

LA IDENTIDAD ÉTNICA EN LOS TERRITORIOS DEL NOROESTE DE CANADÁ: DÈNÈ, DOGRIB, HARE, MÉTIS E INUIT

Carlos Junquera Rubio
Universidad Complutense de Madrid
Departamento de Prehistoria y Etnología

RESUMEN

Este ensayo ilustra el proceso de constitución en los Territorios del Noroeste de Canadá. El autor estudia las relaciones entre el Estado-Nación y varios grupos étnicos que han debido redefinir su identidad tradicional ante nuevas situaciones políticas y sociales. Igualmente, se plantean algunas cuestiones que hoy están en el horizonte de las minorías y lo que éstas pretenden alcanzar. La Constitución canadiense se ha modificado con el fin de reconocer los derechos de sus minorías tradicionales.

ABSTRACT

This article illustrates the process of constitution building in the Northwest Territories of Canada. The author sheds light on the relationship between the Nation-States and the various ethnonational groups composing them. He offers a promising solution towards conciliating the respective rights of majorities and minorities to self-determination through the concept of direct consociation. In the current context of high constitutional tension, in which Canada finds itself under pressure to elaborate a Constitution based on the recognition of the continued existence of aboriginal political rights, this analysis contributes to a clarification of the issues at hand and the solutions that can be envisioned.

INTRODUCCIÓN

Las fuentes escritas referentes a los Territorios del Noroeste del Canadá son escasas y tardías. La tradición oral suple algunas lagunas ya que las investigaciones arqueológicas que puedan dar luz son insuficientes y muy recientes (Gordon, 1996). El paisaje está asentado en un permafrost continuo por lo que se puede afirmar que de sur a norte nos orientamos desde la taiga a la tundra. Para lo que afecta a este ensayo vamos a tener en cuenta ecosistemas como el Lago Mayor de los Esclavos y el río Mackenzie, aunque ocasionalmente se puedan hacer algunas referencias a otros sitios.

Los paisajes, por diversos y hostiles que sean, han sido siempre un lugar de encuentro con los humanos que los ocupan y habitan. La interacción entre ambos es una constante que está presente en la historia desde hace milenios; lo que cambia es el modelo político de posesión y el manejo del medioambiente que vienen señalados por la cultura particular de cada sociedad, así como por las expectativas que tenga **in mente** para uno o varios recursos que se encuentren en ese espacio, y que se requieren por motivos económicos concretos, los mismos que responden a cada ideología cultural en particular. El pasado, el presente y el futuro de un determinado lugar han sufrido, sufren y sufrirán por las diversas interacciones que acontezcan así como por el volumen de negocio que aflore en cada momento.

Lo que se entiende hoy por ecología, economía y sociedad es un trípode antiquísimo que ha servido siempre para lo que cada grupo humano entiende por lucro para su desarrollo particular, incluso en el caso en que sobre un mismo ambiente se den interacciones diferentes porque actúen modelos dispares, como en el caso en que se encontraban todas las de América en los siglos XV y XVI, cuando los europeos hallaron unas sociedades en situación de organización política de banda, otras de tribu, algunas de jefatura y pocas con Estado, unas veces en cercanía geográfica y otras en lejanía.

En América del Norte, los pueblos indios conectaron con holandeses, franceses y británicos que acudieron por el volumen de negocio y riqueza observados y envidiados en España que conseguía los preciados tesoros en áreas de más al Sur. Los contactos entre los anglosajones citados y los autóctonos ofrecen muchos aspectos negativos y escasos positivos en la parte oriental y septentrional de los actuales Estados Unidos, y en la meridional de Canadá como puede verse en los aportes de un profesor estadounidense muy dedicado a estos temas (Jacobs, 1973).

En lo que se refiere a la interacción humanos-paisaje hay que tener en cuenta que las primeras consideraciones a valorar son aquellas que proceden del uso que se dé a las tierras porque éstas representan el lugar en que se observan los diferentes impactos y éstos son más o menos sensibles y frágiles si tenemos en cuenta que los recursos renovables generan comida y otros productos para las gentes y que el consumo si es racional ofrece unas características, y si lo es irracional puede llevar al agotamiento y consiguiente cambio del paisaje.

Pretendo mostrar en este ensayo el camino recorrido por algunas etnias asentadas desde hace por lo menos unos 5.000 años en el actual territorio de Canadá hasta llegar al actual presente. Por esta razón se valoran los ecosistemas compartidos y aquellos otros que estando adyacentes permiten disfrutar de los recursos que culturalmente se han pensado como ideales para vivir.

1. LOS DÈNÈ

Los Dènè se conocen en la literatura como Slavey, razón por la que a ellos voy a referirme a continuación, siguiendo un poco la cronología de los acontecimientos, pero no siempre.

1.1. LA HISTORIA

Los especialistas creen que los predecesores de los Dènè (antes en su casi totalidad citados en la literatura como Slavey) emigraron hace unos 10.000 años desde el bosque de Siberia usando el puente previo a lo que hoy es el Estrecho de Bering. Trajeron con ellos una tecnología propia y se dispersaron a lo largo de la región que hoy viene a coincidir con los Territorios del Noroeste y estas gentes son los antepasados de los diversos grupos Atapaskanos. Los estudiosos creen que los Slavey y otras gentes atapaskanas se establecieron siguiendo patrones culturales que duraron hasta el contacto con los europeos. Su estilo de vida era una búsqueda constante de la subsistencia, desde el áspero bosque densamente poblado hasta el montañoso, que no podría apoyar la agricultura. Se especializaron en seguir las manadas de alce, caribú y otras piezas, y a menudo se quedaron también en la cercanía del cauce del Río de Mackenzie que proporcionó peces abundantes. Estos datos pueden verse mucho más ampliados en Patrick Moore y Angela Wheelock (1990), Robin Ridington (1988), Michael Johnson (1992) y Carl Waldman (1985).

Parece ser que fueron los Cree y los Chipewyan, quienes huyendo de la población europea en el Este de Canadá, advirtieron a las comunidades Slavey a mitad del siglo XVIII de la presencia de estos extraños y les avisaron del comercio peletero (Bompas 1886: 14-16). En 1789, Alexander Mackenzie, la primera persona blanca en cruzar el noroeste de Canadá, captó una reunión festiva de los Slavey (Mackenzie 1801: 147). Siete años después, se estableció Fort Livingston en el Río Mackenzie por parte de la North West Company, rival en esa época de la Hudson Bay Company. Fort Livingston fue el primer puesto blanco en territorio Slavey pero pronto aparecieron otros como Fort Simpson (1804), Fort Liard (1804), Fort Nelson (1865), Fort Norman (1822), Fort Hay River (1868), Fort Providence (1868) y Wrigley (1877). Todos, exceptuando Fort Nelson, se localizan en los Territorios del Noroeste. Los mismos se convirtieron en los asentamientos permanentes de los Slavey. Una reseña histórica amplia puede verse en Alden J. Mason (1946).

Este período inicial de contacto estuvo marcado por el conflicto interno entre los diferentes grupos Slavey, y por pequeños aprietos con los Cree que se mostraban agresivos. Armados por los europeos y ávidos de afirmar la dominación en el área, a principios del siglo XIX algunas bandas Cree echaron a los Slavey fuera de sus tierras, empujándolos al oeste y al

norte. Como resultado, ciertas familias Slavey se realojaron en una región lejana cerca del Lago Mayor del Oso, una zona que había sido previamente territorio de los indios Yellowknife. La violencia se desató y un grupo combinado de Slavey, Dogrib y Hare mataron a casi tres docenas de Yellowknife lo que puede entenderse como una auténtica matanza si observamos la pirámide poblacional de la época de cada una de estas sociedades (Bourget 1938: 68-93).

En el siglo XIX, el contacto dañino entre Slavey y europeos era mínimo. Los primeros lograron mantener sus modelos de subsistencia inalterados. La razón hay que buscarla en la crisis que aconteció en los precios de las pieles que bajaron drásticamente. Las mismas se conseguían a cambio de rifles, ropa, té y tabaco y *"como resultado, la mayoría de los europeos nunca resultaron indispensables para los Slavey y la caza destinada al comercio seguía siendo una actividad subsidiaria"* (Asch 1981). Un factor igualmente significativo era la dureza del medioambiente. Los europeos no pudieron hacer grandes cambios de la balanza de los Slavey porque su supervivencia en el frío, en una región de comida escasa dependía de la bondad de la tribu.

La Hudson Bay Company seguía siendo la autoridad dominante en esta región de Canadá desde 1869, pero sólo al principio del siglo XX será cuando el gobierno de Ottawa empiece a formalizar las relaciones con el noroeste canadiense. Este detalle se produjo como resultado de un informe gubernamental de 1891 que recomendó un acuerdo formal que restringía las demandas nativas al inmenso y rico caudal de minerales en el norte canadiense. Al mismo tiempo, con el incremento incesante de tramperos blancos y buscadores de oro que viajan a la zona de los Slavey, las tensiones aumentaron entre las dos culturas. Los tramperos usaron incluso veneno para obtener pieles, pero actuando así privaban a los autóctonos de su sustento; al mismo tiempo, los buscadores de oro encontraron una buena ganancia en la venta de caballos a los Slavey (GENAT 1997: 153-157).

El remedio para ambos lados provino del Tratado No.8, firmado en 1899, y en el que se traspasaban las tierras Slavey (y las de los Castor, Cree y Chipewyan) mediante el pago en efectivo de cinco dólares por persona. El documento permitiría aún a los Slavey y los otros grupos continuar cazando y pescando como antes, pero el gobierno retuvo el derecho para usar la tierra como quería. La firma de este acuerdo y poco después del nº 11 a principios de los 1920 terminaron por hacer desaparecer la propiedad colectiva de los autóctonos que, desprovistos de un sistema jurídico, permitieron a las autoridades federales y provincianas aprovecharse de los recursos mineros de la región.

Después de la Primera Guerra Mundial, aconteció una subida en los precios de las pieles lo que persuadió a numerosos Slavey a dedicarse a la caza y considerarla como una fuente de ingresos. El mercado, unas veces a la alta y otras a la baja, afectó a muchas comunidades autóctonas que dependieron del comercio peletero para conseguir comida y otros productos.

Numerosos asentamientos de Slavey en los Territorios del Noroeste permanecieron aislados hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando las autoridades canadienses y las de Estados Unidos reconocieron la importancia estratégica de la región, y empezaron a construir pistas para aviones y proporcionando aparatos de radio y servicio de teléfono. Se descubrieron petróleo, depósitos de gas y minerales cerca del asentamiento Slavey de Fort Simpson a finales de los años 1940, y en la próxima década varias compañías americanas exportaban ya la producción hacia el sur. Esta época ha sido bien estudiada por T. Hawkins (1996) que ha puesto de relieve la importancia estratégica del interior canadiense en un momento en que la costa del Pacífico norteamericano se vio afectada por los acontecimientos que siguieron al bombardeo de los japoneses de Pearl Harbour en Hawaii.

1.2. LA RELIGIÓN

Los Slavey creyeron en varios espíritus a quienes atribuían la posibilidad de que los transformarían en una forma animal conocida. Se pensaba que los animales habían caminado y vivido como los humanos, y los Slavey creyeron que a través de estos lograrían alcanzar su poder. La historia oral de los Slavey estaba dividida en una serie de cuentos que ofrecen variantes de cómo convertirse en animales. El Cuervo, el Lobo y el Zorro forman una buena parte de su sistema tradicional de creencias. Se pensó que los dos primeros habían ayudado a crear el mundo, por esta razón también se les atribuye el poder de sanar. Los individuos

disponían de un espíritu animal que era su guardián, que entraba en ellos en sueños para advertirlos de situaciones arriesgadas y peligrosas. El espíritu guardián de un hombre se le habría aparecido primero en un sueño cuando era un muchacho joven. Durante este sueño el espíritu le comunicó una canción con la que el joven podría convocar los poderes guardianes por el resto de su vida natural. Si un shaman disfrutara la guía de un tal espíritu, se abstendría de cazar esta especie particular o comerla.

Los Slavey creyeron también en monstruos que vivían en la desembocadura del Río Mackenzie, y en otros que cogían a los niños y los comían. Estas creencias tal vez surgieron para reflejar la relación inestable entre la tribu y su medioambiente hostil. Se pensaba también que una persona al borde de la muerte estaba dotada de un fuerte poder puntual. Después del óbito, los espíritus animales como el de la nutria enviaban a un guía para llevar a las almas al lugar de residencia definitiva.

Los misioneros católicos y anglicanos llegaron a las tierras de Slavey en 1858 y se esforzaron por convertirlos. Para 1902, todos los grupos Slavey habían aceptado uno u otro credo. El calendario cristiano cambió algunos modelos tradicionales, especialmente los que concernían a festividades como las de Pascua y Navidad. De todas maneras, en estos tiempos de fiesta las recolecciones tradicionales se reemplazaron para anunciar el deshielo o el solsticio de invierno. Estos datos mucho más ampliados y en detalle pueden leerse en DÈNÈ NATION, 1984; GENAT 1997 y especialmente en el legado del misionero francés, oblato de María Inmaculada, Emile Petitot (1876, 1886, 1891, 1893) que es el autor más interesante para el último cuarto del siglo XIX.

1.3. EL IDIOMA

En su idioma, los Slavey se refieren a ellos como Dènè o "las personas ordinarias". El idioma de los Slavey pertenece a la rama del Atapascano-Eyak o norteño y es un dialecto más que se equipara con el Chipewyan, Liebre, Dogrib y Montañés. En el siglo XX, el inglés se puso como lengua común, pero el Slavey es clasificado aún por los estudiosos como un idioma viable, debido al alto número de hablantes autóctonos. Las sugerencias para 1982 apuntaban que unas 4.000 personas podían expresarse en este idioma de una población general de 5.000 individuos. El estudio mostró que unos tres-cuartos de los niños de una comunidad hablaban sólo en su idioma nativo. La Native Communication Society de los Territorios del Noroeste transmite televisión, noticias de radio y programas culturales en el idioma Slavey. En este aspecto creo que la política canadiense actual es la de preservar las lenguas autóctonas y de potenciarlas lo más posible, facilitando una educación bilingüe en todo el norte y para nuestro caso en los Territorios del Noroeste. Los detalles de cómo están las cosas pueden verse en dos autores: son Fibbie Tatti y Philip G. Howard (1998).

1.4 LAS CASAS TRADICIONALES

El hecho de ser una sociedad nómada primero y seminómada después, obligó a disponer de casas frágiles y temporales. El edificio más tradicional es el *tipi* o casa cónica cubierta de piel de alce; a veces se recurrió a otras pieles. Tres o cuatro palos unidos en la parte superior permitían a dos familias compartir el fuego. Cuando la vivienda era abandonada, los palos se dejaban para que sirvieran de uso a otra unidad de producción y consumo; la piel de alce se llevaba porque eran las mujeres las que las habían curtido con su boca y ese producto le pertenecía. Este modelo de residencia se usó más en los meses de verano y en los campamentos semiestacionales de la misma época, especialmente los que se ocupaban en las cercanías del Lago Mayor de los Esclavos, lo que sugiere que se ocupaban los mismos sitios de un año para otro. La cercanía del agua también era un imperativo a tener en cuenta.

Existió también otra estructura más consistente para refugiarse en los meses de invierno. Este tipo se levantaba cerca de un lago que pudiera ofrecer pescado en esa época, largo en meses por otro lado en esta parte del mundo. Esta casa era una cabaña alargada, de forma rectangular, de troncos de madera y sus paredes exteriores se hacían con leños y como argamasa para unirlos se acudía a los musgos y arcillas que tenían la misión de tapar las

grietas y evitar la entrada de la nieve. Las medidas venían a ser de unos veinte pies de largo por diez pies de ancho. Un tejado a dos aguas cubierto de ramas completaba la residencia invernal que contaba también con una chimenea para el humo del hogar y una puerta. En la actualidad este modelo de residencia se denomina *cabines* y se alquilan a los turistas en tiempos de verano, pero ya muy modificadas respecto a un pasado cercano. El estudio más interesante que conozco para los detalles urbanísticos es el de Judy Thompson (1994).

1.5. LA SUBSISTENCIA

Los diferentes grupos de Slavey permanecían cerca de uno de los numerosos lagos de la región que proporcionaron (y lo siguen haciendo) un amplio suministro de peces para la mayoría del año. Las capturas comunes incluyeron trucha, salmón, carpa y otras especies. El pescado se combinaba con el producto de la caza, especialmente el alce y el caribú. Sin embargo, durante los meses de verano, cuando la comida era abundante, varios grupos locales compartían un campamento en las orillas de un lago o en sitios que se ocupaban en los ríos y vivían juntos durante un tiempo hasta que los suministros de comida menguaban.

En los años posteriores, en esos en que la presencia blanca era ya una realidad, estas reuniones fueron reemplazadas acampando cerca de un puesto comercial. Estos asentamientos evolucionaron en el tiempo hasta llegar a la actualidad de los asentamientos de Slavey. Esta situación ha favorecido que se mantengan como grupos pequeños y autónomos que era un método de supervivencia que aseguraba comida a todos, pues los alimentos comenzaron a escasear cuando llegaron los comerciantes de pieles con otros criterios totalmente ajenos a los del medio, que impulsaron también al cambio forzado de la movilidad de las personas.

Los peces se capturaban por medio de un cebo denominado *babiche* que procedía de los nervios dorsales del caribú; el mismo se introducía en nasas hechas de fibras vegetales que se recubrían con ramas para dar la sensación de escondrijo seguro a las posibles presas. Los cazadores Slavey usaron el arco y la flecha para capturar a las grandes presas como el alce o el caribú. Los castores eran cogidos por sorpresa y apaleados hasta morir. Las escasas bayas silvestres eran recolectadas por las mujeres y los niños en cestos hechos de ramas. Datos más amplios sobre caza y pesca pueden verse en Ives (1985).

