan las prácticas discriminatorias se extienden como un manto común entre las zonas más formalizadas, estructuradas y objetivadas del espacio social y las zonas de la interacción bien lejanas de aquéllas, hasta los recodos de la intimidad. ¿Cómo se conectan esos órdenes de realidad social en las dinámicas del prejuicio y la violencia? Esa es la cuestión para la que no tenemos hoy respuestas lo suficientemente válidas y precisas.

En estos procesos hay un contexto de historia política de tal naturaleza que la condición tácita de la discriminación se encuentra dada de forma inmediata en el marco de los supuestos institucionales. La dominación estatal opera, de hecho, sobre el supuesto *tácito* de una ciudadanía normalizada que ha de saber reconocer —de forma automática— su dominio político—administrativo. En su condición factual, tal dominio no admite otra respuesta que el cumplimiento obligado del precepto; pero la construcción política del precepto mismo, ha estado durante siglos en las manos de los agentes del Estado, incluso cuando se han llegado a habilitar dispositivos explícitos para la participación de "los otros". Ello, junto con una más o menos intencionada ignorancia por parte de esos agentes estatales de los deseos vitales, las formas de vida, y los órdenes consuetudinarios de "los otros" incluidos entre "nosotros", ha configurado un muy mal ejemplo para los ciudadanos en

general; además de propiciar un perfecto caldo de cultivo para la consolidación y el mantenimiento de los esquemas dicotómicos de categorización social.

Una vez establecido el supuesto tácito de la subordinación basada en esas categorizaciones, cualquier medida de equidad emprendida por el Estado político tiende ya a ser interpretada como una compensación, y frecuentemente traducida como un coste, un subsidio sufragado por los ciudadanos tenidos por normales, en su posición de dadores o contribuyentes (Ogbu 1974). Entonces, la reversión de ese movimiento circular deviene impracticable, de manera que los esquemas dicotómicos de categorización afianzan progresivamente su eficacia performativa. Esas compensaciones llegan tarde, pues vienen a ofrecer una igualdad de segundo orden —estrictamente, una *igualdad compensatoria*— con la pretensión de proporcionar un reconocimiento de igualdad que debió haberse hecho efectivo de entrada, desde el primer minuto en el que una administración estatal decidió incluir entre sus ciudadanos a personas que no habían sido formadas, en igualdad de condiciones, en su paradigma de dominación.

Todo lo que queda es, tal vez, afinar la sintonía con los sentimientos de las personas que viven sus vidas; porque si es cierto que las leyes no deberían rendirse a los sentimientos, no debería serlo menos que los sentimientos han de integrarse razonablemente en el armazón de unas leyes que se pretendan no sólo factualmente eficaces, sino válidamente deseables (cf. Habermas 1998), al menos con arreglo a la misma lógica liberal sobre la que idealmente se instituyeron los Estados modernos (Smith 2006). Posiblemente, la penumbra en la que se hunden —ante nuestros ojos— los fenómenos de la discriminación, responda a la más radical negrura de nuestro iluminismo: un espacio de sombras situado entre la regulación pretendidamente transparente de la vida en común —burocráticamente diseñada— y un insensato desafecto hacia la felicidad concreta de quienes, en definitiva, la viven.

Por nuestra parte, los científicos sociales hemos de hacernos plenamente conscientes de nuestro papel en la producción y reproducción de los esquemas dicotómicos de categorización social. Tal vez sea más difícil controlarlos cuando colaboramos con las agencias estatales en los mismos procesos de indagación que habrían de contribuir —paradójicamente— a un mejor conocimiento de los fenómenos discriminatorios. Pero en el ámbito de nuestra teorización más autónoma, no veo objeción a la tarea de emprender de una vez por todas una reforma de nuestras prácticas de clasificación y de los lenguajes en los que esas prácticas se formulan. Hemos de orientar todos nuestros esfuerzos a la refiguración de los procesos socioculturales desde una cosmovisión gradual y prototipológica. Ello significa intensificar nuestra atención sobre las relaciones en proceso, en cuyo curso las entidades ganan existencia gradual; y también —complementariamente— llevar a un segundo plano a las relaciones concebidas como vínculos subsidiarios de la

