

Índice General

Agradecimientos __17

Financiación __19

Modos de empleo y convenciones de escritura __21

Modos de empleo __21

Impresiones __24

Convenciones de escritura __26

Una nota sobre el género gramatical y la pronunciación en Sami y Noruego __29

Un consejo sobre la navegación __30

Nota a la primera versión (2019) __31

Un juego de conceptos. Ensayo introductorio __33

Incompletud __33

Ethnos __35

Afecciones __38

Un enfoque conceptual para la teorización sobre etnicidad. Aspectos de definición __41

Etnicidad __42

Discurso __52

Metadiscursividad __54

Nacionalismo, etnismo, etnopolítica, y nacionismo imaginario __58

Autenticidad y auténticas conciencias __68

Tradición, identidad, y otras palabras análogas __81

Tradición __88

Identidad __91

Los constituyentes sociales de la etnicidad y el abandono de la noción *grupo étnico* __94

[*Sápmi*] __104

Un entorno multilingüe __106

Carta de navegación __109

El Día del Pueblo Sami en [Guovdagaidnu] en 2004 __111

En el patio de la escuela infantil __112

El alcalde, el himno y la bandera __116

En la cafetería de la *Állaskuvla* __127

La memoria del idioma __133

Un lento cambio de rumbo __137

Una <escuela sami> __143

En construcción __146

Alteridades __151

Pertenencia __158

En la Casa de la Cultura __162

En el nombre del pueblo. Una reflexión para la crítica de los etnónimos en el escritura antropológica __169

Etnónimos __170

La cámara no se ve __172

Performatividad, incoación, taskonomía __173

Historias __175

Agentes, responsabilidades __178

Relevancia étnica __180

Consejos de escritura, levemente ampliados en esta etnografía, en la sección inicial *Convenciones de escritura* __182

Variantes del idioma Sami y aspectos de la evolución de su uso __187

***Bokmål* y *Nynorsk* __205**

¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en [Sápmi] (2008) __209

¿Cuántas piernas tiene una persona? __209

No buscas lo exótico, y sin embargo lo buscas __218

Una escena doméstica __222

Arenas movedizas __225

(a) *Exclusión social* __229

- (b) *Oposición categorial* __231
- (c) *Conflicto político* __234
- (d) *Grupos homogéneos en algún criterio* __239
- (e) *Unidad nominal de los grupos* __241
- (f) *Objetivación de los interpretantes de relación* __245
- (g) *Isotopía (identidad de las propiedades de los sujetos agrupados o razonamiento en paquetes)* __246
- (h) *Ethnos* __253

Problemas de escala __255

Discurso del presidente del Parlamento Sami, Sven-Roald Nystø, ante el Parlamento de [Noruega] en 2004 __259

La ironía de ser indígena y la imaginación del tiempo social (2015) __265

1. Tópicos __265
2. Ironía __267
3. Agente alterizado __269
4. <Indígenas> y <samis> __272
5. Contemporaneidad __274
6. Intersubjetividad agonística __276

La Ley Sami (12 de junio de 1987 – 27 de junio de 2008) __283

Ley de 12 de junio de 1987, nr 56. Ley sobre el Parlamento Sami y otros asuntos jurídicos samis (Ley Sami) __285

Capítulo 1. Provisiones generales __285

Capítulo 2. El Parlamento Sami __286

Capítulo 3. La lengua sami __294

Capítulo 4. Disposiciones transitorias y entrada en vigor __299

El *gákti* y las ropas __301

"La sangre de los hermanos" __349

La Declaración Estatal número 21 de 1962, la cuestión lingüística y la escuela __357

Texto de la Declaración Estatal número 21 en los epígrafes [II.c. "Lengua y cultura samis"] y [IV.a. "Escuela"] __366

Declaración Estatal número 21 (1962-63) Sobre las medidas culturales y económicas de especial interés para la población samihablante __366