En consonancia con un paisaje hostil y en el que la subsistencia era difícil, las mujeres también eran responsables de cazar pequeños animales, como conejos y liebres. Tradicionalmente, los Slavey llevaron también lo que solemos denominar "a cuestras"; es decir, que se transportaba cuanto hiciera falta para montar el campamento. En estas operaciones hasta la mano de obra infantil venía bien porque los niños ayudaban a montar el trineo, sabían manejar los perros, recoger leña y encender el fuego durante todos los meses del año, incluso habiendo nieve espesa. Una vez que un campamento quedaba alistado se volvían a imponer los criterios de la división sexual del trabajo.

Las mujeres prepararon y cocinaron la comida de una gran variedad de maneras. Una olla grande llena de agua y encima del fuego servía para cocer la carne, a la que se añadían piedras calientes para ayudar a terminar antes. En otra oportunidad se acudía a una especie de planta que se ponía encima del fuego para cocinar la carne o el pescado que es lo que ahora diríamos como parrilla y también brochetas. Los peces también se consumieron después de ponerlos tiempo encima de piedras calientes o enterrándolos bajo cenizas calientes. La carne también se consumió seca, ahumada o helada (los Slavey actuales no emplean el vocablo congelar) para la preservación. Las fresas y las frambuesas recolectadas; se comieron frescas y en ocasiones se mezclaba su consumo con la carne seca. El excedente de comida se guardaba a más de 15 pies de altura para evitar que los visitantes indeseados: los roedores acudirían a consumirla en los momentos menos oportunos (GENAT 1997: 155-156).

1.6. VESTIDO Y ADORNO

Los Slavey de ambos sexos llevaban normalmente ropa procedente de la piel de alce que se cosía con los nervios del mismo animal; el pelo se quitaba para conceder un calor más moderado. Hombres y mujeres vestían al estilo unisex, como diríamos hoy; y el mismo incluía

polainas atadas a los mocasines, una camisa y una capa. Las diferencias se marcaban porque los hombres llevaban cinturones de piel con adornos y las mujeres, y en algunos casos los niños, completaban el atuendo con pieles de conejo. En el tiempo más frío, todos los miembros llevaron mitones atados a un cordón que esperó el cuello. En el caso de mocasines y sombreros, el pelo de la piel del alce se quitaba con un rascador curvado.

La ornamentación adicional se logró de las púas del puerco espín y del pelo de alce. Los hombres se tatuaron con color azul y negro; las líneas negras en sus caras iban de la nariz a la oreja. También se atravesaron el tabique nasal para insertar plumas de aves. La joyería incluyó collares, pulseras y muñequeras hechas de madera o hueso. Las raquetas eran esenciales para el viaje durante los meses invernales. Quienes estén interesados en este tipo de estudios, propios hoy más de museos que de la vida corriente de las personas, pueden documentarse en July Thompson ya citada en este ensayo.

1.7. LAS PRÁCTICAS CURATIVAS

Los Slavey creyeron que las enfermedades eran producto de la hechicería. El tratamiento se hacía acudiendo a ciertas plantas que estaban adornadas de poderes sobrenaturales que se aplicaban con una especie de baño al vapor o sauna. A la hora de la muerte se llevaba a un chamán que acudía hasta el lugar de enterramiento en donde pediría la ayuda de su espíritu animal para superar al espíritu dañino que había invadido al paciente y lo había matado.

1.8. LAS COSTUMBRES

Tradicionalmente, los Slavey se agruparon en comunidades pequeñas de 10 a 20 miembros. Estos estaban, en opinión de Asch, "*normalmente estructurados alrededor de un núcleo de parientes paralelos de un solo sexo, aunque un individuo poderoso e importante podía establecer un grupo sin tener en cuenta las consideraciones del parentesco*" (Asch 1981: 352). Un muchacho era considerado adulto después de que mataba su primer animal grande. Como hacían otras tribus del área, una mujer joven se enviaba a una choza especial para ser educada en lo que debía hacer en el futuro. Este tiempo no tenía más allá de diez días en el primer caso, pero la práctica continuaba a lo largo de los años de maternidad.

El parto ocurría fuera del campamento pero la parturienta podía estar en compañía de otras mujeres. Se pensó que los lamentos de la nueva madre podrían dañar al bebé durante el parto, razón por la que las otras la instaban a que se mantuviera callada. El recién nacido se envolvía en una manta con musgo que se quemaba después junto con la placenta. Sólo cuando una mujer podía ya valerse por sí misma podía retornar al campamento, pues se pensaba que volver demasiado pronto ponía a los varones del grupo en el peligro.

Los niños se amamantaban durante los dos primeros años y se llevaron en la espalda de su madre en una bolsa hecha de piel de alce. Los infantes usaron también una especie de pañales hechos de la piel de alce o de animales capturados por su madre. Cuando los padres decidían reconocer a su hijo se le imponía un nombre que se seleccionaba basándose en los rasgos de su personalidad.

Al contrario de lo que acontece entre otros grupos del subártico, los Slavey no abandonaban a sus mayores cuando éstos llegaban a viejos o ya estaban demasiado débiles. En cuestiones de muerte, el cadáver se enterraba en la tierra, o se ponía en un andamiaje entre los árboles. Los parientes podían poner algunas cosas personales junto con el cuerpo, pero normalmente quemaron todo lo que había pertenecido al difunto.

1.9. LOS PROBLEMAS TRIBALES ACTUALES

La era moderna da testimonio de un declive en las actividades de subsistencia tradicionales para los Slavey, especialmente desde que el gobierno canadiense comenzó a intervenir con un papel creciente en sus vidas a través del sistema del bienestar, educación y otras interferencias en su estilo de vida tradicional. La presencia oficial culminó en el tratado conocido como *Peace River* firmado en 1968 cuya consecuencia fue la creación del *Williston*

Lake y el *W. A. C. Bennett Dam*. El segundo proporciona energía eléctrica a Vancouver y otras ciudades de la Columbia Británica.

En 1971, una vía férrea llegó desde la Columbia Británica hasta Fort Nelson. Este detalle permitió sacar la madera de la región para ser exportada principalmente a los Estados Unidos. A principios de 1970, se hicieron planes para tender una tubería de gas natural que atravesaría las tierras de los Slavey directamente a lo largo del Río Mackenzie desde 1972.

Las degradaciones de los territorios ancestrales se hicieron en nombre del progreso y del consumo, pero sirvieron para que muchos Slavey adquirieran conciencia política. Ya en los años 1960, algunos empezaron tomando papeles más activos en la política de su región, mientras expresaban su disgusto con el estado por las relaciones entre Canadá y sus Primeras Naciones. Los líderes Slavey empezaron una campaña para la elección a las oficinas locales y a las organizaciones de los derechos indígenas. En 1977, la unión de las siete tribus y la unión de los Jefes Indios de la Columbia Británica expresaron ante la Cámara de los Comunes de Ottawa su alarma ante la explotación de los recursos naturales de la región.

La conciencia política también ha traído una resurrección de muchas tradiciones culturales. Los Slavey participan, por ejemplo, en las reuniones culturales en las orillas del Lago mayor de los Esclavos u otros sitios similares en los que aconteció algo comunal. Una fiesta al principio de la primavera manifiesta lo dicho en las orillas del Trout Lake, en ella se reúnen los Slavey del área y prueban los rasgos de las habilidades tradicionales, como correr con raquetas o cazar alces. Una buena parte de las acciones políticas emprendidas pueden extraerse de Dènè Nation (1984).

2. LOS DOGRIB

En las regiones de los actuales Territorios del Noroeste de Canadá se pueden detectar diversos asentamientos humanos: Dènè, Dogrib, Hare, Métis e Inuit. Ha habido y hay presencia de otros grupos que por razones que se explicarán más adelante han perdido lo que vamos a considerar como identidad étnica.

Los Dogrib (costado o costilla de perro) pertenecen a un grupo social más amplio conocido como Nación de los Dènè que incluye hoy a Chipewyan, Slavey y Gwich'in (Kutchin) y otras sociedades más pequeñas. Parece ser que ocuparon un territorio bastante amplio dentro de los Territorios del Noroeste pero hoy el núcleo más importante se encuentra en Fort Rae donde reside la mayoría de la población que se censa oficialmente en 1,000 individuos. Algunos moran también en Yellowknife, capital de los Territorios, en Detah y Ndilo, que son barrios étnicos y donde comparten el paisaje con otras tribus indias, y unos pocos viven en el Lago La Martre. Se catalogan como atapascanos desde criterios lingüísticos.

Los primeros contactos con los europeos datan de 1760 aunque esto no está claro, pero no será hasta 1790 cuando realmente se pueda hablar de este asunto. Creo que merece la pena tener en cuenta algunas fechas, como son: en 1852 llegan los primeros misioneros católicos; en 1921 los jefes Dogrib firman el tratado número 11 elaborado y promulgado desde Ottawa; en 1960 se abren algunas carreteras para facilitar las comunicaciones terrestres entre las diferentes comunidades cercanas a Yellowknife; en 1990 el asentamiento del Lago La Martre es seleccionado como el más idóneo para establecer el Instituto Cultural Dènè (Dènè Cultural Institute).

La historia de los Dogrib captada desde la literatura oral enseña que la tribu ocupó las tierras en los Territorios del Noroeste desde el principio de los tiempos. El control del mismo era difícil, y a lo largo de su historia diversas tradiciones indican que hubo guerra territorial contra varias tribus vecinas. Cuando los comerciantes de pieles europeos encontraron a los Dogrib en 1790, estos estaban defendiendo su tierra de los Yellowknife (hoy ya desaparecidos) y de los Cree que son numerosos aún en todo Norteamérica. Después, durante el boom del comercio peletero en torno a 1830, se enzarzaron en batallas con los Chipewyan.

De hecho, June Helm y Nancy Oestreich Lurie (1966) revelaron en *The Dogrib Hand Game* que las leyendas estaban llenas de relatos que ponían de manifiesto la perfidia y crueldad de Akaitcho, el Gran Jefe de los Chipewyan. Los enfrentamientos intertribales decayeron cuando los europeos empezaron a asentarse en el territorio y amenazaron a la

sociedad nativa tradicional con la introducción de nueva tecnología, costumbres y enfermedades.

La Compañía de la Bahía del Hudson abrió el primer puesto comercial en el país de los Dogrib en 1852. Ese mismo año, los misioneros católicos iniciaron su conversión y la de otras tribus del área; la Real Policía Montada de Canadá apareció poco después. La sociedad Dogrib inició su transformación después de que los indios empezaron visitando el centro aportando pieles a cambio de dinero lo que les concedió un incremento notable de riqueza personal, iniciándose en el consumo del alcohol, y adoptando los rituales de la iglesia católica.

En 1921, el jefe Monfwi firmó el Tratado nº 11. Entre otras cosas, el tratado exigía que las tribus debían cambiar el modo de elegir a sus jefes tribales, quebrando la conducta tradicional e imponiendo otro por elección popular. El jefe o *yabahti* era responsable de la conducta moral de los Dogrib. Firmando el Tratado, el poder del *yabahti* fue eclipsado por eso del gobierno; por esta razón, los informadores de Ryan declararon que "*nuestra tierra, nuestra cultura, y nuestro estilo de vida cambiaron a partir de 1921... Antes, cuando nosotros teníamos líderes ... tenían palabras fuertes y acciones ... hicieron un trabajo maravilloso para las personas*" (Ryan 1995: 56).

El Tratado nº 11 permitía al gobierno canadiense sacar a los niños de sus familias y de sus comunidades y llevarlos durante el curso escolar a un punto ya elegido previamente. Esta política gubernamental minó las tradiciones aborígenes y amenazaron su cultura. Los jefes Dogrib se dieron cuenta de los alcances de la intervención estatal y procuraron preservar el idioma autóctono, las costumbres tradicionales y la participación en la investigación antropológica.

Las organizaciones autóctonas forjaron instituciones para conservar la cultura tradicional de los grupos acogidos al patrocinio de lo que hoy se considera como Nación Dènè. El más recientemente es el del Lago La Martre, sitio escogido para documentar los sistemas de justicia tradicionales. Conocido como *Dènè Justice Project*, cuya misión es poner al día los datos de cómo estableció la justicia la sociedad tradicional de los Dogrib y lo que se puede establecer como programas más amplios de la comunidad, incluso la alfabetización de los Dogrib, así como el entrenamiento técnico. Esta institución elaboró un proyecto cuya finalidad era conocer la situación de los Dogrib desde dentro y como conjunto dentro de la burocracia federal.

2.1. LA CULTURA

La religión tradicional Dogrib está basada en mantener un equilibrio con la naturaleza, sobre todo con respecto a los animales. Creen que todas las cosas de la naturaleza tienen una vida que debe respetarse. Según Ryan, "*los rituales apropiados tuvieron que ser realizados antes de que se permitiera la captura de los animales*" (Ryan 1995: 34-35); por ejemplo, después de que un ciervo es abatido, se deja sólo por un tiempo para que su espíritu pueda hacer su camino detrás de la manada. Si los rituales no se cumplen entonces los animales serán escasos. James Vanstone elaboró un estudio basado en el entendimiento que podría acontecer entre los humanos y los animales porque los primeros "*gestaron una serie de tabúes para prevenir que el espíritu de los animales se sintieran ofendidos y para asegurarse así ese abastecimiento tan notable*" (Vanstone 1974: 78).

Los Dogrib creen también que pueden reencarnarse como si fueran animales y que en esa posibilidad pueden representar los poderes especiales de los espíritus de estos. Los dueños de éstos reciben el poder divino para cazar, o sanar a través de los sueños. Los espíritus de la medicina que dotan a sus dueños del poder de curar las dolencias físicas y mentales pueden ser poseídos por hombres y mujeres. En los tiempos remotos, emplearon muchas plantas medicinales, incluso la denominada tamarack (alerce americano) que no necesitaba ser administrado por un shaman para curar las enfermedades cotidianas. A cambio de los remedios médicos que proporcionaba la tierra, los Dogrib dejaban ofrendas de tabaco, fósforos y semillas para ella (Kurath 1966: 67-74).

El territorio Dogrib proporciona poca comida de procedencia vegetal y la dieta alimenticia debe ajustarse al pescado y a la carne. El abastecimiento más notable procede del alce y del caribú. Desde etapas prehistóricas, tenían que emigrar estacionalmente a sus

fuentes de abastecimiento cárnico o cazaderos tradicionales para lo que usaban perros y trineos en la ida, ya que el retorno solía hacerse en una canoa de pieles elaborada al momento para descender por los ríos. Esta tarea se cumplía en el verano. Hoy emplean las motonieves para el mismo propósito. Las especies más valoradas han sido el puerco espín, el castor, el ratón almizclero, el conejo, el visón, el zorro, y el lince que abastecieron de pieles a la población para el vestido y el calzado y para el comercio en el siglo XIX con los de la Hudson Bay Company. El pato y el urogallo complementaron su dieta. En el invierno, los Dogrib emigraron a campamentos de pesca donde debían romper el hielo para pescar. El consumo se hacía en fresco y el excedente se secaba. Los perros destinados a la compañía y al trineo consumían los mismos manjares.

En el pasado, los Dogrib vagaron por su territorio de modo seminómada, erigiendo campamentos temporales que alojaban de dos a cuatro unidades de producción y consumo. Después de la llegada de los misioneros en torno a 1850, las familias empezaron a visitar Fort Rae para Pascua y Navidad. Aproximadamente, al mismo tiempo, abandonaron el uso tradicional de los *tipis* por casas de madera. En la actualidad, las diferentes comunidades suelen disponer por lo menos de uno para cumplir con los diversos rituales. La construcción de casas de madera se convirtió en la norma habitual cuando el gobierno canadiense instó a los Dogrib que se realojaran permanentemente en uno de los asentamientos ubicados alrededor de Fort Rae.

La única estructura tradicional que continuaron construyendo era el tipi grande que proporcionó el aislamiento durante el rito de pubertad de una muchacha. Este ritual iniciaba el primer período de una muchacha y requería casi un año de reclusión. Durante este tiempo, tenía que proporcionarse su propia comida, su ropa y su fuego. Una mujer adulta la visitaba para enseñarle su conducta ética para cuando saliera de la reclusión. Los muchachos y muchachas adolescentes se ataban tiras de piel de alce alrededor de sus tobillos, su cintura, sus muñecas y sus cuellos porque se pensaba que era el modo ideal de alcanzar la fuerza, el valor y la sabiduría. Actualmente, los Dogrib mantienen una fiesta anual en la que practican las costumbres tradicionales, incluso toman té y bailan al son del tambor.

Las temperaturas invernales en la región de los Dogrib regularmente están por debajo de los de 50º Fahrenheit, y los vientos son fuertes y se hacen sentir porque traen más frío. Para protegerse contra los elementos, elaboraron vestidos y calzados de piel de conejo y de alce. Se usaron las raquetas para cruzar los pasos nevados. Durante las ceremonias, bromeaban sobre los caracteres físicos de las presas y solían enmascararse con una cabeza de caribú.

2.2.LOS PROBLEMAS TRIBALES ACTUALES

El dialecto Dogrib se cataloga en el conjunto de las lenguas atapascanas. A partir de 1960 se inició una revitalización de la lengua con apoyo de programas diseñados para la comunidad y para que ésta pudiera conservarla. Hay que tener en cuenta que el uso de la lengua no se ha perdido porque la enseñanza del inglés no se dio hasta los años 1950 porque el Gobierno Federal no estipuló otra cosa en este caso. Como resultado de esta política, "*hoy, casi todos los niños entienden Dogrib que es la base para poder transmitir muchas de las tradiciones orales y que continúen vivas en la vida cotidiana*" (Ryan 1995: 52).