existencia previa de las entidades, ya plenamente configuradas. Significa, en definitiva, dar un impulso definitivo a una ciencia social máximamente relacional y mínimamente sustancialista (cf. Díaz de Rada 2014a). Los seres humanos no existimos primero —ya plenamente formados— y luego nos vinculamos; sino que venimos a la existencia y nos vamos formando en el proceso mismo de nuestras vinculaciones. Una parte de los procesos formativos de las identificaciones humanas se fundamenta en la producción y en la reproducción de esquemas dicotómicos de categorización, y el cambio de rumbo analítico que sugiero se basa en la certeza de que sólo podremos empezar a comprender cómo esos esquemas se forman, y eventualmente se mantienen, cuando hayamos conseguido liberar a nuestros propios lenguajes de descripción y análisis de esos mismos esquemas cuya emergencia y formación pretendemos comprender: porque si ya están ahí, dados y plenamente configurados en nuestra mente, difícilmente podremos llegar siquiera a percibir cómo llegaran a ser, a configurarse y a permanecer en el mundo de la vida.

Al menos cuando se trata de la discriminación, que arraiga en lo subyacente y lo encastrado —como decía Eva Josefsen—, parece importante llegar a percibir y, si es posible, interpretar los procesos formativos de esos esquemas dicotómicos; porque, al fin y al cabo, parece más factible modificar en el curso de varias décadas todo un sistema redistributivo que disolver las formas de la violencia que —ignoro por qué— hemos convenido en etiquetar como *simbólica*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aikio, Samuli, 1993, Sámi historjá. Oanehis oppanasgeahčastat, en Aage Solbakk (ed), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta / Davvi Girji, pp. 11–61.
- Artieda, Teresa Laura, 2017, *La alteridad indígena en libros de lectura de Argentina (ca. 1885–1940)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Aubert, Vilhelm, 1978, *Den samiske befolkning i Nord-Norge / Sámi álbmut Davvi-Norgas*. Artikler fra Statistisk Sentralbyrå, Nr. 107. Oslo: SSB.
- 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.
- Bourdieu, Pierre, 1991 [1980], *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Braudel, Fernand, 1982 [1979], *The Wheels of Commerce. Civilization and capitalism 15th–18th centuries*. Vol II, Londres: Fontana.
- Briggs, Charles L., 1993, Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. *The Journal of American Folklore*, 106, 422:387–434.
- 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.
- Castañares, Wenceslao, en preparación, El lenguaje. Memoria y desmemoria del origen. En Ángel Díaz de Rada (ed) *Orígenes. Una puerta sin retorno al laberinto de las génesis*.
- Comaroff, John L., y Jean Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Dalland, Øystein, 1994, *Altakrønike. En innfallsport fra og til "Demningen". Linjer, motiver, nettverk, hendelser og resultater i Altasaken*. Kárášjohka: Davvi Girji.
- De Certeau, Michel, 1984, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. París: Gallimard.
- Det Statistiske Centralbyrå, 1915, *Indtægt, Formue og Fordelingen av den kommunale skatt ifølge skatteligningen for 1913–1914*. Kristiania: Det Statistiske Centralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_vi_057.pdf
- Det Statistiske Centralbyrå, 1932, *Folketellingen i Norge 1 desember 1930. Første hefte. Folkemengde og areal i Rikets forskjellige deler. Beboede øier. Hussamlinger på landet*. Oslo: Det Statistiske Centralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_viii_182.pdf
- Det Statistiske Centralbyrå, 1934, *Folketellingen i Norge 1 desember 1930. Syvende hefte. Inntekt og formue efter skatteligningen 1930–31*. Oslo: Det Statistiske Centralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_ix_047.pdf
- Díaz de Rada, Ángel, 1995, Nociones sobre el tiempo en dos instituciones escolares de Madrid. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, L, 1:125–145.
- 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, School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools. *Social Anthropology*, 15(2):205–222.
- Díaz de Rada, Ángel, 2007b, Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela. *Revista de Antropología Social*, 16:117–158.
- 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, 2010a, *Cultura, antropología y otras tontearías*. Madrid: Trotta.
- Díaz de Rada, Ángel, 2010b, Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica, en Margarita del Olmo (ed), *Dilemas éticos de la antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid: Trotta, pp. 57–76.
- Díaz de Rada, Ángel, 2014a, En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en la escritura antropológica, en María Cátedra y María José Devillard (eds),

- Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*. Pp. 181–200.
- Díaz de Rada, Ángel, 2014b, 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, en preparación, *Discursos del Ethnos. Una etnografía incompleta sobre procesos étnicos y etnopolíticos en el Ártico Europeo*.
- Díaz Viana, Luis, 2017, *Miedos de hoy. Leyendas urbanas y otras pesadillas de la sobremodernidad*. Salamanca: Amarante.
- Eidheim, Harald, 1990 [1967–1969], When Ethnic Identity is a Social Stigma, en *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo Occasional Papers in Social Anthropology n^o 14, Oslo: University of Oslo, pp. 50–67.
- Eira Buljo, Karen Marie, 2001, Vedlegg 3. Særuttalelse fra Karen Marie Eira Buljo om reindrifts muligheter, og forslaget om siidaandel og sideordnet rekrutteringsandel, NOU [Norges Offentlige Utredninger] 2001:35:214–218.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and The Other. How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fernandez, James W., 2001, The Irony of Complicity and the Complicity of Irony in Development Discourse, 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. 84–102.
- 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. Imagen figurativa y vida social en España*, Madrid: UNED, pp. 285–314.
- Gaski, Lina, 2000, *Hundre prosent lapp? Lokale dikurser om etnisitet i markedygdene i Evenes og Skånland*, Diedut: 2000 / 5. Guovdageaidnu: Sámi Instituhtta.
- Gaup, Nils, 2008, *Kautokeino—Opprøret* (una película basada en hechos reales), Prod: Sandre Metronome.
- Goffman, Erving, 1970 [1963], *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, Erving, 1974, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Nueva York: Harper Colophon Books.
- Grebstad, Unni B., y Sigrid Holm, 2012, Trygd, sosial hjelp og barnevern. Statistisk Sentralbyrå, <http://www.ssb.no/sosiale-forhold-og-kriminalitet/artikler-og-publikasjoner/flest-sosialhielpsmottakere-i-nord-norge>
- Guttorm, Gunvor, 2006, Å være skapende duodjár er å være aktiv informant til sin egen forståelse av duodji, Comunicación presentada en la *Nordisk Lærerutdanningskonferanse på Færøyene, 9 de mayo*. Mimeo.
- Guttorm, Gunvor, 2012, *Duodji: A New Step for Art Education*, *International Journal of Art and Design Education* 31(2):180–190.
- 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.
- ILO [International Labour Organization], 1957, The Indigenous and Tribal Populations Convention, (No. 107), http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=1000:55:0::NO::P55_TYPE,P55_LANG,P55_DOCUMENT,P55_NODE:CON,en,C107,%2FDocument Última visita en julio de 2018.
- ILO [International Labour Organization], 1989, Indigenous and Tribal Peoples Convention, (No. 169). http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/—ed_norm/—normes/documents/publication/wcms_100897.pdf Última visita en julio de 2018.
- Jiménez Sedano, Livia, 2011, *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.
- Johnsen, Jon T., 1997, *Samisk Rettshjelp. En analyse av Rettshjelpkontoret Indre Finnmark*. Oslo: Tano Aschehoug.
- Josefsen, Eva, 2006, *Selvopplevd diskriminering blant samer i Norge*. Norut NIBR Finnmark Rapport 2006, 3. Alta: Norut NIBR Finnmark AS.
- Kleiber, Georges, 1995 [1990], *La semántica de los prototipos. Categoría y sentido léxico*. Madrid: Visor.
- 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.
- Kramvig, Britt, 1999, I kategorienes 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>
- KUD [Kirke- og Undervisningsdepartementet], 1959, *Instilling fra Komiteen til å utrede samespørsmål*. Mysen: Indre Smaalenenes Trykkeri.
- Lerena, Carlos, 1985, *Materiales de sociología de la educación y de la cultura*. Madrid: Grupo Cultural Zero.