II.c. Lengua y cultura samis __366

IV.a. La escuela __372

La situación de los estudiantes en los distritos samihablantes __372

Nivel de conocimiento entre los niños samis y fijación de objetivos para la política escolar sami __376

Régimen escolar y tiempo escolar __378

Interior de Finnmark __378

Tromsø y Nordland __379

Skog, Meahcci, Duottar __407

La Ley de Finnmark (17 de junio de 2005) __413

Propuesta de "Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark)", de 4 de abril de 2003 y Ley sobre la situación jurídica y la administración de las tierras y los recursos naturales de la región de Finnmark (Ley de Finnmark), de 17 de junio de 2005 __419

Capítulo 1. Consideraciones generales __419

Capítulo 2. La Propiedad de Finnmark __421

Capítulo 3. Recursos renovables en el territorio de la Propiedad de Finnmark __436

Capítulo 4 [Del texto final de la ley]. Tana y Neiden __442

Capítulo 5 [Del texto final de la ley]. Cartografía y reconocimiento de derechos existentes __443

I [Del texto final de la ley] La Comisión de Finnmark __443

II [Del texto final de la ley] El Tribunal del Territorio Utilizable para Finnmark __447

III [Del texto final de la ley] Reglas comunes __453

Capítulo 4 [De la propuesta] y Capítulo 6 [Del texto final de la ley]. Disposiciones finales __455

El ethnos en las formas de discurso social y sus múltiples fuentes __463

- Ethnos, pertenencia, lugar __465
- Los accesos al ethnos <sami> en [Guovdageaidnu] __471
- Universalismo de experiencia __489
- <Sociedad de parientes> y universalismo de experiencia __499
- ¿Una <sociedad de parientes>? __503
- No parecen parientes, y sin embargo lo parecen __514
- La ubicuidad del parentesco __520
- <Identidad étnica> __529
- Redes de posibilidades vinculares __533
 - Kristine* __534
 - Algunos detalles adicionales* __543
 - Máret* __549
- Espacios relativamente fluidos __558
- Múltiples encarnaciones del ethnos __564
- Conciencia pública y concepto de *etnopolítica* __587
- El ethnos como objeto de elaboración weberiana __602
- El ethnos como incoado __628
- La difícil posición en el mundo de los agentes etnopolíticos, los etnistas y los <expertos> en identidades __644
- El enfoque agencial de Fredrik Barth __648

Discursive elaborations of <Saami> ethnos: A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration (2015) __653

- Ethnicity and the shaping of ethnic signs __653
- Discursive elaborations 1: Prototypical ethnos and universalistic embodiments __656
- Discursive elaborations 2: Ethnopolitical incarnations in local experience __661
 - Contesting the state through reasoning with ethnopolitical incarnations in local experiences* __662
- Discursive elaborations 3: In ethnopolitical contexts, agents subordinate personal links and experience to a universalistic ethnos __664
- Discursive elaborations 4: Fully universalistic ethnos __666
 - Media discourses and public documents* __666
 - <Indigenous>* __667
- A multi-source model of ethnic and ethnopolitical structuration __669

<i>Historical hints</i>	___ 671
<i>The coexistence of prototypical and categorical ethnos</i>	___ 675
<i>Continuity and discontinuity</i>	___ 676
Concluding remarks	___ 678

El Codicilo lapón (1751) ___ 681

Texto del Codicilo lapón	___ 685
<i>Compendio del tratado de frontera entre Noruega y Suecia, de 2 de octubre de 1751</i>	___ 685
<i>Primer Codicilo y Anexo al Tratado de Frontera entre los reinos de Noruega y Suecia en lo concerniente a los lapones [Codicilo lapón, Lappekodisillen]</i>	___ 686