Algunas palabras en Dogrib incluyen el vocablo *in'k'on*, para indicar su relación con la medicina, e igualmente el término *k'àowo* que podemos traducir por chamán. La alfabetización de los niños/as Dogrib prevé ahora para los doce grados estipulados por el Gobierno Federal que dispongan de textos, folletos y orientaciones que antes no estaban disponibles. Uno de los problemas críticos que afectan a la sociedad Dogrib hoy es el abuso tradicional del alcohol que introdujeron los agentes de la *Hudson Bay Company* y que orientó a la vagancia y dependencia de los occidentales (Andrews, Zoe y Herter 1998: 305-320).

Ryan proporcionó estadísticas que muestran que "*cada crimen cometido por un adulto y algunas peleas de la juventud involucran el abuso del alcohol*" (Ryan 1995: 89). Esta realidad negativa ha exigido la elaboración de programas educativos orientados para erradicar esta costumbre, hasta el punto de que en todo asentamiento autóctono se ponen letreros para que los turistas y visitantes no introduzcan alcohol bajo pena de expulsión y ser declarados

personas non gratas. A pesar de esta barrera, los Dogrib están alcanzando sus metas de autonomía y afirmación intentando salvar sus maneras tradicionales.

3. LOS HARE

Los Hare (los Liebres) están constituidos en pequeñas bandas, semi-aisladas y dispersas desde el Yukón hasta el Lago Mayor del Oso. Se sabe hoy que en torno al siglo XVIII se encontraban principalmente a lo largo del río Mackenzie y especialmente en la parte más caudalosa de éste. El idioma Hare se clasifica también como propio de la familia Atapascana y muy relacionado con el que hablaban los indios Slavey. Hare (liebre) es la traducción al inglés del vocablo autóctono *Kawchottine*; mientras que en Hare indica la dependencia que tiene este grupo de las pieles para hacer las raquetas para caminar sobre la nieve, para elaborar prendas para vestir y comida. Se designan internamente como *Ka so gotme* que se puede traducir como las "personas del gran sauce".

Los Liebres representan ahora mismo una serie de bandas semi-independientes cuya situación y población están fluctuando constantemente debido a lo que hoy se entiende por identidad intencional, en lugar de ser un grupo organizado. Su rasgo distintivo más importante era su confianza en las raquetas elaboradas de liebres y conejos para la supervivencia, especialmente en los meses de invierno; pero el idioma, la situación y la conducta también ayudaron a separarlos de otras tribus. Estas bandas no tenían una dirección formal, aunque los buenos cazadores y los chamanes poderosos eran seguidos de buen grado por sus parientes y por otras gentes. Las bandas se unían de modo informal en una ceremonia destinada a iniciar la expedición de caza y la de la pesca. Su población se censó en 1.180 individuos en 1991, pero esta cifra no suele responder a la realidad como acontece con otras sociedades similares porque esto es el resultado de matrimonios mixtos e integración de la banda, así como las diversas separaciones que también acontecen en la historia del grupo. Los aportes más interesantes para poder ampliar lo dicho pueden encontrarse en John R. Swanton (1969), GENAT 1997:110-112) y Joel S. Savishinsky (1994).

3.1. LA HISTORIA

Los Liebres se vieron influenciados desde un principio por los europeos que se establecieron en la zona para comercializar las pieles. En un principio eran intermediarios. Debido a su existencia precaria e incierta, los Liebres se abrieron mucho al comercio europeo y a su tecnología. El primer contacto documentado con un no-autóctono se produjo en 1789 cuando apareció Alexander Mackenzie. Después los exploradores y comerciantes entraron en el área y el primer puesto comercial ya era fijo en 1804. Fort Good Hope que se abrió en 1806 en el territorio de los Liebres permitió a estos involucrarse más en el comercio de pieles. Este punto, situado en un lugar estratégico del bajo Mackenzie ayudó a consolidar la identidad étnica y desarrolló la organización social porque aparecieron unos jefes comerciales que controlaron a las personas alrededor del asentamiento.

En 1859, el padre Grollier llegó a Fort Good Hope como primer misionero católico perteneciente a los Oblatos de María Inmaculada. La actual iglesia se construyó en 1866 y muchos Liebres se convirtieron al Catolicismo. Este templo es hoy uno de los edificios más preciados de todos los Territorios del Noroeste ya que fue reformado por Emile Petitot quien lo pintó y decoró con una genialidad única que le permite estar en las guías para turistas.

Hasta 1920, los Liebres soportaron como pudieron el hambre que los diezmaba. Si añadimos las epidemias introducidas por los anglosajones, resulta entonces que para esa fecha estaban casi reducidos a la mitad. Es decir, que en sólo 70 años escasos la pirámide poblacional se vio tremendamente resentida.

A medida que se incrementaba el comercio de pieles se deterioraba la cultura nativa, aspecto que ya procedía del siglo XIX y apareció un dato nuevo, que los no autóctonos comenzaron a casarse con mujeres Liebres lo que aceleró la quiebra cultural en el área, y el siguiente paso fue la escolarización de los niños en las escuelas católicas. A raíz de estos acontecimientos, los cazadores empezaron a ser contratados por los misioneros. Por los años

1920, estaban divididos en tres grupos: 1) los denominados Montañeses, 2) los Ribereños (los asentados en el río Mackenzie) y 3) los de la Casa localizados en Fort Good Hope.

En el año 1921 se firmó el primer tratado entre el gobierno canadiense y los indios asentados en la región bañada por el Mackenzie. Los Liebres perdieron sus títulos a las tierras tradicionales pero guardaron el derecho a utilizar los recursos naturales; igualmente, la administración estatal hizo pagos de dinero en efectivo y garantizó el acceso a los servicios médicos y educativos. La caza y el estilo de vida tradicional habían desaparecido esencialmente para los años 1950, desde que los Liebres tenían una población concentrada y eran económicamente autosuficiente. Durante los años 1960, algunos Liebres volvieron a la caza y decidieron recuperar su estilo de vida propio. Todos estos datos ofrecidos aquí en resumen pueden ampliarse en diversas publicaciones y autores: GENAT (1997: 110-112), Morkowit (1995) y R. Jones (1995).

El folklore de los Liebres disminuyó a medida que la tribu se occidentalizaba, aunque se conservó gran parte de la lengua. La parte idiomática, la fonética, el alfabeto y otros datos lograron mantenerse porque el grupo estaba dispuesto a ello y porque los misioneros se lo propusieron, destacando en esta tarea Emile Petitot. Cuando se ha investigado este ingrediente cultural, muy notable generalmente en el discurso de la identidad étnica, se captaron influencias de procedencia británica y menos de la francesa. El contacto fue el causante de la ruptura con el pasado (GENAT 1997: 111; Savishinsky 1994: 158).

3.2. LA CULTURA

Los Liebre tenían varias creencias y lo que podemos considerar como supersticiones, aunque no parece que tuvieran un sistema de creencias muy organizado. Los sueños y las visiones se valoraban mucho como predicciones del futuro y por lo que guiaron las acciones de los Liebres y sus decisiones. Creyeron también en la reencarnación, y si una persona soñaba que se le aparecía un muerto se consideraba que él era el difunto reencarnado.

Sin embargo se temió a los fantasmas y la consecuencia más inmediata fue que los transeúntes que pasaban por una tumba hacían una ofrenda tradicional de comida a las tumbas para aplacar a los muertos. Los Liebres tenían también tabúes para comer lobos y perros, posiblemente debido a una leyenda que indicaba que descendían de estas especies de animales. Los chamanes usaron sus sueños y sus visiones para preparar la relación con los espíritus guardianes que les concedieron el poder. El chamán curaba cantando y chupando fuera del cuerpo del enfermo las substancias que se pensaba eran venenosas y causaban la enfermedad. Quienes eran curanderos se consultaban a menudo cuando venían malos tiempos. La creencia común era que cuando cantaban pensaban que invocaban a los espíritus y que actuando así atraían la caza y ayudaban a alejarse a los enemigos. Los aspectos religiosos, las tradiciones chamánicas, los cantos espirituales, los rituales y su desarrollo son algunos de los datos que recogió Emile Petitot en las obras citadas y otras.

Los Liebre tenían dos tipos básicos de viviendas. Los *tipi* que podían cubrirse con musgo o pieles para lograr el aislamiento y los pequeños refugios que también se usaron de modo estacional y que podían cubrirse también con pieles y musgo. Como el área de ocupación era considerable, las moradas eran grandes y disponían de numerosa tipología, la misma cambió también a raíz de 1806 cuando se acogieron a la protección de la misión.

Una variedad de circunstancias favoreció que la vida de los Liebre fuera incierta y precaria. Las personas dependían casi completamente de las liebres y conejos para la supervivencia. Los periodos fluctuantes en las manadas de estas especies causaron hambres que llevaron a la muerte por inanición. Es más, estos animales eran capturados por otros grupos aunque no los tuvieran como inmediatamente importantes en la dieta; pasó que el comercio de pieles incrementó las actividades de caza y el descenso de las presas a nivel global porque esta tarea influyó también en la repoblación y al no tener capacidad reproductora en la zona pues la vida se hacía más difícil.

La disminución de presas obligó a quebrar las normas tradicionales de la dieta y en cada región comenzaron a aflorar nuevos platos. Los que ocuparon el sudoeste de su territorio iniciaron una dependencia del alce, mientras que los grupos del nordeste lo hicieron del caribú. Ambos se capturaban con flechas y lanzas. Igualmente, hubo necesidad de practicar la pesca de la trucha y del salmón, actividad en la que empleaban redes, anzuelos y arpones.

Dado su nombre, no es sorprendente que los Liebres hicieran también su ropa de las pieles de estas especies. Las mismas se cortaban en espiral. Con las tiras continuas y largas formaban anoraks, camisas, mantas y mocasines. Del caribú y del alce cogían pieles para los pantalones, polainas, capuchas, chaquetas y camisetas. Las decoraciones en la indumentaria se hacían con los pelos de alce y se usaban las púas de puerco espín para el ajuste de los mismos. También se usó el tatuaje facial y del cuerpo pintando todo como una decoración que recordaba el pasado. La historia particular de cada detalle relacionado con este apartado puede verse en Judy Thompson que es una buena fuente etnográfica.

3.3. LA RELIGIÓN TRADICIONAL

Los sueños y las visiones se entendieron siempre como las predicciones del futuro y caminos seguros para guiar las acciones de los Liebres y tomar decisiones. La tradición señala que había pocos rituales para los momentos de nacimiento y pubertad; mientras que los ritos fúnebres eran abundantes, así como los que podemos conceptualizar hoy de políticos. Una fiesta notable era la que se celebraba para indicar la primera muerte simbólica de un muchacho, pero no había ningún ritual para nacimiento masculino o la llegada a la pubertad. Al iniciarse la menstruación se aislaban a las jóvenes en un refugio donde cumplían con varios tabúes de comida y aprendían normas de conducta apropiada.

Los Liebres observaron también varios tabúes para prevenir el hambre, la enfermedad, la muerte y el mal tiempo. El concepto de compartir fue especialmente importante: la adopción entre las familias diferentes permitió a los niños y a los padres ampliar los límites del amor familiar; es más, toda la comida sobrante se distribuía a los miembros necesitados de la banda, y no había ninguna propiedad individual o herencia de la tierra que siempre se ha pensado como comunal o colectiva.

Los jóvenes de ambos sexos se iniciaban en el noviazgo a una edad temprana, a iniciativa de sus padres. El matrimonio se iniciaba en la juventud y el divorcio se lograba fácilmente si la pareja daba muestras de incompatibilidad. No había ninguna ceremonia especial para el matrimonio, pero se pactaba que el marido realizara una cierta tarea como pago a la familia de la novia, razón por la que la pareja residía un tiempo con la familia de la esposa.

Las parejas no permanecían necesariamente con la misma banda; los lazos familiares entre los diferentes grupos eran flexibles y contaban con un refrendo social para facilitar la movilidad, especialmente cuando las familias se enfrentaban con las marchas estacionales, las enfermedades o la inanición. El sororato y el levirato fueron practicados también cuando las circunstancias así lo indicaban.

Los Liebres realizaron los entierros en andamios y una señal cercana indicaba a los transeúntes el lugar de la tumba de una persona. Esta indicación tenía como motivo impedir al alma muerta frecuentar al vivo. Los entierros eran dirigidos por un especialista contratado al efecto. Tradicionalmente, todas las pertenencias del difunto y las de sus parientes inmediatos eran destruidas y esto se modificó con la redistribución que afloró como consecuencia del contacto con europeos. Algunos de los aspectos de la religión tradicional en todos los Territorios del Noroeste han sido ofrecidos por Joan Halifax (1995) que basó la síntesis de su estudio en numerosos autores.

3.4. PROBLEMAS TRIBALES ACTUALES

En la actualidad hay dos núcleos importantes para los Liebres: el asentamiento de Fort Good Hope y el de Colville Lake. La distancia entre ambos viene a ser de unas 100 millas. El primero cuenta con una refinería cercana así como una escuela y un centro de salud; el segundo está mucho más aislado. El contacto con no-nativos es pequeño aparte de los turistas ocasionales, misioneros y comerciantes, y ahora cuando se dedican a cazar lo hacen con los fusiles modernos, aunque ya no se hace con los criterios de subsistencia como en el pasado. A pesar de la distancia, los dos centros mantienen una comunicación fluida y se pactan matrimonios porque entienden que es un modo de ayudar a la identidad étnica.

4. MÉTIS O MESTIZOS

Los Métis o mestizos son un grupo cuyo nombre deriva de una palabra francesa para señalar a los individuos que son descendientes de mujeres autóctonas y comerciantes europeos de pieles. La mayoría de esta población que lleva sangre francesa procedió en origen mayoritariamente de las uniones entre hombre francés y mujer Cree u Ojibwa; de este modo se diferenciaban de los Assiniboin que eran lo mismo pero los compañeros procedían de los colonos ingleses, escoceses, irlandeses o escandinavos llegando en ocasiones a ser considerados éstos como una tribu india más porque las mujeres eran sioux, hasta el punto de que aún se les considera como una sociedad más de esta tribu (Driben 1985: 27-35).

Los Métis aparecieron en la costa del Este desde que se inició el comercio de pieles, y después surgieron en la región de los Grandes Lagos. Ya en el siglo XIX, se aplica este término a aquellos que desarrollaron una identidad común en las llanuras de Canadá, así como a sus descendientes. Con lo poco expuesto hasta el momento, no creo que extrañe el decir que el linaje mestizo ha causado, y continúa causando, muchos debates acerca de su definición correcta y de su identificación. De suyo, cuando Joe Sawchuck comentó en su libro, *The Métis of Manitoba: Reformulation of an Ethnic Identity*, "es más fácil definir lo que no es un signo del Métis que aislar uno que lo sea" (p. 7).

Históricamente, los Métis eran grupos nómadas y autónomos que se adaptaron y realojaron como exigían las condiciones políticas, ecológicas y sociales. Como resultado, había numerosos periodos de desplazamiento de la mayoría de la población que emigraba a Alberta, Saskatchewan y a lo largo de la frontera con Dakota del Norte en los Estados Unidos. Parece ser que el primer nombre que recibieron para diferenciarlos de otros grupos sociales fue el de *corre-selvas* porque se emplearon en la captura de animales destinados al comercio peletero como ya hemos puesto de manifiesto (Junquera y Valladares 2001: 225)

Generalmente hablando, siguiendo la Rebelión del Noroeste de 1885 y la emigración resultante hacia el oeste, los Métis podían encontrarse desde el Lago Superior hasta Alberta. Como un testamento a su independencia, han rechazado el realojo que los hubiera situado en alguna de las reservas gubernamentales y optaron por formar sus propios asentamientos.

Hoy, organizaciones mestizas como *Alberta Federation of Métis Settlements* representan, solicitan y negocian sus intereses ante el gobierno federal. La población se estimó para mediados del siglo XIX, según Arthur J. Ray, "en sólo 500 personas en 1821, aumentó a casi 1.300 en 1831 y a 2.600 en 1843. Por 1856 la población había subido a 3.250, mientras que en 1870 excedió los 12.000" (Ray 1974: 26-27). Según los datos del Censo de 1991, había 135.285 Métis que se identifican como tales (INAC 1991).

4.1. LA HISTORIA

La historia de los Métis comenzó con la llegada de los comerciantes de pieles de nacionalidad francesa que eran aventureros ante todo y conocidos al principio como *voyageurs* (viajeros) y poco después *corre-selvas* como ya está indicado. Estos penetraron en los bosques y praderas del Canadá occidental durante el siglo XVII. Careciendo de la especialización requerida para sobrevivir en condiciones duras y salvajes del interior, los *blancos* buscaron instrucción en la población nativa.

Los indios canadienses occidentales (los Cree y los Ojibwa) y los Assiniboin acomodaron a los comerciantes de la mejor manera posible y les ofrecieron servicios; actuaron como sus guías, intérpretes, canoeros, tramperos y cazadores. Igualmente proporcionaron a los *voyageurs* el *pemmican* (vocablo que significó *lengua de búfalo seca* en un principio pero que luego se aplicó a todo tipo de carne seca), ropa y mujeres. Cuando la moda de pieles representó un boom económico en Europa a finales del siglo XVII y principios del XVIII, muchos comerciantes franceses se encontraron lejos de casa y solos. La mayoría estaban empleados en la Hudson Bay Company, una compañía peletera británica que inició su expansión hacia el Oeste desde las orillas de la Bahía de Hudson.

