

---

MARÍA CÁTEDRA Y  
MARIE JOSÉ DEVILLARD (eds.)

SABERES CULTURALES

Homenaje a José Luis García García

edicions bellaterra

---

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

© María Cátedra y Marie José Devillard, editoras, 2014

© Edicions Bellaterra, S.L., 2014  
Navas de Tolosa, 289 bis, 08026 Barcelona  
[www.ed-bellaterra.com](http://www.ed-bellaterra.com)

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del *copyright*. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, <http://www.cedro.org>) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Impreso en España  
*Printed in Spain*

ISBN: 978-84-7290-672-3  
Depósito Legal: B. 13.345-2014

Impreso por Arvato Services Iberia, S. A.

6.

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

Ángel Díaz de Rada

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

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

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

Este texto surge de la experiencia de escritura de una monografía que toma por objeto el proceso de estructuración de relaciones étnicas en el Ártico europeo, particularmente en [Noruega].<sup>1</sup> Habría una forma de evitar todos los problemas que plantearé aquí. Bastaría con usar, en las sucesivas capas de escritura desde los cuadernos de notas hasta el texto final, los dos conjuntos de etnónimos más amplios utilizados por

1. El proyecto de referencia lleva por título «La construcción de la pertenencia. Prácticas expresivas y apropiaciones de la identidad entre «samis» y «noruegos» en Guovdageaidnu (Noruega)» (Díaz de Rada, 2008). Este proyecto recibió en 2000 una ayuda del Departamento de Exteriores Noruego (*Utenriksdepartementet*) para el estudio de la Lengua Sami en la Universidad de Tromsø. En 2002, una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6898), complementada con otra del Vicerrectorado de Investigación de la UNED. En 2003, una ayuda de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 7092), complementada con otra del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276). Una explicación del uso de corchetes en [Noruega], al final de este texto.

las personas en el campo: {*sámi*, *sápmelaš*, *lapp*, *same*} para referirse a las personas en el entorno de las poblaciones históricamente colonizadas, los «samis»; y {*dáčča*, *norgalaš*, *norsk*} para referirse a las personas en el entorno de los colonizadores, los «noruegos». Bastaría con usar esas palabras de forma unitaria, tanto para formular mis ideas descriptivas y analíticas como las ideas producidas por las personas del campo. Hacerlo así, como en las sonoras denominaciones de Cabeza de Vaca, ahorraría muchos dolores de cabeza. No tendría que pensar en las sutiles diferencias inscritas en el uso habitual de las palabras de uno y otro conjunto; ni molestarme en aclarar que alguien identificado como «*sámi*» es también, en [Noruega], identificado como «*norgalaš*», pero no como «*dáčča*», palabra que designa regularmente a los «noruegos» que no son identificados como «samis». En fin, un uso aporoblemático de los etnónimos ayudaría a producir un discurso llano y estable acerca de las identidades de unos y de otros.

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

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

## Etnónimos

Los etnónimos son palabras. Cuando alguien las pronuncia con valor de sustantivo, «*sámi*», «*norsk*» —«sami», «noruego»—, realiza la operación primaria de la retórica étnica. Cada uno de esos sustantivos, en cada uso, tematiza un proceso (Kockelman, 2007). En los lugares de mi trabajo de campo no ha sido difícil tomar conciencia de esta

idea aparentemente abstracta. Tales palabras son hoy signos de un habla común, pero basta hablar con la gente algún tiempo sobre ellas, para ser advertido: «*sámi*», «*sápmelaš*», «*dáčča*», pueblan los discursos de etnicidad desde un pasado reciente; y quienes han cumplido los sesenta recuerdan que su presencia en los discursos públicos se ha hecho progresivamente intensa, especialmente con el despliegue de las políticas de reconocimiento e institucionalización etnopolítica de una minoría secularmente subordinada.