Una cronología del espacio jurídico del reno (1751-2004) ___ 697

Las leyes del reno	___ 701
Una cronología	___ 705
<i>Un punto de partida, fronteras y ciudadanía</i>	___ 707
<i><Trashumantes> y <campesinos></i>	___ 708
<i>[Noruega] y su peculiar independencia hasta 1905</i>	___ 709
<i>El cierre de la Frontera Noruego-Finlandesa</i>	___ 709
<i>Subalternización y reconocimiento. La formación de la dependencia de la administración del estado</i>	___ 712
<i>Planificación estatal entendida como <racionalización></i>	___ 713
<i>Distritos, registro y responsabilidad</i>	___ 715
<i><Expertos></i>	___ 717
<i>Darwinismo social y "proceso de codificación"</i>	___ 718
<i>La emergencia de una nueva agencia. Las voces de los pastores</i>	___ 720
<i>Formación etnopolítica</i>	___ 721
<i>El <sur> y el <norte></i>	___ 724
<i>Una conjetura sobre la "cultura de la reunión"</i>	___ 729
<i>Derechos, derecho e indeterminación de las identificaciones</i>	___ 733
<i>Ambivalencias</i>	___ 736
<i>¿Papel mojado en <el norte>?</i>	___ 741
<i>Un modelo común de sociedad civil y política</i>	___ 742
<i>Un complejo escenario de procesos de transformación</i>	___ 744
<i>Hacia la Ley del Reno de 1978</i>	___ 751
<i>El Convenio para la Actividad del Reno (Reindriftsavtale)</i>	___ 754

<i>La Ley del Reno de 1978 y [Guovdageaidnu]</i>	___761
<i>El "despertar" reflexivo y la cultura</i>	___768
<i>Un ejemplo de práctica afectada por la Ley de 1978</i>	___772
<i>La cuadratura del círculo cultural</i>	___777
<i>La revisión de la Ley de 1978</i>	___779
<i>Signos efectivos de legitimidad consensual</i>	___786
<i>Derechos históricos</i>	___788
<i>La propuesta para la modificación de la Ley de 1978</i>	___790
<i>Bearašdoallu</i>	___800

Los compromisos de la *verddevuohta* y sus evocaciones ___805

Un espacio relativamente común de prácticas productivas y pautas residenciales	___808
<i>Dáluolmmoš</i>	___818
Reciprocidad	___821
"Los nuevos tiempos"	___828
Resistencias	___838
Las gruesas categorías clasificatorias. Un excursio	___842
Evocaciones	___858
<i>Idealización</i>	___866
<i>(Dis)continuidades</i>	___870

La Ley sobre la Actividad del Reno de 1933 ___873

Primera parte. La actividad del reno de los Lapones trashumantes (los Samis de la tundra, los <i>Finner</i> de la tundra)	___873
Capítulo I. Sobre el derecho a practicar la actividad del reno y sobre la organización de la actividad del reno, y etc.	___873
Capítulo II. La marca de los renos	___882
Capítulo III. Trashumancia y pastoreo	___888
Capítulo IV. El acceso del Lapón trashumante (Sami de la tundra, Finn de la tundra) al uso del bosque, y la caza y la pesca	___890
Capítulo V. Daños causados por los renos	___895
Capítulo VI. Fijación de la indemnización por daños causados por los renos	___898
Capítulo VII. Ejecución de las obligaciones	___911
Capítulo VIII. Provisiones diversas	___914

Segunda parte. La actividad del reno no regulada en la Primera Parte __927

Tercera parte. Entrada en vigor de la Ley __936

La Ley sobre la Actividad del Reno de 1978-2003 __939

Versión de 1984. Ley sobre la Actividad del Reno de 9 de Junio de 1978, Nr. 49. y *Versión de 2003.* Ley sobre la Actividad del Reno __941

Capítulo I. Objeto y supuestos básicos para la actividad del reno __941

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

Capítulo II. Órganos de gobierno, administración, y plan de distrito (Versión de 2003) __953