- 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?a=grunnlov>
- Løyland O., Elisabeth, y Harald, Stormoen, 2015, *Husholdningene i fire fylker eier halvparten av formue*: <https://www.ssb.no/inntekt-og-forbruk/artikler-og-publikasjoner/husholdningene-i-fire-fylker-eier-halvparten-av-formuen>
- Marx, Karl, 1984 [1867], *El capital*, Libro Primero, Cap. 4: La transformación de dinero en capital. Madrid: Siglo XXI. Volumen 1, pp. 179–214.
- Marx, Karl, 1987 [1867], *El capital*, Libro Primero, Sección VI: El salario. Madrid: Siglo XXI. Volumen 2, pp. 651–689.
- 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.
- Paine, Robert, 1994, *Herds of the Tundra. A portrait of Saami Reindeer Pastoralism*. Londres: Smithsonian Institution Press.
- Petersen, Torunn, 2005, *Utvikling av samisk statistikk i Norge – Utfordringer og muligheter*. Ensayo presentado en el *Internationaional Association of Official Statistics (IAOS) Satellite Meeting*, Wellington, Nueva Zelanda. *Mimeo*.
- Regnor, Mákká, 1993, *Dáruiduhttin*. En Aage Solbakk (ed.), *Sápmelaččat*. Kárášjohka: Sámi Instituhtta – Davvi Girji, pp. 94–128.
- Sámediggi [Parlamento Sami], 2018a, <https://www.samediggi.no/Valga/Jienastuslohku> Año de la última visita.
- Sámediggi, 2018b, <https://www.samediggi.no/Soek?search=budsjett> Año de la última visita.
- Shils, Edward, 1981, *Tradition*. Chicago: Chicago University Press.
- Simma, Paul-Anders, 2002, *Give Us Our Skeletons*. Distr.: Icarus Films.
- Smith, Adam, 2006 [1759], *The theory of moral sentiments*, Mineola: Dover.
- 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, pp. 173–191.
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 1977, *Skattestatistikk Inntektsåret 1975*. Oslo: Statistik Sentralbyrå. https://www.ssb.no/a/histstat/nos/nos_a906.pdf
- SSB (Statistik Sentralbyrå³⁹⁸), 2018a, <https://www.ssb.no/statbank/table/08603>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018b, <https://www.ssb.no/statbank/table/07184/>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018c, <https://www.ssb.no/statbank/table/06081>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018d, <https://www.ssb.no/statbank/table/07594>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018e, <https://www.ssb.no/statbank/table/07595>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018f, <https://www.ssb.no/statbank/table/10205/>
- SSB (Statistik Sentralbyrå), 2018g, <https://www.ssb.no/statbank/table/06900/>
- Taylor, Charles, 1992, *The Politics of Recognition*, en Amy Guttmann (ed) *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73.
- Velasco, Honorio M., y Jesús Prieto de Pedro (eds), 2016, *La diversidad cultural. Análisis sistemático e interdisciplinar de la Convención de la UNESCO*. Madrid: Trotta.
- Wagner, Roy, 1986, *Symbols that Stand for Themselves*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WCIP, 2013, http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/wc/AdoptedAlta_outcomedoc_EN.pdf. Última visita en julio de 2018.
- Weber, Max. 1984 [1922]. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Brackette, 1989, *A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain*, *Annual Review of Anthropology*, 18: 401–444.
- Wimmer, Andreas, 2013, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, Ludwig, 2017 [1953], *Investigaciones filosóficas*, Madrid: Trotta.

³⁹⁸ Las direcciones web de la Oficina Central de Estadística (SSB) que doy aquí conducen a las páginas de la plataforma oficial en las que se encuentran las cifras fuente de mis propias elaboraciones, cuando se buscan con

arreglo a los criterios en las ventanas desplegables. El año citado es el de la última consulta.