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

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

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

## La cámara no se ve

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

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

Al ser nombre propio, el etnónimo es una «palabra (...) que identifica a su objeto solamente en virtud de su sonido» (*Ibid.*, p. 37). La eficacia práctica del nombre propio, como operación de identificación, consiste en su pertinente incorporación a la persona de que se trata. Si con «José Luis» invoco a la persona concreta a quien homenajeamos con este libro, entonces su significado es, en este caso, inequívoco como práctica de identificación. Pero al ser también común, ese sonido en que consiste el etnónimo posibilita la desincorporación. Muchos seres humanos son entonces invocados bajo el dominio del nombre. Del nombre propio —se dijo— no puede derivarse una cualidad abstracta debido a su condición estrictamente incorporada. El «perrito Fido» de Jakobson es ejemplo paradigmático:

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

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

### Performatividad, incoación, taskonomía

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

¿Qué significa *José Luis*? ¿Debería ahora relatar toda mi experiencia con él desde que le conocí en el año ochenta y tres? Treinta años de conocimiento son muchos para tomarse en serio a Saussure. Si le pedimos demasiado al signo, como hizo el lingüista francés, llegamos a la conclusión de Bertrand Russell: ese signo no significa nada. Pero si le pedimos lo que hay que pedirle, como hizo Peirce, entonces llegamos a la conclusión inversa: el signo significa todo su uso, *toda* la experiencia de su uso. Y, puesto que no hay todo sin ima-

ginación del todo, no hay nombre propio sin incoación (Fernandez, 2006). Como ningún otro signo, el nombre propio muestra la apertura de la significación. «Los nombres propios aportan meramente la clave para la información» (Gardiner, 1957, p. 32). Y así lo hacen estos dos conjuntos de palabras, entre otros: {*sámi, sápmelaš, lapp, same*}, {*dáčča, norgalaš, norsk*}.

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

Y así, la identidad del nombre propio —fijada con la mayor firmeza como lo están los espejos retrovisores— puede llegar a ilusionarnos con la ficción de la identidad de lo que incoan. Nadie, quizás con la excepción de los burócratas y de los antropólogos ansiosos por encontrar constancias (Díaz de Rada, 2008), opera siempre con el supuesto de tal ficción (Jiménez Sedano, 2011, p. 2.694). Y cuando alguien opera con ella, esa forma discursiva merece toda nuestra atención como forma específicamente cultural, que ha de ser entonces abrazada por nuestra lente analítica. Para las personas que viven su vida, generalmente, un enunciado de identificación no implica un enunciado de identidad.



## Historias

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

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

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

Aikio habla de «*fennios*» en una anotación de Tácito (ca. 98), «*skrithfennios*» («*fennios* esquiadores») en otra de Procopio (ca. 550), «*finnas*» en los relatos de Ottar (ca. 890), cuyas imágenes fueron trasladadas a las *Sagas* unos siglos después en narraciones de la amistad entre aquéllos a los que hoy Aikio denomina «*sámit*» y «*dáčcat*»; «*skrithfennios*», de nuevo, en la *Gesta Danorum* del historiador «danés» Saxo Grammaticus (ca. 1200), que también usó los nombres «*lapp*», «*lapii*», «*lop*», «*lopar*». Esos nombres de génesis latina, estuvieron en uso durante una larga época en la que consta igualmente, al menos en el registro de las *Sagas*, alguna mención ocasional de etnónimos en Lengua Sami «*sápmi*», «*sápmelaš*» (Aikio, 1993, pp. 11-14).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El punto principal que emerge del experimento es que cuanto más distante es un grupo de pueblos de otro, tanto socialmente como geográficamente, mayor es la tendencia a considerarlos como una categoría indiferenciada y situarlos bajo una rúbrica general como «Bemba», «Ngoni», «Lozi», etcétera (Mitchell, 1968, p. 28).