Capítulo III. Contenido del derecho a practicar la actividad del reno __960

Capítulo IV. Marcado del reno domesticado, registro de marcas, etc. __970

Capítulo V. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno __974

Capítulo VI. Responsabilidad por daños. Indemnización __981

Capítulo VII. Diversas determinaciones __987

La Ley sobre la Actividad de Reno de 2007 __997

Ley sobre la actividad del reno de 15 de junio de 2007 __997

Capítulo 1. Determinaciones introductorias __997

Capítulo 2. Actividad del reno en el área sami de pastos para el reno __1001

Capítulo 3. Contenido del derecho de la actividad del reno __1008

Capítulo 4. Reglas generales sobre la práctica de la actividad del reno __1014

Capítulo 5. Marcado de los renos y registro de la marca del reno __1016

Capítulo 6. Organización de la actividad del reno — distritos y *siida* __1020

I. Distritos de pastos para el reno __1020

II. *Siida* __1026

Capítulo 7. Reglas de uso en el distrito. Plan del distrito __1028

Capítulo 8. Relación con otros usos __1032

Capítulo 9. Responsabilidad por daños. Peritaje __1034

Capítulo 10. Órganos de gobierno __1037

Capítulo 11. Sanciones y medidas coercitivas __1039

Capítulo 12. Disposiciones finales __1042

El alegato de Karen Marie Eira Buljo (2001) __1045

Anexo 3. Declaración especial de Karen Marie Eira Buljo sobre las posibilidades de la actividad del reno, y propuesta sobre la Parte de una *siida* y la División de reclutamiento coordinada __1049

- 1 La actividad del reno, una industria sostenible y una importante fuente de beneficios, también para los otros __1049
- 2 La actividad del reno tiene buenas posibilidades y grandes desafíos __1051
- 3 Parte de una *siida* [*siidaandel*] y División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*] __1054
- 4 La continuidad de la actividad del reno sami a la manera tradicional __1056
- 5 Una nueva propuesta, en lugar de la que propugna la Parte de una *siida* [*siidaandel*] y la División de reclutamiento coordinada [*sideordnet rekruteringsandel*] __1059

Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica (2010) __1065

- ¿Qué demonios he dicho? __1065
- Quiméricos propósitos __1067
- Un enunciado moral __1068
- Bagatelas __1071
- Intersubjetividad __1077
- Grandes principios __1080

School bureaucracy, ethnography and culture: Conceptual obstacles to doing ethnography in schools (2007) __1085

- School, bureaucracy and ethnography __1086
- The shape of the data. Two ethnographic experiences __1088
- Realities __1091
 - (a) *Agent* __1091
 - (b) *Relation* __1092
 - (c) *Concrete* __1092
 - (d) *Process* __1092
- The school as a hypertrophied means of individualistic codification __1093
- The school as a universalist and instrumentalist device __1094
- The school as a device to restrict the cultural field __1099
- The communicative function of ethnography __1102

Immersed in the flow. Reflections on the agent in globalizing conditions (2004) __1105

- Agent and subject __1106
- The imaginarium of de-subjection and of the dissolution of structures __1108

<i>Nation-state</i>	___1110
<i>Class</i>	___1111
<i>Territory</i>	___1112
The limits of the ideology of globalization	___1113
Heterogeneity and connectivity of institutional orders in [Guovdageaidnu]	___1118
<i>Expert systems</i>	___1119
<i>Contemporary translocal networks</i>	___1122
<i>Translocal agents with long-term historical continuity</i>	___1123
<i>The effects of translocality</i>	___1124
Referencias bibliográficas	___1131

Un juego de conceptos

Ensayo introductorio

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

Incompletud

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

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

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

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

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

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

Ethnos

En su *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson escribió:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Afecciones

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Etnicidad

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

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

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

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

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

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

Pero Eriksen continúa:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización (Barth 1976b:15).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * * * *

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

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

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

Discurso

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Metadiscursividad

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

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