A través de unas uniones casuales en ocasiones y formales en otras, entre los hombres franceses y las mujeres Nativas, nacieron los Métis. Al principio, los políticos franceses animaron estas relaciones bi-raciales, especialmente cuando el ingenio autóctono

era necesario para la supervivencia de la colonia y el comercio de pieles. No olvidemos que Francia debe retirarse obligatoriamente de Canadá a raíz de la firma del Tratado de Utrecht, pero mantuvo soldados y funcionarios como unos 70 años más.

La antropóloga Jennifer D. H. Brown en su libro *Native People, Native Lands*, afirma que "alguna descendencia biracial nació de matrimonios eclesiásticos formales ... los oficiales franceses apoyaron estas uniones en la esperanza de llevar más allá su política de afrancesamiento, convirtiendo a los indios y construyendo la población de Nueva Francia" (Brown 1996:29). No obstante, con el incremento de colonos blancos en el siglo XVIII surge una actitud de rechazo y exclusión hacia los Métis. Desde este momento, este grupo social empezó a establecerse en pequeñas comunidades entre la región de los Grandes Lagos y el valle del río Rojo, segregándose de los asentamientos blancos.

Sin tener en cuenta la marginación social, como el comercio de pieles se incrementó y afloró la dominación de la *Hudson Bay Company*, resultó los comerciantes necesitaron de los Métis porque estaban dotados de especialización peletera y tenían capacidad para buscar comestibles. El monopolio que gozaba la *Hudson Bay Company* en el Oeste canadiense acabó en 1780 con la creación de la *North West Company*. La competencia entre ambas sociedades comerciales obligó a la segunda a establecer un punto fijo de influencia en el interior y este fue Fort William más arriba del Lago Superior.

Los comerciantes de la *North West Company* encontraron en la nueva población de Métis, convenientemente localizada entre los indios del oeste y sus competidores al norte, una fuente viable para lograr comida y trabajo. En palabras de Paul Driben, en su obra *We Are Métis*, "esto eliminó la ventaja geográfica de los comerciantes de la *Hudson Bay Company* que empezó a sufrir cuantiosas pérdidas financieras y los suministros cada vez fueron menos" (Driben 1985:17).

En 1811, como un contraataque a la estrategia de la *North West Company*, los comerciantes de la *Hudson Bay Company* establecieron su propio asentamiento en el interior, en la confluencia de los ríos Rojo y Assiniboin (cerca de Winnipeg, Manitoba). Este lugar recibió el nombre de *Red River Settlement*, y estaba en la ruta comercial preferida de la sociedad enemiga. Para consolidar su control en el área, la *Hudson Bay Company* animó a la población dispersa de Métis a que emigrara al lugar. Esto aseguró el acceso exclusivo a la comida y a los servicios proporcionados por éstos.

En el más puro y típico estilo colonial, en lugar de confesar las ventajas económicas de tal migración, los comerciantes se centraron en manifestar su argumento como asunto desinteresado y con un idioma altruista. Los comerciantes argumentaron, como cita John E. Foster en *Native Peoples: The Canadian Experience*, "es muy peligroso apoyar a una numerosa población de... [Métis]... y sería impropio e inexplicable el animar a que se junten en las diferentes partes del país dónde no podrían estar bajo control" (Foster 1995: 31). A raíz de estos acontecimientos, los Métis nómadas empezaron a formar una comunidad notable en el río Rojo.

Al desligarse de la *Hudson Bay Company*, la nueva comunidad de Métis empezaron a negociar los comestibles con las dos compañías. Esta diligencia era como el anatema que esperaba la citada sociedad peletera para hacerse con el monopolio perdido, especialmente en lo concerniente a abastecimiento de la cocina de procedencia mestiza. Para retener los derechos exclusivos sobre los mismos, y sobre el más importante, el pemmican que alimentaba a los tramperos a lo largo del año, la *Hudson Bay Company* solicitó la promulgación de la Pemmican Proclamation en 1814. Hasta ese momento, la carne de lengua seca (cecina de lengua de búfalo), se podía vender a cualquiera y la promulgación de una norma pretendía evitar precisamente eso.

Este era un esfuerzo importante y que a la fecha se puede extraer que esta compañía contaba con gentes influyentes en Londres. Lo que se pretendía era claro: estrangular a la competencia cortándole el abastecimiento de comida por medio de una norma; de este modo, el mercado de pieles terminaría por ser suyo otra vez, una vez que la competencia careciera de abastecimiento. Una vez que se logró la vigencia de la ley todos estaban obligados a cumplirlo incluidos los mestizos.

Entretanto, la *North West Company* demostraba ser un competidor feroz, pues tomó una posición muy activa para asegurar su suministro de pemmican. Para ello, fomentó la idea

de una identidad distinta entre los Métis y animó cualquier toma de posición y decisión contra la Hudson Bay Company y la legislación que afectaba al Pemmican.

Según Julia D. Harrison en *Métis, People Between Two Worlds*, "la compañía les advirtió que la entrada de colonos en el territorio habría supuesto el fin de su estilo de vida, libertad e individualidad" (Harrison 1985: 11). La estrategia de la North West Company produjo sus consecuencias en 1816, cuando un batallón de 70 Métis dirigido por Cuthbert Grant, atacó la oficina principal de la Hudson Bay Company en el asentamiento del río Rojo, matando a 21 comerciantes. Entre los muertos estaba el gestor de la Pemmican Proclamation.

Esta incursión, conocida como la *Battle of Seven Oaks* (Batalla de los Siete Robles), originó un modelo de rebelión que duró casi un siglo. En dos ocasiones del siglo XIX, los Métis se levantaron en armas para defender su tierra y estilo de vida de los colonos externos; la primera fue la First Riel Rebellion en 1869 y la segunda fue la Northwest Rebellion en 1885. Estos acontecimientos muestran ya una evidencia infatigable de alcanzar la libre autodeterminación de por parte de los Métis.

Cuando la Hudson Bay Company y la North West Company se fusionan en 1821 con el nombre de la primera, una mayoría de la población de Métis se cambió de sitio en cuanto los puestos comerciales eran abandonados y se consolidaron los nuevos modos de funcionar. Mientras que algunos retuvieron sus terrenos a lo largo del Río Rojo, otros se fueron a las llanuras como si fueran nómadas que dependían permanentemente de la caza. La mayoría adoptó un estilo de vida combinado; durante los meses de invierno se establecían en campamentos temporales. En las llanuras se lograron asentamientos más permanentes.

Los cambios radicales acontecieron en 1869 cuando las tierras de la Hudson Bay Company se cedieron al gobierno canadiense recientemente establecido. Desatendiendo los modelos de asentamiento de los Métis, consistentes en tiras largas de tierra que estaban fijadas en las riberas, las mismas que los agrimensores gubernamentales empezaron a vender a los colonos.

Este dato que afectó a las relaciones entre la cultura tradicional y la burocracia llevó a Louis Riel, hijo de francés y mujer mestiza, a establecer un gobierno provisional en el asentamiento del río Rojo. Aunque sólo duró un año, el National Committee of the Métis del Río Rojo tuvo un éxito temporal: negoció la Manitoba Act de 1870 con el gobierno canadiense. El documento aseguraba 1.400.000 de acres de tierra a los descendientes de los Métis. Desgraciadamente, la confusión acerca de quién era descendiente de Métis y quién no, invalidó la acción. Poco después, Louis Riel se retiró a Montana y se desterró voluntariamente. La historia no había atendido el último reclamo de Riel. Después de la colonización blanca del Valle del Río Rojo, el gobierno canadiense continuó ignorando a los Métis.

El encogimiento de hombros gubernamental, la celebración de una asamblea mixta de colonos blancos y mestizos de todos los sitios forzó a Louis Riel a retornar del destierro en los Estados Unidos y a luchar por la causa. Después de que Riel regresara a Manitoba, la comisión de los Métis bajo Gabriel Dumont (que pertenecía al grupo) intentó las negociaciones con el gobierno. Juntos prepararon un Bill of Rights, que incluía los Derechos, las peticiones e incluso los repartos de la tierra, recursos para las escuelas y hospitales, y representación de los Métis en la legislatura.

El gobierno canadiense todavía era reacio a reconocer las demandas de los mestizos. Historia se repetía cuando Riel y sus seguidores crearon un otro gobierno provisional. Ante este acontecimiento, las autoridades canadienses enviaron un cuerpo de ejército formado por fuerzas compuestas de la Policía Montada de Canadá y Voluntarios del Príncipe Alberto. Los de Riel que estaban acampados decidieron luchar cuando advirtieron de que las autoridades habían rechazado con desprecio unas negociaciones pacíficas.

Los primeros disparos de la rebelión se cruzaron el 26 de marzo de 1885 en las cercanías de Duck Lake (Lago del Pato). Las fuerzas de los Métis exigieron una victoria, pero después de unas semanas de resistencia armada, Riel, Dumont y su ejército de Métis y aliados indios simpatizantes fueron derrotados en Batoche en el mes de mayo del año citado. Gabriel Dumont escapó rápidamente a los Estados Unidos y Riel se rindió a las autoridades el 15 de mayo. Fue juzgado y se le acusó de alta traición. El Métis más notorio en la historia canadiense fue ahorcado el 16 de noviembre de 1885 en Regina, Alberta.

La determinación de los Métis para obtener lo que era legítimamente suyo ofreció la triste noticia de la pérdida de centenares de vidas. Para evitar otro brote de violencia, el

gobierno canadiense decidió escuchar y atender las peticiones de los Métis. En 1885 el gobierno nombró la Street Commission para vigilar la distribución de la tierra a los Métis. Esta acción se intentó hacer a través de un sistema conocido como el Scrip Program. Un scrip era un certificado gubernamental que le permitía a los Métis intercambiarlo por dinero o tierra. El primero era amortizable en efectivo al momento y el de tierra se canjeaba por una parcela al precio de entonces.

Sin embargo, aunque esto estaba bien intencionado, había problemas socio-económicos inherentes con la ejecución del programa. Por ejemplo, los especuladores de terrenos compraron los certificados mestizos y vendieron la tierra con una ganancia más que prudente cuyo resultado fue el encarecimiento de la tierra. Por último, el concepto de poseer la tierra era extraño a los Métis que habían estado viviendo como nómadas en Canadá Occidental durante siglos.

Muchos Métis aceptaron el dinero y lo emplearon en la subsistencia inmediata. Otros Métis rechazaron cualquier propuesta porque ofrecía lo contrario de lo que opinaban al respecto, porque no pudieran encontrar a un traductor de inglés que los acompañara para ser oídos. El programa basado en el scrip resultó fatal para la sociedad de los Métis.

Los que habían tomado el dinero se volvieron pobres al momento porque lo gastaron. Los que optaron por la tierra encontraron que era escasamente cultivable y los terrenos adjudicados acusaron pronto las enfermedades naturales y las pestes. Finalmente, el programa sirvió para introducir una cuña entre los Métis y los otros grupos Nativos de Canadá, aspecto que sigue vigente de algún modo.

Para escapar de la pobreza y la discriminación, muchos Métis se alistaron en las fuerzas armadas durante las grandes contiendas: Primera Guerra Mundial, Segunda Guerra Mundial y Guerra de Corea. No será hasta los años 1970, cuando vuelvan a plantearse y solicitarse las demandas de Louis Riel de los años 1880. Para volver a encender el orgullo cultural, los Métis auparon la figura de Riel para convertirla en el símbolo de sus reivindicaciones.

En *Native Roots*, Jack Weatherford apunta que Riel simboliza a las personas independientes del Oeste, para las que solicitaba una nueva nación para todos los que tuvieran sangre mestiza. Weatherford describe en una balada reciente como los cantantes preguntan sobre quien es Riel y en la respuesta dicen: "*nosotros somos Louis Riel*" (Weatherford 1991: 73).

4.2. LA CULTURA MESTIZA

Este apartado voy a desarrollarlo siguiendo unos puntos que podemos considerar en conjunto como los idóneos para traducir la realidad de este grupo. Los mismos se amplían a continuación y sigo para ello por aportes de Marcel Giraud (1986) por ser hoy por hoy los más idóneos.

4.3. LA RELIGIÓN MESTIZA

Los primeros misioneros católicos llegaron a las tierras mestizas en 1818 y poco después llegaron los anglicanos y los presbiterianos. La religión organizada sirvió como fuente de apoyo y unidad para los Métis y muchos se convirtieron ante esta posibilidad novedosa. Los misioneros que se establecieron entre los Métis les ofrecieron también la oportunidad de obtener una educación formal en las escuelas misionales, lo que permitió la asimilación de la cultura europea. El sincretismo afloró al momento y aspectos como la lengua, la religión, el bordado, los adornos, el vestido y otros muchos detalles fueron adquiridos.

4.4. EL IDIOMA

El idioma ha sido siempre un factor particularmente decisivo a lo largo de la historia de los Métis. Algunos son Cree y otros Ojibwa. Los idiomas nativos de estas tribus eran mixtos con el francés por lo que se crearon nuevos dialectos que desafían la posibilidad de una

clasificación fácil. El idioma es una combinación de lenguas autóctonas y del *patois* francés, con escocés y expresiones del gaélico.

De hecho, la incapacidad para estereotipar a los Métis por el idioma o por otro detalle cultural llevó a los Cree a crear un nuevo nombre para ellos. Según Foster, el Cree es el vocablo por el que se identifican estos con O-tee-paym-soowuk, o "su-propio-jefe". El estudioso Marcel Giraud vertió alguna luz en el uso del idioma en 1986 en su trabajo *The Métis in the Canadian West* en el que describió su vida cotidiana: "*el idioma ... alternó entre los dialectos indios usados en las familias y el francés de Québec. Todos se modificaron por las expresiones de las lenguas indias... y se modularon por entonaciones del sonsonete que revocaron el acento de los nativos y permanece hoy como característica*" (Giraud 1986: 102). Actualmente, se imparten clases en idioma Métis y se están publicando vocabularios y diccionarios en los diferentes dialectos. Esto representa un renacimiento lento de cultura de Métis.

4.5. LAS VIVIENDAS

Los Métis tendieron a establecer sus hogares en las tiras largas de tierra de su propiedad, preferentemente cerca de una fuente de agua. La anchura de su tierra era modelada por la vista, con una tenencia que se "*extiende desde donde uno está hasta donde uno podía distinguir un caballo de un hombre ... lo que puede considerarse como aproximadamente cuatro millas*", así se expresa Fraser Symington en *The Canadian Indians* (1969: 14-15).

Sus casas eran estructuras simples de leño y encima se ponía una piel de búfalo que se estiraba; este techado ofreció protección de los elementos mientras permitía entrar la luz del sol. Las descripciones de las casas típicas ilustran su disposición para lo funcional, con muebles esparcidos que sirven a menudo para más de un uso. La falta de mobiliario también sirvió para hacer más fácil el acomodo de las grandes recolecciones.

Los Métis tenían fama de buenos cazadores de búfalo y los campamentos temporales de invierno eran establecidos para que las familias pudieran seguir a los animales con más facilidad. Estas personas eran conocidas como los *hiverants* y vivían en cabañas de troncos. Todavía, cuando los colonos empezaron a actuar en las tierras de los Métis en el siglo XIX, algunos residieron permanentemente en sus cabañas invernales y las estructuras se volvieron más sofisticadas. Por este tiempo, el Catolicismo se había arraigado firmemente en la sociedad Métis y una estructura grande fue erigida para alojar a la iglesia local y al sacerdote.

4.6. LA SUBSISTENCIA

Dos veces por año, una por la primavera y otra por el invierno, las comunidades marchaban fuera a la caza del búfalo. La *Great Buffalo Hunt* era la piedra angular para los Métis y los colonos. Los comestibles proporcionados por la caza fueron lo suficientemente importantes como para llevar a Symington a comentar que "*los Métis engañan a los cazadores de pieles porque se han dado cuenta que ellos pueden ocupar una posición de bisagra entre los centros de abastecimiento y los grandes comercios*" (Symington 1969: 141).

Cuando la carne capturada por los hombres era más que notable, las mujeres se dedicaban a preparar pemmican. Este proceso consistía en desollar al animal y cortar la carne en tiras delgadas que se colgaban para secar. Una vez que se completaba esta fase, las mujeres pulverizaban la carne seca, la mezclaban con frutos secos y lo almacenaban en sacos de piel de búfalo. De esta manera el Métis produjo una comida muy nutritiva, no perecedera que era comestible durante años. Se usaban todas las partes del búfalo, unas para comida, otras para vestido y pieles para los comerciantes.

En 1980, cuando Canadá debatió su Constitución, el Native Council of Canadá incluyó el reconocimiento de las lenguas autóctonas que específicamente se reconocían como canadienses e indígenas, como las habladas por los indios, los Inuits y los Métis. El suministro y demanda de pemmican en el comercio de pieles en el Canadá Occidental eran tan cruciales en ocasiones que llevó a los Métis a concebir una innovación tecnológica para transportar las cantidades grandes con más facilidad. Las *Red River Carts* (carretas de tiro por acémilas en

tierra y barcas en el río) permitieron a los Métis viajar a miles de millas de distancia y sortear los pantanos.

Lo más importante con este medio de transporte es que pudieron llevar toneladas de pemmican a los puestos comerciales. El orgullo familiar afloró en el equipamiento de la carreta, y se decoraron con mimo y atención. Aunque los europeos intentaron convertir a los Métis en agricultores, todos los esfuerzos resultaron fallidos porque les gustaba más la vida nómada y porque la tierra concedía menos ingresos que la caza del Búfalo.