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

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

### Agentes, responsabilidades

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

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

Esa tensión de legitimidad nos concierne moralmente. Las agen-

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

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

La tensión de legitimidad nos concierne también analíticamente. En primer lugar es preciso sentir que el objeto de una teoría de los procesos étnicos no queda codificado en el etnónimo. No estudio a los «*sápmelaččat*» o a los «*norgalaččat*». Esas denominaciones son solamente componentes muy parciales de mi campo de objetos; y,

tomadas fuera de sus concretos contextos de uso, me resultan completamente mudas. El objeto de mi teoría es la formación de relaciones sociales definidas étnicamente, su estructuración, y el discurso de convenciones que se despliega durante esa formación y estructuración.

En segundo lugar es preciso admitir que el etnónimo, tal como se inserta en los discursos nativos, no puede ser una categoría de análisis de mi teoría; es decir, no puede ser una pieza más de mi propia escritura, trasladada a ella sin elaboración. Aquí cobra sentido, más que en ningún otro caso, la vieja distinción de Pike entre el orden de relevancia emic, donde el etnónimo cobra vida social, y el orden de relevancia etic, donde el etnónimo se convierte en objeto de interpretación analítica (Pike, 1971, pp. 37 y ss.; Díaz de Rada, 2010, pp. 58 y ss.; Jiménez Sedano, 2011, p. 2.689).

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

## Relevancia étnica

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

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

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

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

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

Al poner en secuencia estos tres órdenes puede observarse que el signo es, en la progresión, signo crecientemente lingüístico, pues en el tercer orden la discursividad dominante es lógico-proposicional, representacional o teórica (Kockelman, 2007; 2013). Y, puesto que la

condición lingüística del signo le confiere, específicamente si se trata de un etnónimo, su condición de *nombre propio común*, su pertinencia para un contexto empírico de diferencias culturales (primer orden de relevancia étnica) puede llegar a debilitarse en extremo, hasta su práctica desaparición: ya solo es sonido (o palabra escrita) incoando a un sujeto del que se predica una identidad imaginada. La paradoja entre precisión (en la identificación) y vaguedad (en la pretendida referencia) es siempre un riesgo propio del discurso etnista, y se manifiesta con todo su vigor cuando ese discurso opera en el campo lógico-proposicional, representacional o teórico de las políticas étnicas. El riesgo, con el que cualquier agente etnopolítico convive cotidianamente, puede formularse así: un etnónimo usado en el nombre del pueblo puede llegar a ganar relevancia étnica precisamente en la medida en que pierde relevancia como signo de una empírica diferencia cultural.

Puede llegar a suceder así que la fuerza ontológica del etnónimo, es decir, su potencia como recurso de reificación dependa, como en el caso de «los nombres propios más puros» de los que nos hablaba Gardiner, de su capacidad para aislarse de cualquier significado explicitable: esos nombres «sobre los cuales no deberíamos sentir, en caso de ser ignorantes de sus portadores, ninguna traza de significación» (Gardiner, 1957, p. 40). Pero no conviene engañarse, porque siempre, sea cual sea el contexto y el orden de relevancia del etnónimo, *hay un significado en la operación de su uso*.

## Consejos de escritura

Si venimos siendo largamente advertidos por autores como J. Clyde Mitchell, Ronald Cohen, Anthony Cohen, y a saber cuántos otros, acerca de la necesidad de prestar atención a nuestras reglas de escritura (y comprensión) cuando se trata de los etnónimos, cabe preguntarse: ¿por qué —siguiendo las mismas reglas de economía comunicativa que las personas de nuestros campos, pero con mucha menor complejidad— poblamos nuestros textos de gitanos, *sápmelaččat*, noruegos, españoles, sin indicar, al menos con unas comillas, que todas esas palabras son piezas del discurso nativo en contexto (y si no lo son, no pueden ser piezas de nada en absoluto)?



Livia Jiménez Sedano ha ofrecido ya algunos de los consejos prácticos de escritura que indicaré aquí (Jiménez Sedano, 2011). Debe entenderse que estos consejos prácticos no se limitan a la simple apariencia formal de los textos, lo que importa bien poco. Solo tienen interés si ayudan a un trabajo de análisis minucioso y reflexivo sobre lo que entendemos por estructuración de las relaciones étnicas. Pero éste es uno de esos casos en los que la apariencia formal suele conllevar ya importantes cambios en las disposiciones del escritor.

*Primer consejo.* En el extremo de lo deseable, el único destino aceptable de los etnónimos en el discurso descriptivo y analítico del antropólogo es su completa desaparición. Y, si es que no hay otro remedio que utilizarlos (muy frecuentemente lo hay), solo deberían aparecer entrecomillados como una indicación de su pertinencia para el plano emic de los signos nativos; es decir, de todos los signos producidos por todos los agentes del campo que no son el propio investigador. Este consejo se enfrenta a un límite. Entrecomillar (o usar cualquier otra marcación equivalente) es relativamente fácil cuando hay una clara voz en el campo que enuncia el etnónimo. Pero, ¿qué sucede cuando no la encuentro?

*Segundo consejo.* En ese caso, lo óptimo es sustituir el etnónimo por un designador del agente concreto de la acción que constituye el objeto de la descripción o del análisis. Si ese quién no dice «sami», ¿quién, en concreto, es ese quién? O, dicho de otra manera, ¿en calidad de qué invoca el antropólogo a ese agente en su escritura? ¿como *hablante* de la Lengua Sami? ¿como *representante electo* del Partido del Pueblo Sami? ¿como *miembro de una familia* de pastores de renos? Concretar el agente —salvaguardando su anonimato, claro— ayuda automáticamente a matizar la fuente del discurso étnico, y, lo que es más importante, a relacionar la multiplicidad de signos discursivos con sus fuentes legítimas, que son las personas, o, en general, los agentes del campo. Ayuda, además, a seguir una fructífera disciplina: prescindir de cualquier mención de un sujeto étnico cuando honestamente no podemos precisar su relación con un agente empírico, debido, por ejemplo, a una insuficiencia del material o a un registro defectuoso.

*Tercer consejo.* Livia Jiménez Sedano encuentra una solución para evitar las consecuencias indeseadas del uso del etnónimo: suplirlo por un sustantivo abstracto del tipo «gitanidad». Esta solución puede

encontrarse también en las expresiones de otros autores como, por ejemplo, ésta de James Fernandez: «*Icons of Asturianity*» (Fernandez, 1990, p. 96). Esta solución no es mala cuando es posible descomponer esa «asturianidad» en rasgos culturales propios del espacio emic, como formas de acción diaacríticamente consideradas bajo lo que he denominado *primer orden de relevancia étnica*. En muchos casos, y especialmente conforme nos desplazamos hacia el tercer orden de relevancia, eminentemente etnopolítico, eso no es posible. En estos casos, no queda otro remedio que seguir alguno de los dos primeros consejos.

*Cuarto consejo.* Existe un conjunto de formas que, sin designar un ethnos, poseen una evidente relevancia étnica. Es el caso de los topónimos, particularmente cuando éstos se usan como semánticamente inseparables de un ethnos. Debo a Carlos Camazón la sugerencia de que estas palabras tienden a ser étnicamente irrelevantes cuando son topónimos menores referidos a lugares no residenciales, como «Alto del Gallo» o «Cañón del Río Lobos»; y ganan relevancia étnica al referirse a lugares residenciales, locales o comarcales —en definitiva, lugares concebibles como de nacimiento o crianza. Más aún, cuanto más extensa es su referencia territorial, y cuanto más propende ésta a ser una territorialidad estatalmente o etnopolíticamente mediada. Es probable, por otra parte, que los topónimos más característicamente etnonacionales hayan tomado históricamente a los locales o comarcales como modelo semántico, como se sugiere en los habituales usos: «natural de», «hijo de la tierra», o «patriota». Aconsejo marcar esos topónimos mayores, en casos de evidente relevancia étnica, poniéndolos entre corchetes: [*Sápmi*], [España], [*Catalunya*], [Comunidad de Castilla y León]. Al marcarlos así, doy por buenas las siguientes consideraciones. (a) Que la expresión inserta entre corchetes es un topónimo nativo; (b) que ese signo es producto de un complejo proceso de objetivación institucional, que generalmente ha consistido —y consiste— en una negociación de múltiples territorialidades; (c) que la utilización de esa expresión debería invitarme a recorrer un camino analítico que tal vez no iniciaré nunca. Ese camino debería consistir en un examen del paradigma de territorialidades implícito en esa designación y en un estudio de las formas históricas de discursividad que han conducido a la producción del signo como objetivación territorial.