4.7. VESTIDO Y ADORNO

Los Métis son hábiles para hacer bordados y adornos para decorar sus casas, elaborar mocasines y polainas. Estas habilidades se manifiestan también en los calificativos que otros grupos hacen de ellos pues los Cree y los Sioux los denominan "personas de las flores" por la combinación que hacen con todos los colores (MacEwan 1981: 42). Las jóvenes captaron los estilos decorativos europeos en las escuelas misionales. Las fotografías históricas existentes de las mujeres Métis ilustran la incorporación de la cultura blanca en sus vestidos. Esta mezcla se manifestó en modas que combinaron la europea con la nativa.

Los Métis adoptaron una propensión europea por llevar sombreros. Harrison describió este fenómeno como un gran acontecimiento social, hasta el punto de que "los sombreros de moda se engalanaron con cintas" (Harrison). El distintivo más típico que se viste como accesorio es una faja llamada *Assomption* que se cogió prestada de los voyageurs franceses del siglo XVI. Incluso hoy, algunos Métis se ponen esta faja para identificarse como grupo.

4.8. LAS PRÁCTICAS CURATIVAS

Considerado el modelo de asimilación ejercido entre los Métis y su adaptabilidad a las maneras europeas de sus raíces paternas, no es sorprendente que en sus prácticas de curación utilizaran elementos de ambas tradiciones. Esto constituyó el surgimiento y presencia de una naturaleza humana más saludable que las gentes propiamente nativas o europeas en el Canadá Occidental en el momento histórico concreto. Aún así y todo, el azote de la enfermedad afectó a los Métis junto con el resto de la población, a pesar de los esfuerzos de vacunación por parte de la Hudson Bay Company, la tuberculosis, el sarampión y la viruela, tuvieron un efecto devastador entre los Métis en el siglo XIX.

4.9. LAS COSTUMBRES

La mayoría de las costumbres de los mestizos están relacionadas con la caza del búfalo. En lo oportuno de una tribu nómada, las recolecciones sociales tendieron a ser casuales y espontáneas en lugar de ser formalmente simbólicas o conmemorativas. Los Métis eran (y lo siguen siendo) unos jueguistas notorios y al volver de la caza de primavera organizaban una gala de regreso al hogar consistiendo en una fiesta y bailando; la novedad es que bailaban al son del violín que era de procedencia europea.

Junto con el comer y el bailar, los Métis disfrutaron del tabaco. De hecho, tan importante era el tabaco que cuando recorrían distancias largas medían el tiempo de la jornada por el número de cigarros consumidos. Julia D. Harrison explicó que "*hoy los descendientes de los tramperos en las regiones norteñas de Canadá, miden sus desplazamientos por el número de pipas fumadas*" (Harrison 1985: 36).

Reflejando la influencia de la iglesia en la sociedad mestiza, resulta que los Métis son observadores estrictos del Sabát. Mientras acontecía el culto religioso, la mayoría de los domingos estaban socializados y se los pasaban jugando y bailando. También guardaron las fiestas religiosas francesas, como la de San Juan Bautista, el 24 de junio. Esta observancia exigió eventos deportivos organizados y una fiesta importante. Este festejo se celebra aún aunque el motivo ha cambiado pues ahora está dedicada a celebrar el orgullo franco-canadiense.

4.10. LOS PROBLEMAS TRIBALES ACTUALES

Los Métis continúan estando afectados por los problemas de identidad racial. En los años sesenta, se organizaron al amparo de grupos como la Manitoba Métis Federation, la Métis Asociación de Saskatchewan y la Canadian Métis Society. Sin embargo, cuando el gobierno no reconoció a los Métis como una tribu indígena distinta en ese momento, resultó difícil que fueran escuchados.

Como consecuencia, muchas organizaciones de Métis se aliaron con otra más amplia conocida como Native Council. En 1980, cuando Canadá debatió su Constitución, el Native Council tenía presente entre sus objetivos el reconocimiento de las lenguas autóctonas y que luego reconoció específicamente las de los indios, Inuits y Métis. En esta época, los Métis no eran indígenas, pues estaban fuera de este calificativo y se situaban entre los indios y la sociedad blanca.

Esta distinción importante estaba perdida en el Native Council y en el gobierno. Como consecuencia, los Métis decidieron formar una organización que dirigiría sus demandas en sus condiciones. En 1983, el Métis National Council fue fundado para solicitar al gobierno las demandas de las tierras adjudicadas en la Manitoba Act de 1870, así como la inclusión de textos Métis y cursos en las escuelas canadienses, y para alcanzar la autonomía. En 1985, el gobierno federal plantea una discusión sobre las exigencias mestizas, mientras se decide una definición de lo que es un Métis. ¿Quién es un Métis?. Después de cuatro siglos la pregunta todavía es discutible y desgraciadamente impide su unificación.

5. LOS INUIT

Durante muchos siglos, los extraños se han referido a los Inuit denominándolos "Eskimales". Este término es inaceptable para los Inuit porque en la lengua Cree significa "gentes que comen la carne cruda" y con énfasis de desprecio. Prefieren el nombre que siempre han conocido y por el que se refieren a sí mismos: Inuit, que quiere decir "la gente" en su propio idioma, el Inuktitut.

Los Inuit ocupan extensas áreas de los Territorios del Yukón, Territorios del Noroeste y Nunavut que es la nueva autonomía alcanzada el 1 de abril de 1999. Tradicionalmente, los Inuit han vivido en el norte y predominantemente en la tundra, aunque en ocasiones han tenido asentamientos en la costa meridional de la Bahía del Hudson. Las Islas Árticas más septentrionales han sido su hábitat más normal. No voy a extenderme en este apartado porque está siendo de tratamiento aparte en lo que es exclusivo de los Territorios del Noroeste.

En el Norte Canadiense viven aproximadamente 55,700 Inuit en 53 comunidades habiendo crecido rápidamente la población Inuit en las últimas décadas. Si las previsiones de vida se cumplen como sugiere la Statistics Canada habrá 84.600 Inuit en el Norte para el año 2016.

La presencia de los Inuit en Canadá se fecha por lo menos desde hace 4.000 años. Su cultura está profundamente arraigada en la tierra en la que habitan. Durante miles de años, han observado detenidamente el clima, los paisajes, los océanos y los sistemas ecológicos de su entorno. Con este íntimo conocimiento de la tierra y sus habitantes (flora y fauna), han desarrollado tecnología y habilidades singularmente adaptadas a uno de los entornos más duros y hostiles del planeta.

Hoy día los Inuit cuentan con acceso a tecnología punta, como es Internet y telecomunicaciones. En el primero tienen portales para manifestar su cultura tradicional ya que muchos de sus ingredientes se han empleado para compararlos con datos arqueológicos del mismo Canadá y de otras regiones del mundo más alejadas. Cuentan con cadenas propias de radio y televisión para manifestar más de cerca quiénes son, que han sido y qué desean ser en el actual marco político de Canadá.

Son muchos los que aún conservan sus tradiciones de caza, pesca y folklore como acontece con el canto y el baile Inuit, y especialmente los aspectos que incluyen la danza del tambor y el canto gutural, que juntos representan una experiencia hipnótica. Igualmente, la escultura Inuit es muy apreciada por museos y coleccionistas en Canadá, Europa y otras partes del mundo.

6. DEL PASADO A LA MODERNIDAD: LA TRANSICIÓN

A partir de este momento y hasta concluir este ensayo, cuando aparezca el vocablo Dènè hay que entenderlo como referente a Slavey, Hare, Dogrib y otros grupos sociales que han encontrado en esta realidad la razón de hacer frente al futuro. Igualmente, casi la totalidad de estos datos han sido ofrecidos en un ensayo anterior (Junquera-Valladares 2001: 223-260). No se puede entender la vida social actual de los Dènè, Inuit, Métis y de otras etnias sin valorar el cambio profundo y rápido que ha acontecido en Canadá por parte de todos: francófonos, anglófonos y totalidad de las diferentes sociedades autóctonas. Esto se debe a un cambio de mentalidad entre los que gobernaron siempre y los gobernados que se sintieron **algo** en los últimos tiempos. La opinión pública canadiense comenzó a cambiar respecto de los autóctonos asentados en el territorio nacional. Esto comenzó a suceder a partir de 1960; igualmente se modificaron las razones que aduciría cada una de las partes para decidir su propio futuro. No se consideran en este estudio los acontecimientos ocurridos a partir de 1867 cuando se promulga el Acta Británica Norteamericana, ni los de 1876 en que se aprueba la primera Acta Indígena ni tantos otros documentos que afectan a las sociedades nativas. La legislación anterior a 1960 es interesante para el conocimiento histórico, pero su magnitud excede con mucho las posibilidades de este ensayo.

Desde hace 30 años, los indígenas de Canadá se han visto involucrados en sucesos novedosos: 1º) los líderes educados en centros estatales comenzaron a organizarse y a rechazar el paternalismo gubernamental; 2º) la mayoría blanca cambió de actitud y adquirió conciencia de que había estado oprimiendo a las minorías durante siglos; 3º) la sociedad canadiense buscó formas para eliminar la pobreza y desigualdad en que se encontraban los nativos porque era una incongruencia que tal asunto ocurriera en uno de los países más desarrollados y ricos de la tierra que en estos momentos, según el PNUD, ocupa el primer puesto en el *ranking mundial* (PNUD 1999). Se puede sugerir que en los últimos años *indígenas con status, indígenas sin status, dènè, inuit y métis* han logrado mejoras sustanciales en la calidad de vida aunque aún no estén al mismo nivel que los descendientes de anglosajones y franceses.

Hay datos que permiten avalar este bienestar. En 1945 los nativos eran pocos ya que apenas llegaban a 120.000 individuos, mientras que para 1980 eran más de 300.000 (INAC 1995: 13). Si nos fijamos en datos educativos para el mismo periodo, vemos que de unos 17.000 alumnos de primaria se pasa a 80.000 y se consiguen cerca de 3.000 universitarios que representan una cifra más que notable en esos años. Igualmente, en ese tiempo, el gasto pasó de 7 a 850 millones de dólares canadienses (Henderson 1981: 27-31).

Interesa resaltar que la década de los 60 es clave porque en estos años se quiebra la Administración indígena y los canadienses reaccionan ante la magnitud del problema que representa la *población autóctona*. La burocracia gubernamental involucrada en el Gobierno de Asuntos Indígenas y el Acta Indígena fueron criticados por ser considerados vergonzosos y discriminatorios.

El cambio de la opinión pública significó una revisión crítica de la historia y a favor de las perspectivas de los indígenas. Una investigación titulada ***Survey of the Contemporary Indians of Canada***, más conocida como ***Hawthorn Report***, apareció en 1966 y en ella se condena la actitud paternalista de la Administración Federal y la mucha pobreza de que "*siempre habían gozado los indígenas*" (INAC 1995: 113). El informe sugería que debía acontecer un cambio radical, pues el **indio** ya no debía "nacer, vivir y morir en una reserva". Este criterio representaba una crítica que cuestionaba la exclusión histórica de los autóctonos de la economía canadiense, pues se había preferido introducirlos en un trabajo asalariado durante muchos años en lugar de desarrollarlos. La consecuencia inmediata del ***Hawthorn Report*** fue cuestionar el ***Acta Indígena*** y cuanto había significado. Adelantamos que los críticas presentadas en su día por fray Bartolomé de las Casas contra los agentes destacados en la América colonizada por España han sido un referente a tener en cuenta, y que se sigue teniendo ahora mismo, para replantear las acciones a favor de los naturales del Canadá. Igualmente, en la documentación oficial y oficiosa que se maneja en todo tipo de negociación entre el Estado Federal canadiense y las diferentes comunidades autóctonas, se nota que el espíritu de las leyes surgidas de las discusiones habidas en Valladolid en torno al año 1550 tienen una incidencia más que notable (Turner 1998: 53-68).

6.1. DETALLES POSITIVOS Y NEGATIVOS QUE DEBEN TENERSE EN CUENTA

En Canadá se asegura que el territorio nacional se adquirió por descubrimiento y colonización. En esta línea, los posibles derechos aducidos por los autóctonos carecen de fundamento legal (Bartlett 1984) porque los terrenos no estaban ocupados (Lester 1981); no obstante, el **aboriginal title** está presente en las secciones 25, 35 y 37 de la Constitución Canadiense y se reconoce por el Gobierno Federal y por las diversas agrupaciones nativas.

El gobierno canadiense inició cambios en la década de los 60, pero sin tener las ideas claras respecto a lo que debía hacerse. El **Hawthorn Report** afirmaba que elevar el nivel de vida de los indígenas significaba gastar cientos de millones de dólares y que no satisfaría todas las peticiones de los afectados. Para eliminar el paternalismo tradicional se impuso preguntar a los indígenas qué debía hacerse y qué esperaban de la Administración.

En la primavera de 1968, fue elegido Pierre E. Trudeau como Primer Ministro que impulsó la modernización mediante una "democracia participante". Nombró a Robert Andras como Ministro Especial para que junto con Jean Chrétien (Ministro de Asuntos Indígenas) delinease "la política indígena" en consenso con los nativos. Entre julio de 1968 y abril de 1969, la actividad fue intensa pues se elaboró y envió a todos los hogares un cuestionario titulado **Choosing a Path** en el que se incluían preguntas sobre el Acta Indígena y otras que facilitarían el cambio en un futuro inmediato.

Aunque los indígenas no expusieron con claridad sus demandas, los funcionarios gubernamentales tenían claro en aquellos momentos que debían encontrar un método de acción para apoyar la integración indígena en la sociedad canadiense. Las intenciones fueron buenas pero muchas solicitudes quedaron también en el olvido; no obstante, se logró redactar el **White Paper** que apareció en junio de 1969 y en el que se solicitaba lo siguiente: 1º) un cambio en las relaciones indígenas/gobierno rechazando las que se habían dado desde que Canadá era Estado; 2º) revocación del Acta Indígena y 3º) traspaso del control territorial de las reservas a las comunidades nativas que lo solicitaran. Se cumplió poco porque el gobierno canadiense pensó que estaba actuando con mucha ingenuidad y los indígenas creyeron que los políticos les ofrecían lo que nunca habían solicitado. El fallo estuvo en obviar algo que sugería el **Hawthorn Report**: la concesión a los indígenas de unos derechos especiales de ciudadanía que se conocerían con el calificativo de *citizen plus*. La consecuencia fue que el contenido del **White Paper** no se impuso a los indígenas pero se **publicó** y este detalle permitió su lectura, difusión y llegar a ser motivo de discusión en los foros involucrados a favor o en contra.

Admitida la equivocación se impuso la rectificación. La sociedad canadiense tenía claro que deseaba hacer **algo** en favor de sus nativos. A raíz de 1970, se busca un modelo que sea capaz de erradicar los infortunios que habían padecido durante siglos. Los *agentes indígenas*, representantes del control paternalista, fueron retirados de las reservas indígenas y el Gobierno fomentó la creación de organizaciones políticas nativas que aún siguen en vigor a pesar de que sus líderes son críticos radicales con quien sufraga sus gastos.

El **White Paper** incrementó la actividad política y diversas opciones de autonomía, que no nacionalismos radicales. Lo que en 1927 fue sólo el **reclamo** de una minoría en la Columbia Británica, se convirtió para 1970 en la postura de casi todos los indígenas canadienses, cuyo objetivo era alcanzar la ciudadanía de pleno derecho. Desde 1973, se puede asegurar que se ha incrementado el cambio histórico de la opinión pública y se ha fomentado una nueva conciencia política de los aborígenes. El gobierno canadiense creó una *Oficina de Peticiones Autóctonas* en 1974 dentro del Departamento de Asuntos Indígenas cuyo cometido era recibir y negociar cuantas solicitudes se presentaran. En la década de los 70, se proporciona dinero a varias organizaciones nativas y para la primavera de 1983 se habían otorgado subvenciones a más de 50 sociedades con la finalidad de que tuvieran medios para examinarse y presentar después la correspondiente petición.

Cuando se presenta una demanda, se analiza para determinar los acontecimientos históricos, geográficos y el grado de responsabilidad federal; en algunas ocasiones se han tenido en cuenta criterios acuñados en la antropología cultural. Igualmente, ciertos grupos han hecho peticiones globales como medio de alcanzar un cierto poder político.

6. 2. DEMANDAS Y MODO DE TRAMITARLAS

Con anterioridad a la creación del *Indian Claims Commissioner* (1969) y de la *Office of Native Claims* (1974), las peticiones de los indígenas eran tramitadas en su casi totalidad por el *Department of Indian Affairs and Northern Development* (DIAND) y por el *Department of Justice* (DJ). Entre 1940 y 1960, los nativos sintieron desconfianza de los funcionarios porque no se tramitaban los documentos como deseaban para lograr sus objetivos; por esta causa, una de las recomendaciones del **White Paper** era que debía nombrarse un Comisionado para atender todo tipo de reclamación. Lloyd Barber se convirtió en el primer y único Comisionado y ocupó el cargo entre 1969 y 1977, año en que la oficina fue cerrada. El fracaso de este cargo estuvo asegurado desde un principio, pues su misión era recibir y estudiar las peticiones, pero carecía de autoridad para decidir judicialmente y desde su posición lo único que podía hacer era **aconsejar**. En 1974, el Gobierno Federal creó la *Office of Native Claims* dentro del *Department of Indian Affairs and Northern Development*.

Las reclamaciones que presentan los nativos canadienses suelen ser de dos tipos: 1º) en la parte norte se desea un reconocimiento legal y formal de los títulos sobre tierras y cuanto de esto se deriva; 2) en la parte el sur se buscan más derechos específicos: caza y pesca. Quede claro que casi el 40% del territorio nacional es reivindicado por los nativos en la parte septentrional.

El Gobierno canadiense ha establecido diversas políticas para atender cualquiera de los dos tipos de solicitudes. La orientada a peticiones específicas se planteó por primera vez en 1981 cuando la Administración afirmó que estaba dispuesta a "*negociar derechos originales por derechos concretos y beneficios*" (DIAND 1981: 19). Algunos estaban vinculados con la tierra, la flora y la fauna.

Después de presentar una demanda, la *Office of Native Claims* estudia el caso. La aceptación o el rechazo se puede plantear así: 1) negociar un acuerdo con los demandantes, 2) rechazar la petición, 3) devolver la documentación por incompleta y solicitar otra complementaria. En los casos en que se llega a un acuerdo, se exige una declaración formal del demandante para impedir que el caso pueda reabrirse en el futuro. De suyo esta postura estaba en la línea de que los beneficios de la negociación debía "*permitir que los indígenas vivan como desean*" (DIAND 1981: 7).

Existe un momento en que se acepta la validez de una petición. El Gobierno Federal es quien determina si una reclamación es buena en cuanto la admite a consideración y esto puede implicar incluso un coste económico. El hecho de que muchas veces se camine con lentitud está determinado por los problemas o soluciones que se establezcan entre los siguientes puntos: 1) concesiones de tierra a los indígenas; 2) pago financiero por la concesión; 3) creación de estructuras corporativas para negociar cuanto tenga relación con la tierra, el dinero y el medio ambiente y 4) abolición de derechos originales de los nativos. Hay que tener presente que en todo acuerdo no siempre se puede obviar la confrontación; es más, diría que es permanente entre gobierno y aborígenes.

6. 3. LA SITUACION EN LOS TERRITORIOS DEL NOROESTE

Una sociedad que constituye una minoría no puede plantear solicitudes que excedan cierto grado en su ascenso para lograr control sobre una extensa área territorial. Los nativos del río Mackenzie desearon una representatividad política en cuanto vieron que la ocasión era propicia, pero los grupos humanos eran muy pequeños y acordaron que aliándose podrían ser más numerosos que los blancos. En este valle, Dènè, Inuit, y Métis superan demográficamente a la población blanca pero sin alcanzar las cotas del Ártico Oriental donde el 80% son Inuit (INAC 1995: 13-17). En el Mackenzie se plantearon las peticiones radicales a partir de la promulgación del **White Paper**.

Los acontecimientos históricos y sociales requieren estudio para ofrecer una explicación adecuada. La primera visita de Carlos Junquera al río Mackenzie aconteció en la primavera de 1978 (Junquera 1992: 35-38). El objetivo era observar en directo la vida cotidiana de los habitantes de dos núcleos pequeños pero los más importantes en muchos kilómetros cuadrados: Fort Norman (*Tulit'a*) y Fort Franklin (*Deline*). Las cosas han cambiado bastante desde entonces.

Acogiéndose a la nueva política emanada del *White Paper*, hay que reconocer que las peticiones indígenas no han sido un problema con solución fácil. Las negociaciones entre la Administración canadiense y los nativos comenzaron en firme hacia 1973 en el Yukón y en 1978 se firmó un acuerdo con el Comité para Títulos de los Pueblos Indígenas que representaba a más

de 2.000 Inuit del Ártico occidental, zona vinculada a la demarcación de los Territorios del Noroeste. Dos años más tarde (1980), las dificultades estuvieron a la vista.

En el valle del Mackenzie, cinco tribus que globalizaban unos 8.000 individuos se comprometieron a adoptar el título genérico de *Nación Dènè* y junto con unos 5.500 Métis promulgaron la **Declaración Dènè** en la que se solicitaba un gobierno autónomo con plenos poderes sobre quienes estaban acogidos a la nueva realidad. Este documento se convirtió en el punto de referencia y al que se acudía constantemente para canalizar todo tipo de solicitudes. El Gobierno Federal rechazó las propuestas Dènè pero más tarde se iniciaron negociaciones.

Indudablemente, llegar a 1983 es reconocer las incidencias de una larga historia. El hecho de que para estas fechas estuvieran agrupados cerca de 14.000 individuos de muy diversa procedencia no representaba ninguna novedad. Algunos de ellos eran descendientes de minorías que habían firmado acuerdos con el Gobierno Federal en 1899 y 1921 traspasando los derechos que tenían sobre sus tierras. Este fracaso se ha convertido en una de las reclamaciones de los autóctonos de 1980 alegando que sus antepasados firmaron algo que nunca habían entendido bien aunque les afectaba negativamente porque se les "expoliaba legalmente de lo que les pertenecía".

En torno a 1980, los Dènè diseñaron sus solicitudes vinculando la tierra con la autodeterminación total. El gobierno canadiense rechazó la idea de estructuras políticas fundamentadas en la raza pero no ignoró la necesidad de fortalecer la autonomía indígena; lo que se hizo fue separar las reivindicaciones sobre las tierras de las reivindicaciones políticas. Los líderes Dènè rechazaron en principio las propuestas gubernamentales pero terminaron por admitir la discusión de sus dos pretensiones por separado. Quede claro que cedieron porque contaban con asesoramiento blanco y porque el consejo resultó muy rentable como se indicará más adelante.

Los Dènè comenzaron a presentar denuncias a partir de 1970 cuando manifestaron su disconformidad con la construcción de un oleoducto que debía atravesar el valle del Mackenzie para abastecer los mercados del sur (Edmonton, Calgary y otros). El proyecto hidroeléctrico de James Bay que ya había generado muchos problemas impulsó al gobierno canadiense a ejecutar una investigación respecto del impacto medioambiental, social y económico que tendría sobre los habitantes el citado proyecto. Con el fin de prevenir males, la Administración solicitó los servicios de un experto en asuntos indígenas, el juez Berger, de la Corte Suprema de la Columbia Británica y que ya había representado a los Nishga en sus peticiones sobre tierras. Las consultas que promovió en primavera y verano principalmente sirvieron para que los Dènè le expusieran durante más de dos años sus necesidades aireadas por los medios de comunicación social con el fin de que la opinión pública canadiense tomara posiciones.

El juez Berger efectuó sus investigaciones en 35 asentamientos de la Nación Dènè y 987 autóctonos le expresaron su parecer. Entre otras cosas, las audiencias del juez Berger se convirtieron en tomas de posición política. La actuación de este asesor y jurista merece el reconocimiento público y no cabe duda que su nombre se pronuncia con agrado y respeto en todo el Mackenzie. Para solucionar la problemática del oleoducto, propuso la participación de los Dènè en términos de igualdad frente a las compañías involucradas en el trazado. Berger recomendó al Gobierno canadiense que financiara a organizaciones nativas, grupos de ecologistas y municipios con el fin de que se comprometieran a buscar juntos una solución. El resultado fue que la Nación Dènè contrató abogados y científicos para que efectuaran unos trabajos para los que ellos se sentían incapaces.

El informe del juez Berger aclara que el impacto del desarrollo socio-económico en el Mackenzie siguiendo patrones meridionales no debía desvincularse del tema sobre las demandas referentes a la tierra pues "*quieren vivir en sus tierras, gobernarse en ellas y decidir el uso que debe hacerse. Nos piden que solucionemos sus peticiones de modo diferente a como se hizo en el pasado*" (Berger 1977: 17).

La solicitud de los Dènè de ser tratados como "nación" no logró aceptación. La petición de autonomía de unos pocos miles de personas entre las que abundan las de dudosa procedencia étnica, en un territorio inmenso pero rico en minerales, se consideró en principio como exagerada y fuera de los marcos legales de la Constitución canadiense. No obstante, Berger mantuvo que no existía ningún obstáculo constitucional para otorgar la propiedad de la tierra a los indígenas ni de conceder un cierto autogobierno a los Territorios del Noroeste. Es más, según este juez, éste sería el momento de poner en práctica las promesas del pasado. Los problemas del oleoducto se

complicaron de tal modo que Berger aconsejó una moratoria de 10 años para su construcción, tiempo requerido para una evaluación adecuada de los intereses indígenas. En 1983 se firmó un acuerdo entre el Gobierno canadiense y la Nación Dènè y el primero anunció oficiosamente en Norman Wells, uno de los centros más afectados, que retrasaría dos años el inicio de los trabajos. Las negociaciones han seguido en muchos frentes y en la actualidad se vuelve a hablar con insistencia de una autonomía, similar a la lograda por Nunavut.

En este panorama es como debe evaluarse el surgimiento y existencia de Sahtu, que es una extensión considerable de terreno que pertenece aún a lo que se conoce tradicionalmente como Territorios del Noroeste de Canadá en el mapa político de este Estado. El río Mackenzie es la gran arteria fluvial que atraviesa esta zona de Sur a Norte; de Este a Oeste abarca desde el lago Mayor del Oso hasta los límites con el Yukón. Los autóctonos aquí considerados desean una autonomía similar a la para ellos vecina Nunavut de reciente creación.

Sahtu es el vocablo que dieron antiguamente los Dènè al lago Mayor del Oso y este pueblo es el que ha habitado en esta región desde hace siglos, cazando en sus bosques y pescando en el lago, en las quebradas y especialmente en el río Mackenzie que ellos han conocido como Dehcho, vocablo que en lenguaje Slavey puede traducirse por *río grande*. Desde el punto de vista político, Sahtu no es aún un área continua sino que hoy por hoy cuenta con zonas que están en proceso de disponer de un cierto reconocimiento de gobierno autóctono dentro del conjunto de los Territorios del Noroeste que ya cuentan desde hace años con una Asamblea Legislativa en la capital Yellowknife y en la que las diferentes etnias cuentan con representación. La situación actual (julio-agosto de 1999) se muestra en el mapa adjunto.

El país de Sahtu, incluido en los Territorios del Noroeste, surgió como consecuencia de las reclamaciones presentadas por los autóctonos (Dènè principalmente pero Inuit y Métis también) ante el Gobierno Federal de Ottawa el 8 de septiembre de 1993 logrando un cierto reconocimiento (*Royal Assent*) el 23 de junio de 1994. Esto fue posible porque las sociedades autóctonas cuentan con reconocimiento y confirmación en la actual legislación canadiense que basa sus determinaciones, para estos casos, en la sección 35 de la actual Constitución del Canadá. Algunos juristas canadienses optaron por la causa autóctona, como ya hemos indicado, y han luchado para que la sociedad dominante reconozca a las sociedades aborígenes todos los derechos de una sociedad democrática. Ciertas reflexiones sobre estos procesos ya fueron ofrecidas tiempo atrás (Junquera 1992: 35-38; 1994: 231-251; 1995: 135-151).

La población de Sahtu es de diversa procedencia étnica. En primer lugar están los Dènè; luego aparecen los Inuit (los esquimales tradicionales), los Métis y los no-aborígenes que son los ciudadanos canadienses de origen anglosajón o latinos (franceses principalmente), unos por nacimiento y otros por nacionalización después de haber emigrado y quedarse definitivamente, logrando en algunos casos el ascenso social como sucede con Frank Pope, un escocés afincado y casado en Norman Wells de donde es alcalde y en donde regenta una tienda de artículos de pesca. En ocasiones es guía turístico por el río Mackenzie porque dispone de una lancha con motor fuera borda.

Este ejemplo no es exclusivo ya que los Territorios del Noroeste del Canadá y del Yukón conocen una emigración notable desde 1940 como consecuencia de que se convirtieron en lugares privilegiados para desarrollar en ellos proyectos propios de una economía de guerra, siendo el Canon Trail el más conocido por ser diseñado en aquellos años por el gobierno de los Estados Unidos. El desarrollo del Canon Trail, ya citado anteriormente, pretendía trazar y asentar un oleoducto que permitiera disponer de recursos energéticos para hacer frente a Japón, el enemigo de entonces, que había tenido el atrevimiento de bombardear la base de Pearl Harbour en Hawai, demostrando con ello que era una potencia militar que podía llegar a las costas de California. El trazado por el interior de Canadá tenía como motivo el evitar el litoral porque al interior se pensaba que no llegarían los japoneses con facilidad. El Canon Trail fue costoso en dinero, vidas humanas y sacrificio del medio ambiente, pero en aquellos momentos se vio todo como necesario por cuestiones de guerra (Hawkings 1996).

Los núcleos citados son importantes desde el punto de vista de la demografía de los Territorios del Noroeste e insignificantes si los datos se comparan con la parte meridional de Canadá. Fort Good Hope cuenta con 616 habitantes; de ellos, 189 niños están escolarizados (30,6%). Se localiza en la banda Este del río Mackenzie como a unos 145 km. más al norte de Norman Wells. Es un enclave con mayoría Dènè tanto en las cohortes infantiles como en las

juveniles y adultas. También existen mestizos y no-aborígenes. La población Inuit desapareció tiempo atrás y no quedan representantes salvo en el cementerio situado en los alrededores de la Iglesia-misión fundada por el Padre Grollier, misionero Oblato de María Inmaculada de origen francés, en 1859 y que está enterrado allí. El templo de madera es especialmente hermoso y es una de las joyas que se muestra como obra excelente que conserva todas las pinturas ejecutadas por el Padre Emile Petitot en 1860, uno de los grandes misioneros en esta parte del mundo. Los pasajes representan escenas de narraciones bíblicas combinadas con motivos locales, destacando las estaciones del Calvario.

En julio de 1999, tuvimos ocasión de filmar el rezo del Rosario tal como lo enseñaron los Misioneros Oblatos. La enseñanza religiosa debió calar profundamente entre los Dènè de Fort Good Hope ya que hace muchos años que no existen evangelizadores y, sin embargo, todas las tardes, a las 18 horas, suena la campana convocando a los fieles al rezo del Rosario que reúne a viejos, jóvenes y niños. Concluida la plegaria todos se dedican a visitar las tumbas de los familiares dando lugar a escenas conmovedoras.

7. LA ACTUALIDAD: AUTÓCTONOS EN LA SOCIEDAD POSTMODERNA

Las ciencias sociales consideran que una sociedad es moderna cuando ha superado ya la etapa de la industrialización y entra en otra de terciarización en que el sector servicios y el saber tecnológico se convierten en los motores de su desarrollo. Estos componentes postindustriales no se pueden concebir sin un sistema educativo y un bienestar y calidad de vida. Aplicarles a los Dènè, Inuit y Métis me parecería exagerado en principio, porque en algunos apartados no han tenido una incidencia directa; es más, creo que aún no la tienen porque es muy posible que en el fondo no se desea como habrá ocasión de explicar. Es el conjunto de circunstancias que envuelven a estas etnias lo que permite sugerir que todas ellas se encuentran en una etapa de postmodernidad.

Los autóctonos canadienses tienen muy claro ahora mismo que desean recuperar su identidad, la misma que perdieron ante tramperos, colonos, políticos y demás vaivenes de la historia local e internacional. Creo no equivocarme si afirmo que una sociedad cazadora en situación cultural de nomadismo o seminomadismo, está ligada a la caza y ésta a un territorio más o menos extenso en el que acontecen numerosas vivencias de todo tipo y especialmente la supervivencia. Este espacio geográfico, en dependencia con los recursos cinegéticos, está afectado por criterios políticos. Las zonas de cacería de los Dènè e Inuit, mucho más que los de los Métis, por razones históricas, se consideran como contornos nacionales con todo lo que esto implica. Las culturas cazadoras estructuran el paisaje como dimensión social que, a su vez, está ocupada por organizaciones de cooperación, participación y de coresidencia de todos los individuos integrados en una determinada etnia.

Un procedimiento ligado a los juicios de identidad que se encuentra, por otro lado, conectado a la territorialidad ha llegado a plasmar efectos trascendentales en el Canadá actual en lo que se refiere a la antropología y la etnografía de cada una de las etnias dispersas por la actual geografía nacional. El principio de territorialidad, una de las maldiciones contemporáneas, ha llegado a engendrar demostraciones de violencia (activa o pasiva, según los casos) a nivel interno y externo, y ha obligado a numerosos replanteamientos para poder plasmar nuevas homogeneidades que permitan hacer frente al exterior y ofrecer un camino nuevo para quienes se sienten miembros de esta o aquella etnia. Esto se ve y capta a la perfección en la literatura que van ofreciendo algunos estudiosos autóctonos sobre su propia realidad, cómo fue y a qué se debe aspirar. Blondin (1990) se centra en el universo Dènè; Briggs (1985) analiza detalles culturales Inuit y Harrison (1985) se fija en los Métis. El hecho de que enemigos tradicionales hayan tenido que llegar a pactar normas de convivencia y de alianza, para poder hacer frente al adversario común, es algo que hoy aflora de continuo, como ya se ha puesto de manifiesto en lo que se refiere a ciertas tomas de posición sobre demarcaciones territoriales (Junquera 1995: 135-151). Y en este camino es por donde debe caminarse para evaluar los esclarecimientos acontecidos en los últimos años.

Desde el punto de vista económico, el paisaje del bosque boreal es pobre; y esto podría llevarnos a pensar que los autóctonos, que entraron en contacto con los europeos mucho más tarde que los residentes al Sur del Río Grande, se mantuvieron como intocados por esta causa y culturalmente más puros. Pensar así sería un error de cálculo que nos llevaría a desaciertos de

interpretación. Igualmente, cuando se está ejecutando una investigación de campo entre quienes se consideran cazadores-recolectores, resulta que el observador no los evalúa así porque en su tarea emplean ya armas de fuego, motodeslizadores, todo terrenos y otros elementos de tecnología sofisticada. Y sin embargo, los individuos involucrados testifican que siguen ejecutando la faena como sus antepasados. Y tienen razón porque lo que se ha modificado son los útiles a emplear pero no los fines. No obstante, los autóctonos canadienses y las minorías étnicas de casi todos los Estados-nación que cuentan con estos grupos sociales como súbditos resulta que se encuentran en crisis de identidad. Y esto es algo que merece la pena que se reflexione sobre ello porque es raro el que no se queja de que **quienes dominan** han destruido con violencia la cultura autóctona y primigenia.