*Quinto consejo.* Siempre que se trate de instituciones en el campo con nombre propio, ya se trate de documentos (como *Codicilo La-*

*pón*), agentes institucionales (como Parlamento Sami) o designadores de lenguas (como Noruego), sugiero hacer lo que hacemos al escribir nombres propios: poner las iniciales con mayúscula. Indicamos con ello dos cosas: (a) Que se trata de nombres propios usados como tales por las personas en el campo, y (b) que por detrás de cada uno de ellos hay un proceso histórico que el antropólogo nunca debe dar por sentado ingenuamente. Por ejemplo, la Lengua Sami, a la que habitualmente nos referimos hoy en día, es en realidad el lecto *Dávvi Sámiigiella* (Sami Septentrional), que, de entre un conjunto de diez lectos (documentados) pertenecientes a una misma familia, ha ido fraguándose como variante normalizada identificadora, en el campo, y en algunos casos, del ethnos «sami».

Naturalmente, estos consejos resultarán engorrosos para quienes deseen escribir de forma llana. Pero, si de lo que se trata es de escribir para ampliar *especialmente* nuestro conocimiento sobre los procesos étnicos, entonces tendremos que reconocer que no somos nosotros, los antropólogos, los encargados de hablar, inmoderadamente, en el nombre del pueblo.

## Bibliografía

- Aikio, S. (1993), «Sámi historjá. Oanehis oppanasgeahčastat», en Aage Solbakk (ed.), *Sápmelaččat*, Sámi Instituhtta/Davvi Girji, Kárášjohka, pp. 11-61.
- Bacon, F. (1984 [1620]) *Novum Organum*, Sarpe, Madrid.
- Banks, M. (1996), *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, Nueva York.
- Barth, F. (1992), «Towards Greater Naturalism in Conceptualizing Societies», en Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, Londres, pp. 17-33.
- Baumann, G. y A. Gingrich (2004), «Debating Grammars: Arguments and Prospects», en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity / Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York, pp. 192-203.
- Briggs, C. L. (1996), «The Politics of Discursive Authority in Research on The "Invention of Tradition"». *Cultural Anthropology*, 11, 4, pp. 435-469.