Se entiende por desequilibrio cultural y aniquilamiento de una cultura la pérdida de unos referentes concretos con los que unos individuos establecen una relación en un espacio que es a la vez geográfico y social, y que es manejado acorde con unos patrones culturales que en nada se parecen a los que luego brotan como propios de los invasores y nuevos ocupantes, los cuales pueden imponer sus propios criterios por ser más fuertes y estar mejor equipados tecnológicamente. El aniquilamiento de la cultura de los autóctonos requiere de una destrucción continua de la identidad de éstos y se pretende imponerles la foránea al mismo ritmo.

Suele acontecer, igualmente, que cuando la cultura primigenia es eliminada surge el pensamiento milenarista y el mesianismo como productos de apariciones apocalípticas. El objetivo es que los individuos que están aferrados a una cultura no se desenganchen de ella a pesar de todas las calamidades que puedan acontecer. El caso de los israelitas es patente porque han sufrido numerosas persecuciones, desplazamientos, intentos de destrucción y siempre se han mantenido unidos y a la espera de que llegue el Mesías. En América del Norte ha habido también pronunciamientos de este estilo entre las diferentes tribus indias; así la *Bear Dance* (Baile del Oso), la *Sun Dance* (Baile del Sol) y otros. Este tipo de actividad cultural pretende integrar a sus individuos en la desgracia ofreciéndoles confianza en un conjunto de nuevos referentes que pretenden manifestarse como los ancestrales. En este sentido, los Dènè, Inuit, Métis, Dogrib, Hare y los restos de otras etnias canadienses están ahora sondeando y evaluando los conocimientos *no corrompidos* por el acercamiento al mundo moderno e industrial con el fin de construir un universo nuevo. Blondin es posiblemente el líder Dènè más valorado por estar en esta línea de argumentación y sus escritos se difunden más cada día.

Los extraños que desean visitar alguna de las comunidades autóctonas, deben cumplir con ciertas normas de etiqueta si desean ser admitidos sin ningún problema. Así, los letreros con mensajes prohibiendo la introducción y el consumo de alcohol aparecen en sitios bien visibles. Las minorías llevan ya tiempo valorando el hecho de que la violencia no es sólo un síndrome propio de una segregación que puede manifestarse como social por un lado y patológica por otro; es más, es también un método que incrementa el ritmo de explotación suprimiendo los postreros vestigios de la cultura ancestral. Actuando así, se ofrece el acoplamiento y adecuación de modelos impuros de identidad pública basados en el incremento y en la celebración de ciertas señales nacionales que son claves para alcanzar la tan deseada homogeneidad cultural. Los cambios exigen cumplir con el ritual pertinente aunque el conflicto esté también presente como opina Geertz (1957: 50). Es más, son muchas las minorías étnicas a las que se podría aplicar este modo de actuar.

Cuando se aniquila algo, lo que sea, resulta ya imposible el dar marcha atrás porque nunca podrá recuperarse. Cuando Bartolomé de las Casas criticaba a los encomenderos y a la complicidad de la Corona española en los ataques a los indios americanos, sabía también que ya no se podía reconstruir ninguna identidad étnica por más esfuerzos que se hicieran a favor de la misma (Junquera 1988: 191-205). La razón era precisamente ésta, que ya se contaba con una cultura heterogénea en la que primaban los valores impuestos por los conquistadores, colonos y misioneros, por no poner otros ejemplos. En general, se puede decir que en Canadá ha acontecido algo similar.

Las ciencias sociales tienen todo el derecho del mundo a emitir opinión, otra cosa es que ésta pueda ser cierta o que llegue a tener visos de convertirse en una tesis. Se dan explicaciones sobre la mecánica que se ejercita para evaluar los cambios culturales y lo que puede acontecer. La antropología social, la etnología y la etnografía tienen la tentación de caer muchas veces en su propia trampa. En lo que se refiere a los Territorios del Noroeste de Canadá, a Nunavut y al Yukón, por ejemplo, que son terrenos que deben considerarse desde posiciones del bosque boreal, taiga y Subártico, se apuntó hace algunos años que el patrimonio lingüístico heredado

tenía un valor cultural secundario porque resultaba que la lengua hablada por las etnias como propia no era más que un dialecto de otra lengua matriz (Helm 1981: 1). Los criterios ecológicos y materialistas estaban en esa época aceptados de modo mayoritario y cualquier evolución y adelanto tenía que pasar por la adaptación, y ésta se interpretaba como asunto del determinismo material y tecnoambiental del que Marvin Harris puede ser considerado como el mayor abanderado o al menos el más mentado (Harris 1968, 1971).

Establecer el medio geográfico como una variable independiente arrastra a muchos expertos a interpretar la cultura como una adaptación medioambiental funcional, especialmente en los casos en que centran sus pesquisas en etnias como los Dènè, Inuit y Métis, por acudir a los ejemplos del ensayo, cuyas representaciones culturales no tienen nada que ver con las instituciones propias de toda sociedad estatal. Tres décadas atrás, más o menos, la visión ecológica afloró en el pensamiento antropológico, prehistórico y etnográfico gracias a una publicación colectiva coordinada por R.B. Lee e I. Devore (1968). Fueron numerosos los especialistas que echaron mano de las posiciones expresadas en este libro para llegar a concluir que en función de las condiciones materiales en que viven ciertas sociedades se podía llegar a una cultura mental. Acto seguido se decía que los cambios económicos debían provocar transformaciones fundamentales en las concepciones que los pueblos tienen de sí mismos y de sus universos respectivos. El caso de Harris ya citado puede indicar hasta dónde llegaron las cosas y cómo se encuentran, porque este es uno de esos pensamientos monolíticos que parecen estar mejor asentados en las mentes.

Son muchas las minorías étnicas que han logrado conservar muchas de sus tradiciones culturales incluso en el caso de admitir es su universo cultural conocimientos que tienen origen en la cultura dominante que se les ha impuesto, la de los anglosajones para el caso que estamos tratando en este ensayo. Conviene entonces tener en cuenta qué estrategias se han elaborado para hacer frente a la invasión cultural y mantener vivos los conocimientos tradicionales, y cómo se transmiten de generación en generación teniendo la precaución de que quienes gobiernan y les controlan como súbditos no lleguen a captar el intrínquilis que se traen entre manos. Estos detalles no son nuevos porque se han ejercido muchas veces en la Historia y se practican aún.

Los autóctonos canadienses, sean de la etnia que sean, e incluso los Métis, están hoy muy centrados en la política o lo que entienden los politólogos por tal asuntos. El dato está muy en consonancia con el Derecho ya que sin el apoyo de los juristas las cosas no estarían como están. Y esto aconteció a partir de 1960 como creo haber indicado ya. Hay acontecimientos anteriores que también influyeron porque como decía Franz Boas, a quien he seguido en este detalle muchas veces, "*no interesa saber cómo son las cosas sino como han llegado a ser lo que son*" (Boas 1920: 311-322); es decir, lo que interesa saber es el largo trayecto que han tenido que recorrer unos y otros para encontrarse donde se encuentran.

Los aspectos públicos, generales y estatales comenzaron a cobrar importancia en los Territorios del Noroeste con el comercio de pieles. En principio, autóctonos y foráneos cazaban en los mismos territorios e idénticos animales pero los medios, los métodos y los fines eran muy diferentes. El contacto cultural, negativo en las más de las ocasiones para los Dènè e Inuit, no así para los Métis, trajo una serie de consecuencias que aún hoy resulta complicado analizar y aclarar. El examen e investigación de la cultura mental de los aborígenes de esta parte de Canadá tenía puesta la mirada, a principios de los años 70, cómo las dos etnias aborígenes tratadas en este ensayo concebían y evaluaban las posibilidades que tenían para ser parte de la sociedad canadiense actual. Se pensaba entonces en el camino que se debía recorrer desde el momento en que una cultura extraña se presenta ante un individuo (o una colectividad) y qué estrategias elabora(n) para aceptarla o rechazarla en este o aquel ingrediente. No cabe duda que había aún una tendencia bastante notable a contrastar la relación animal-persona del trampero que cazaba para comercializar con la del aborígen que efectuaba un diálogo mental con el animal como intermediario de otro *universo* sólo captado por la sabiduría nativa.

El resultado de encontrar formas desconocidas puede llevar a la sensación de que las culturas del Noroeste de Canadá han logrado sobrevivir aisladas e inmunes a pesar de la presión ejercida por la presencia de colonos, funcionarios, mineros, profesionales, etc. de cultura occidental. No creemos que eso sea así porque las culturas Dènè, Inuit y Métis son culturas permeables al cambio y al conflicto como cualquier otra; pueden modificarse detalles concretos, pero nada más. Desde hace unos 60 años más o menos, el Gobierno Federal canadiense ha incrementado la intervención sobre las etnias

autóctonas y esta acción ha generado conflictos de diferente índole. La escuela, la minería, el paisaje y muchas otras cosas son ejemplos de las modificaciones inducidas por la acción del gobierno.

Los aborígenes de los Territorios del Noroeste fueron nómadas y seminómadas hasta un pasado reciente y resulta que estas manifestaciones de la vida social han pasado ahora a mejor vida. Al preguntarnos por las razones concretas, hemos llegado a la conclusión de que son numerosas las variables institucionales que han incidido en el cambio, algunas de las cuales se reseñan a continuación:

1. Las riquezas minerales del subsuelo, que son muchas y valiosas para los mercados internacionales, orientaron a los políticos de Ottawa en un primer momento a primar los intereses mercantiles del Estado en detrimento de las formas sociales de los aborígenes.
2. Las formas de vida tradicional fueron forzadas a cambiar violentamente pasando a la sedentarización en los nuevos núcleos urbanos surgidos a la sombra de la minería, y así es como hay que entender la aparición de Yellowknife, por ejemplo.
3. La concesión de una pensión aparentemente sustancial a las personas que hoy consideramos de la tercera edad y que no hace mucho eran viejos a secas, requería el estar censado por la administración estatal.
4. Como consecuencia de lo anterior, se burocratizó la vida de los cazadores-recolectores en cuanto que los niños fueron obligados a escolarizarse de acuerdo al modelo canadiense, y sin tener en cuenta que el patrón educativo no se ajustaba en nada al tradicional.

Al tiempo que se ponían en marcha estas medidas se ofrecía a los autóctonos la posibilidad de encontrar un trabajo remunerado. Este detalle, simple a primera vista, se convirtió pronto en un arma de doble filo porque quienes optaban por un empleo se convertían en asalariados pero perdían al mismo tiempo el control que habían tenido durante siglos de la economía local y del acontecer en el bosque boreal. Estas acciones, culturalmente dirigidas, sirvieron para desfigurar la vida tradicional, incluso la imagen que tenían de sí mismos, ya que la adquisición de lo negativo de la cultura occidental se alcanza antes que lo positivo. Así, el alcoholismo entró de lleno en la vida social, aunque ya se había iniciado antes con los cazadores de pieles. Igualmente, vino el olvido paulatino de las tradiciones familiares; y estos detalles, entre otros, llevaron a los autóctonos a sentir en carne propia lo que suele denominarse como sentimiento de impotencia generalizado.

Se ha indicado antes que los Dènè e Inuit han contado y cuentan con individuos que han conservado íntegras sus tradiciones culturales, en la medida relativa en que puede afirmarse esto, y que han incorporado a su modo de vida algunos elementos que proceden de la sociedad canadiense, más de los anglosajones que de los francófonos a pesar de que sus aliados Métis procedan en origen de éstos. Se puede hacer esta confirmación porque debe tenerse en cuenta que la supervivencia de cualquier cultura está ligada a su capacidad para recolectar conocimientos que proceden del exterior, de vecinos o invasores lejanos, y que esta redefinición constante es lo que impulsa a una permeabilidad de los límites internos. Una apertura a lo **desconocido** puede tener como resultado una pérdida de control incluso de principios clave, los considerados como más ancestrales y peculiares. Este cambio acontece cuando una potencia estatal establece con éxito una colonia entre sociedades pre-estatales.

El colonialismo suele enviar primero a los misioneros para que ofrezcan el paradigma de una nueva religión que será la auténtica y verdadera; más tarde aconseja a los comerciantes que vayan iniciando a los nativos en el mercado capitalista porque ya los anteriores han domesticado las conciencias autóctonas y los recibirán con los brazos abiertos; y, cuando estas dos cosas están logradas, aparecen ya los funcionarios coloniales que rematarán cuanto quede suelto o no totalmente ajustado a las pretensiones. Luego sucede que no todo se realiza con tanta perfección porque hasta los más previsores se equivocan. Lo que está claro es que el contacto va estableciendo unos parámetros ante los que no resulta fácil hacer frente y la identidad tradicional tiene que **inventar** nuevos elementos culturales que serán eficaces si logran neutralizar en todo o en parte el resultado de los rompecabezas impensados y para los que no existe ningún antídoto que se conozca en la magia ancestral.

Todo parece indicar que la respuesta política de los Dènè, Inuit y Métis de los Territorios del Noroeste ante el deseo canadiense de cambiar e impulsar **el Norte** ha tenido criterios autóctonos más que foráneos, primando siempre el deseo de ser nativos; esto no excluye la aceptación de la sofisticada tecnología occidental, lo que ésta implica, así como otros muchos cambios venidos del exterior. Lo que ha hecho posible la oposición autóctona a la modernización,

al menos en el plano teórico, es la intransigencia impuesta por los canadienses anglosajones, orientada a la descomposición de los indígenas y resentida por éstos de forma intensa. Estos detalles tan simples permiten poner en duda las teorías de la modificación y del cambio social que, como muchas otras acciones del colonialismo, también muestran fisuras y son así menos triunfalistas de lo que quisieran.

La modernización de los Dènè, Inuit, Métis y otras etnias canadienses es una realidad que no puede negarse. Ahora bien, se trata de observar y valorar la estrategia y las diligencias que se han planteado y cómo se han hecho. Hay que tener en cuenta que los acontecimientos sociales pueden llevar al mismo fin, aunque pero los medios desarrollados para ello pueden no parecerse. En todo proceso de cambio dirigido hay crisis, momentos amargos y vivencias que suelen tentar a los actores a "*tirarlo todo por la borda*". Esta experiencia precipita en las culturas la gestación de nuevos ingredientes necesarios para sobrevivir. No hay que olvidar que los mitos nunca mueren porque perviven en los rituales que se van modificando según las exigencias del momento.

Las tribulaciones sociales estimulan muchos ensayos y proyectos de ritualización y reconceptualización con el fin de obtener lo que se requiere en un momento determinado. Inversamente a lo que se defiende desde el funcionalismo, que propone que este proceso no sería más que una legitimación de los valores colectivos, creemos que cuando la violencia está canalizada y hacia enunciados socialmente razonables, puede aflorar una transformación que se convierte en ritual, lo que hace que algunas representaciones de la vida colectiva sean desnaturalizadas y encauzadas a la formación y desarrollo de redes más complejas. Así es como los símbolos destruidos por la sociedad dominante son concebidos de forma extraordinaria y fuera de lo común, y pueden llegar así a presentar novedades y significados que poco dicen respecto de la tradición. Un ritual puesto en marcha en estas condiciones puede ser una reafirmación constante del pasado, que siempre suele ser maravilloso, pero es también un modo de ponerse al día y de afrontar el futuro.

Muchos milenarismos emplean este esquema y, de este modo, la violencia puede llegar a convertirse en una maquinaria orientada a pensar y repensar la historia étnica en nuestro caso, de los Dènè, Inuit y Métis. Así se expresaba en Norman Wells, en julio de 1999, Margaret MacDonals, abanderada del mundo Dènè, aunque sus enemigos políticos no la consideran ni Métis, cuando planteaba en una conversación los medios que se estaban practicando para alcanzar al fin el nacimiento de Sahtu como nueva jurisdicción autonómica canadiense y segregarse así de los Territorios del Noroeste. Margaret MacDonals es coordinadora de los reclamos territoriales planteados por los autóctonos y funcionaria del Gobierno Regional en el área de *Recursos, Fauna y Desarrollo Económico*. Con estos criterios sólo se pretende decir que el conflicto y la tirantez encauzadas hacia ciertas formas sociales y políticas son dispositivos que exigen también el concurso y presencia de los valores encadenados a la vida colectiva, de tal forma que un aumento de la conexión interna de los significantes encuentra el camino abonado para conseguir el fin apetecido. Igualmente, y con la misma intensidad, se favorece por la misma causa el establecimiento de los nuevos antivalores que se manifiestan en cuanto una tribulación avisa simplemente de su presencia.

Lo que pudiera aparecer como una transposición no es más que un proyecto para decantar los talentos habituales de la vida, y no para exaltar lo anómalo e inverosímil. De este modo, la inversión de valores no es más que un mecanismo similar al que emplea Claude Lévi-Strauss para explicar qué es el bricolage. El vuelco cultural otorga a los elementos sociales separarse del contexto tradicional en que han sido gestados. Logrado este objetivo, se pueden mezclar y entonces se consigue entenderlo de otro modo, a la vez que brindan la probabilidad de remediar problemas vistos hasta ese momento como insolubles. En el supuesto de que las manifestaciones violentas, que se dan en todo contacto, no hayan conseguido generar consecuencias provechosas ante la crisis de identidad estimulada por la intervención estatal ¿no podrían aprovecharse pautas pacifistas para ensayar el desarrollo de una nueva estructura cultural?