- Cohen, A. P. (1982), «Belonging. The Experience of Culture», en Anthony P. Cohen (ed.), *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester University Press, Manchester, pp. 1-17.
- Cohen, R. (1978), «Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology». *Annual Review of Anthropology*, 7, pp. 379-403.
- Díaz de Rada, Á. (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), pp. 187-235.
- , (2010), *Cultura, antropología y otras tonterías*, Trotta, Madrid.
- , (2013), «Acción social, cultura escolar y documento: semiosis y etnografía en el examen de los espacios documentales», en J. Meda y A. M. Badanelli (eds.), *La ricerca storico-educativa in Italia e Spagna: bilanci e prospettive*, Edizioni EUM, Macerata, pp. 150-168.
- Dougherty, J. W. D.; Keller, C. M. (1982), «Taskonomy: a Practical Approach to Knowledge Structures». *American Ethnologist*, 9, 4, pp. 763-774.
- Eidheim, H. (1997), «Ethno-Political Development among The Sami after World War II: The Invention of Selfhood», en Harald Gaski (ed.), *Sami Culture in a New Era. The Norwegian Sami Experience*, Davvi Girji, Kárášjohka, pp. 29-61.
- Eriksen, T. H. (1991), «The Cultural Contexts of Ethnic Differences», *Man* 26(1), pp. 127-144.
- Fernandez, J. W. (1990), «Enclosures: Boundary Maintenance and Its Representations over Time in Asturian Mountain Villages (Spain)», en Emiko Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture through Time. Anthropological Approaches*, Stanford University Press, Stanford, pp. 94-127.
- , (2006), «La oscuridad al fondo de la escalera. Lo incoado en la investigación simbólica y algunas estrategias para abordarlo», en *En el dominio del tropo. Imaginación figurativa y vida social en España*, UNED, Madrid, pp. 285-314.
- García, J. L. (2001), «Las fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología», en María Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*, Catarata, Madrid, pp. 21-36.
- Gardiner, A. H. (1957 [1940]), *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, Oxford University Press, Londres.
- Handelman, D. (1981), «The Idea of Bureaucratic Organization», *Social Analysis*, 9, pp. 5-23.
- Handler, R. (1984), «On Sociocultural Discontinuity: Nationalism and Cultural Objectification in Quebec», *Current Anthropology*, 25, 1, pp. 55-71.
- Helander, K. R. (2008), *Namat dan nammii. Sámi báikenamaid dáruiduhttin Várjjaga guovllus Norgga uniovdnaáiggi loahpas*, Dieđut, 1 (2008).

- Jakobson, R. (1985 [1956]), «Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso», en *Ensayos de lingüística general*, Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 307-332.
- Jiménez Sedano, L. (2011), «Más allá de los etnónimos: Ideas para escapar del secuestro intelectual de estas categorías emic en antropología de la educación», *Actas del Congreso de la FAAEE (2011)*, Universidad de León, León, pp. 2.689-2.698.
- Jociles, M.<sup>a</sup> I. (1989), «El *nom de la casa* y la identificación del individuo en la zona de *hereu*», en *La casa en la «Catalunya Nova»*, Ministerio de Cultura, Madrid, pp. 211-226.
- Kockelman, P. (2007), «Agency: The Relation between Meaning, Power, and Knowledge», *Current Anthropology*, 48(3), pp. 375-401.
- , (2013), *Agent, Person, Subject, Self. A Theory of Ontology, Interaction, and Infrastructure*, Oxford University Press, Oxford.
- Levine, H. B. (1999), «Reconstructing Ethnicity», *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, 5(2), pp. 165-180.
- Mitchell, J. C. (1968 [1956]), *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester.
- Núñez Cabeza de Vaca, Á. (1999 [1542]), *Nafragios y comentarios*, Espasa Calpe, Madrid.
- Oskal, N. (1999), «Kultur og rettigheter», en Harald Eidheim (ed.), *Samer og nordmenn*, Cappelen, Oslo, pp. 141-163.
- Paine, R. (1994), *Herds of the Tundra. A portrait of Saami Reindeer Pastoralism*, Smithsonian Institution Press, Londres.
- Pike, K. L. (1971 [1967]), *Language in Relation to A Unified Theory of The Structure of Human Behavior*, La Haya, Mouton & Co.
- Postert, C. (2004), «Completing or Competing? Contexts of Hmong Selfing/Othering in Laos», en Gerd Baumann y Andre Gingrich (eds.), *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn, Nueva York pp. 101-111.
- Sara, M. N. (2003), «Árbevirolaš sámi dieđut ja máhtut sámi vuođđoskuvllas», en Vuokko Hirvonen (ed.), *Sámi skuvla plánain ja praktihkas. Mo dustet O97S hástalusaid? Reforpmá 97 evalueren*. Kárášjohka: Čálliidlagáduš, pp. 121-138.
- Speke, J. H. (1999 [1863]), *Diario del descubrimiento de las fuentes del Nilo*, Espasa Calpe, Madrid.
- Sperber, D. y D. Wilson (1986), *Relevance. Communication and Cognition*, Basil Blackwell, Oxford.
- Williams, B. (1989), «A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain», *Annual Review of Anthropology*, 18, pp. 401-444.