Esta hipótesis postula que cuando los nativos pretenden superar los problemas del pasado, es en los vínculos de intimidad familiar en los que aflora una virulencia fuera de lo común y con una frecuencia corta. Algo así como si se institucionalizara la violencia o hubiera necesidad cultural de hacerlo, lo que no deja de ser una paradoja. La lógica más inmediata y prudente aconseja que hay que esperar a que afloran las **inversiones** de la conducta como una consecuencia cultural, porque en este vaivén se va a reflejar la profundidad de las conexiones

sociales entre personas involucradas. Las mortales se han enfrentado y peleado por numerosas razones, pero la pelea nunca surge por azar, y menos si la mayoría de los actos violentos ocurren en el círculo familiar, o con parientes próximos. En este contexto, entre gentes de la misma etnia pero de diferente clan, o entre mujer y marido por no citar otros casos.

Todo el mundo afirma que la violencia deshumaniza. En consecuencia, lo que puede resultar interesante es conocer el camino que sigue para lograr este fin. De hecho, la intensidad del arrebato libera a los individuos que la practican de un enmarque cultural y pone en tela de juicio el nexo entre significativo y significado obligando a los individuos a buscar nuevas soluciones en una estructura dada y suministrando a la vez los recursos necesarios para desencadenar una exploración de esa misma intensidad violenta.

Da la impresión que los Dènè, Inuit y Métis de los Territorios del Noroeste presentan ahora mismo un sistema de valores que ha ido cayendo en picado al mismo ritmo que se intensificaba la presencia de los canadienses anglosajones. A esto debe añadirse que la violencia genera igualmente evocaciones de alienación y fracaso que, en muchos casos, alejan a los individuos de sus referentes culturales obligándoles a generar nuevas significaciones que recompongan el cuadro general de la vieja cosmovisión. Significaciones que pueden orientar a las sociedades a que pertenecen a implicarse en la búsqueda de nuevos entendimientos para su vida tanto colectiva como personal. Es más, como veremos, el caso de los autóctonos tratados aquí sugiere que un tipo particular de violencia entre hombres que llevan patronímicos diferentes (los Dènè son atapascanos y se expresan en North Slavey, su lengua ancestral; los Inuit se comunican en su idioma y los Métis que no son ni lo uno ni lo otro, pero los tres grupos sociales se comunican y entienden en inglés y es en este idioma en el que pactan cualquier acuerdo) puede englobar señales de conducta implícitas con capacidad para la expresión de nuevas ideologías que, en consonancia con lo ya expresado, pueden muy bien no parecerse en nada a los movimientos del pasado.

Los cazadores y traficantes de pieles introdujeron hace más de un siglo el consumo de alcohol y este dato, negativo para la vida social de los autóctonos, trajo muchos males, tensiones, enfrentamientos de todo tipo, muertes, etc. tanto a nivel interno como externo. No cabe duda que algo serio ha tenido que pasar para que etnias de muy diferente índole cultural, enemistadas durante muchos años, lleguen a sentarse en una mesa de negociaciones y elaboren planes de conjunto frente a los anglocanadienses (Junquera 1995: 135-151). Los nativos declaran que todo mal está ligado directamente con la pérdida de las tierras ancestrales; por esta razón, las negociaciones entre el Gobierno Federal canadiense y cualquiera de las sociedades aborígenes reconocidas ha implicado la discusión, reclamación y reconocimiento de tierras por medio del pertinente título de propiedad. La quiebra de los patrones culturales tradicionales y la presencia de extraños implicaron un descenso de la pirámide poblacional más que notable. Esta tendencia se invirtió a partir de 1930 hasta el momento presente en que sigue en auge aunque no con la intensidad de la década de los años 60 (INAC 1995).

¿Qué implicaciones tiene para una etnia la pérdida de individuos adscritos a su cultura?. La respuesta debe valorarse teniendo en cuenta el quehacer tradicional de una sociedad cazadora-recolectora en un bosque boreal. La primera incidencia negativa es que el número de cazadores disminuye porque el líder que organice una expedición debe contar con ayudantes y éstos se reclutan entre sus hermanos, cuñados, primos y otros parientes; luego con amigos pero nunca con desconocidos. En consecuencia, si a la hora de emprender una acción cinegética no se puede contar más que con escasas personas, entonces hay que pensar que el aprovisionamiento de proteínas será mucho menor del que se aspiraba a lograr; en estas circunstancias, el aprovisionamiento de pieles también será inferior, y en este sentido hay que valorar el resto de las actividades. Pero las cosas no se quedan en esto, culturalmente hablando. Se pensó siempre que entre aquellos que participaban en las tareas de cacería podían surgir los futuros parientes, porque las hermanas del dirigente de turno podían casarse con los solteros que hubieran demostrado habilidades y pericias; de este modo, las redes sociales podían quedar ya elaboradas desde que los niños nacían.

Ahora bien, sucede que parece no tener relación ninguna el establecimiento de lazos familiares con una violencia que está ahí y que no es fácil de suprimir. Entra aquí en juego una ideología que ha contado con muchos adeptos y que está lo suficientemente arraigada en las personas y en las sociedades (Blondin 1990). Los nativos de América, o lo que queda de ellos, están buscando también su sitio y su espacio para manifestarse como ellos creen que fue su

pasado; un pasado que se podrá recuperar a pesar de lo utópico que parezca, si logran establecer su propia filosofía de acción. La novedad se conoce como pan-indianismo, una propuesta de un futuro utópico en cuanto que propugna la unidad de todos los pueblos colonizados y oprimidos de América. Puede considerarse como un movimiento imaginado, ficticio, con pocas probabilidades de triunfo, pero de lo que no puede dudarse es que es un pensamiento político con su correspondiente filosofía. En esta situación, se busca la coincidencia de todas las etnias americanas y se aboga por acciones concretas para llegar a alcanzar una armonía futura en gran parte sustentada en la eliminación de los europeos blancos y en alcanzar otra vez el universo ancestral perdido por la aparición de éstos.

Con estas apetencias como telón de fondo, no cabe duda que la retribalización exige el aplicar a la tribu los mejores adjetivos que puedan ayudar a su exaltación. Los Dènè y los Inuit consideran negativo todo rasgo de presencia europea en América. Hay en esto algunas discrepancias con los Métis pero no muchas. Las referencias a las relaciones sociales entre etnias vecinas como maravillosas en el pasado y a la labor desvertebradora de los colonizadores es la táctica del discurso. Sabemos de sobra que los conflictos interétnicos son con mucho anteriores a la llegada de británicos o franceses. Lo más idílico es la relación con la naturaleza porque parece que tanto los Dènè como los Inuit ni pisaban el bosque boreal no fuera a lastimarse, cuando se conoce con certeza el sometimiento del mismo a las tareas extractivas de la caza, madera, remedios medicinales y otros muchos.

El sentimentalismo pan-indio es vivido por los jóvenes con mayor intensidad, porque esta generación es la que ha sufrido en carne propia los efectos de la desestabilización sufrida por sus padres como consecuencia de haber entrado en el mercado laboral del que desconocían todo. La filosofía que se patrocina no es más que una retórica que pretende poner de manifiesto la recuperación de unos referentes culturales concretos con los que poder hacer frente a un futuro incierto. Aunque la marcha atrás es inviable, todos los planteamientos teóricos van en esa dirección, que marca la utopía del discurso; los prácticos van por otro camino paralelo y más rentable, aunque digan tener presente que lo que se quiere es retomar al **Paraíso Terrenal** de los antepasados.

El paso de cazador-recolector a miembro de una sociedad postmoderna asentado en un entorno urbano, es ya una realidad que engloba a la mayoría de los residentes en la Región de Sahtu. El salto en la historia, violento si se quiere, tiene diversas causas para hacerse realidad. Quede claro que los autóctonos canadienses cuentan ahora mismo con una **calidad de vida** que envidiamos muchos; y, si la han alcanzado, se debe a que los enemigos tradicionales, los *blancos* como ellos dicen, cambiaron de actitud y de criterio como ya se ha manifestado. El hecho de contar con una base jurídica favorable, que les ha permitido alcanzar el reconocimiento del uso de los recursos del bosque boreal (*el suelo*) en una primera etapa, como consecuencia de hacerse efectivos las reclamaciones de tierras; y de contar después con posibilidades de explotar también el *subsuelo* (petróleo, diamantes, uranio y otros minerales), son dos detalles que catapultaron hacia arriba a los aborígenes en el conjunto del Estado canadiense.

Los recursos económicos están asegurados y su canalización, en todo o en parte, hacia los bolsillos de los nativos es ya una realidad. Es verdad que hay en todo esto una complacencia por parte del gobierno de Ottawa después de múltiples negociaciones. Mucho del turismo que llega a los Territorios del Noroeste está controlado por las organizaciones autóctonas, y el alquiler de un alojamiento por persona y día no es precisamente barato. En opinión de las gentes, éste es uno de los modos en que los blancos deben contribuir a subsanar la *deuda histórica* que contrajeron con el expolio y una forma de devolver a sus dueños el patrimonio aborígen. Parejo con lo dicho está la artesanía, que más o menos tiene la misma finalidad. Una de las peticiones que expone la propaganda para foráneos es que se visite esta o aquella comunidad, para ver en directo el folklore genuino, el significado de la fiesta y cosas por el estilo representadas al estilo del pasado, lo que no deja de ser poco creíble ahora mismo. Incluso la propaganda en torno a la *Drum Dance*, que aparece tanto en lugares Dènè como Inuit, muestra la unión que va habiendo por parte de los aborígenes aunque sean de diferente componente étnico.

Pero la cantidad mayor de dinero que llega a manos autóctonas procede del petróleo y de los diamantes. Ya está indicado que los diferentes tratados firmados en el pasado entre el Gobierno Federal y las diferentes comunidades tenía mucho de paternalismo y sólo permitía acceder a los recursos del suelo. Con el tiempo, las cosas se perfeccionan permitiendo que los recursos del subsuelo también puedan ser explotados, al menos en parte, por los autóctonos. La

consecuencia ha sido que una enorme cantidad de dólares se ha canalizado hacia las etnias con reconocimiento oficial; así, en el verano de 1999, los Dènè han firmado un acuerdo por medio del jefe indio Raymond Taniton, de la Deline Dènè Band y experto en finanzas, con el Banco de Montreal para que este último se encargue de manejar el 40% de las ganancias que llegaran a manos nativas procedentes de la industria del petróleo ubicada en la Región de Sahtu y, más en concreto, en las cercanías de Norman Wells donde se encuentra la refinería.

Este detalle permite a los aborígenes disponer de remanente monetario más que suficiente para hacer frente a cualquier eventualidad. Igualmente, el dinero les ha permitido acceder a los mismos bienes que tienen los blancos, lo que también permite una cierta igualdad. En los meses de verano conducen **todo terrenos** por las calles de los pueblos así como por las singulares *carreteras de invierno* cuando llega la nieve y todo está helado. Este es el momento en que los moto deslizadores (*snowmobile*), aparcados durante el breve estío, se adueñan de las pistas imprimiendo al paisaje su nota singular. A esto hay que añadir que las TV por satélite o por cable, teléfonos, ordenadores, asistencia médica, etcétera, están presentes dondequiera. Puede que lo más notable sea que las casas van dejando de ser pequeñas y cuentan ya con dimensiones más que notables, con muebles modernos, calefacción, agua corriente y cuantas comodidades sean propias de lo que aquí se denomina *culture of confort*. Muchas de ellas, las más actualizadas, carecen ya de porche, y hay que tener presente que este espacio ha tenido dos funciones muy tradicionales: la primera, servir de lugar de conversación e incluso de ocio familiar; la segunda, cobijar a los perros que debían tirar del trineo o ser porteadores según el momento. Estos detalles permiten observar que se ha dado un cambio más que notable.

A las ganancias del petróleo se pueden añadir las que proceden de la minería, especialmente en las zonas en que se extraen diamantes. En los Territorios del Noroeste opera la Diamonds BHP que tiene firmados tratados de cooperación y de participación en beneficios con los Dènè, Inuit y Métis, especialmente con los últimos que lograron entrar en todas las negociaciones en virtud de que el Gobierno Federal y la Asamblea Legislativa de los Territorios del Noroeste llegaron a un acuerdo en que se les reconocían sus reivindicaciones territoriales (INAC 1998).

Posiblemente, la innovación más notable es la educativa. Los autóctonos canadienses fueron escolarizados parcialmente en las escuelas misionales que en aquel entonces operaban al margen de la supervisión del Estado. Esto aconteció más o menos hasta finales de los años 50. Cuatro décadas más tardes, el cambio está ahí. Evidentemente, se debe también tener en cuenta que si ha habido modificaciones en la educación se debe ante todo a los criterios jurídicos ya apuntados. Disponiendo de una Oficina Regional de Educación, cosa impensada unos años atrás, disponiendo de suficientes fondos económicos, los autóctonos estudian primaria, secundaria y acuden a cualquiera de universidades de la zona meridional o a alguna de los Estados Unidos. La calidad de vida se refleja también en la sanidad, en la indumentaria y en la dieta alimenticia. Nada de esto pudo ser pensado por la generación precedente. Por eso, la generación actual de adultos siente un legítimo orgullo cuando ven a sus hijos graduarse en universidades prestigiosas o conseguir puestos de trabajo en igualdad de condiciones con los miembros de la sociedad dominante.

Notas

- (1) Este ensayo forma parte de un proyecto de investigación mucho más amplio titulado ***Culture and Social Change among Dènè, Inuit and Métis of Northwest Territories (Canada)***. La financiación del mismo corre a cargo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Canadá. Expediente N°. D-515-I-1999. El investigador principal es el autor de este ensayo.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- Andrews, Th., J. Zoe y A. Herter
1995. "On Yamqzhah's Trail: Dogrib Sacred Sites and the Anthropology of Travel", en J. Oakes, R. Riewe, K. Kinew y E. Maloney, **Sacred Land**. EDMONTON, Edt. Canadian Circumpolar Institute.
- Ash, M. I.
1981. "The Slavey Indians", en J. Helm (editor), **The Handbook of North American Indians, vol. 6: The Subarctic**. WASHINGTON. Edt. The Smithsonian Institution.
- Bartlett, R.
1984. "Aboriginal Land Claims at Common Law", en **CANADIAN NATIVE LAW REPORTER**, vol. 1, pp. 1-63.
- Berger, Th. R.,
1977. **Northern Frontier, Northern Homeland (the report of the Mackenzie Valley Pipeline Inquiry)**. OTTAWA.
- Blondin, G.
1990. **When the World Was New: Stories of the Sahtu Dene**. YELLOWKNIFE. Edt. Outcrop and The Northern Publishers.
- Boas, F.
1920. "The Methods of Ethnology", en **AMERICAN ANTHROPOLOGIST**, vol. 22, pp. 311-322.
- Bompas, Ch.
1886. **Owindia: A True Tale of the Mackenzie River Indians, Northwest America**. LONDON. Edt. Wells Gardner.
- Bourget, Cl.
1938. **Douze ans chez les sauvages au Grand-Lac des Esclaves comme médecin et agent des Indiens (1923-1935)**. STE-ANNE-DE-BAUPRÉ, Québec. Impreso por el autor.
- Briggs, J.
1985. "Socialization, family conflicts and responses to culture change among Canadian Inuit", en **ARCTIC MEDICAL RESEARCH**, vol. 40, pp. 40-52.
- Brown, J. D. H.
1996. **Native People, Native Lands**. YELLOWKNIFE. Edt. Denendeh.
- DÈNÈ NATION
1984. **Denendeh. A Dènè Celebration**. YELLOWKNIFE. Edt. Denendeh.
- DEPARTMENT OF INDIAN AFFAIRS AND NORTHERN DEVELOPMENT (DIAND)
1981. **In All Fairness: A Native Claims Policy**. OTTAWA.
- Driben, P.
1985. **We Are Métis**. NEW YORK, Edt. AMS press.
- Foster,
1995. **Native Peoples: The Canadian Experience**. EDMONTON. Edt. Canadian Circumpolar Institut.

- Geertz, C
1957. "Ritual and Social Change", en **AMERICAN ANTHROPOLOGY**, vol. 59, pp. 32-54.
- GENAT (Gale Encyclopedia of Native American Tribes)
1997. Artículo "**Slavey**", Vol. III. OTTAWA. Edt. Indian and Northern Affairs Canada, pp. 153-158.
- Giraud, M.
1986. **The Métis in the Canadian West**. LINCOLN. Edt. University of Nebraska Press.
- Gordon, B.
1996. **People of Sunlight; People of Starlight: Barrenland Archaeology in the Northwest Territories of Canada**. HULL. Edt. Canadian Museum of Civilizations.
- Halifax, J.
1995. **Las voces del chamán. Una colección de narraciones visionarias**. MÉXICO. Ed. Diana.
- Harris, M.
1968. **The Rise of Anthropological Theory**. NEW YORK. Edt. Thomas Y. Crowell.

1971. **Culture, Man and Nature: An Introduction to General Anthropology**. NEW YORK. Edt. Random House.
- Harrison, J. D.
1985. **Métis, People Between Two Worlds**. VANCOUVER. Edt. Glenbow-Alberta Institut.
- Hawkings, T.
1996. **The Canol Heritage Trail**. NORMAN WELLS. Edt. Government of the Northwest Territories.
- Helm, J.
1981. "Introduction" en **HANDBOOK OF NORTH AMERICAN INDIANS**, vol. 6, pp. 1-40.
- Helm, J. y N. Oestreich Lurie
1966. **The Dogrib Hand Game**. OTTAWA. Edt. National Museum of Canada.
- Henderson, W.
1981. **Canada's Indian Reserves, Legislative Powers**. OTTAWA. Edt. INAC.
- INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA (INAC)
1991. **Annual Report 1991**. OTTAWA. Edt. INAC

1995. **Highlights of Aboriginal Conditions 1986, 1991. Demographic, Social and Economic Characteristics**. OTTAWA. Edt. INAC.

1998. Annual Report. 1997/1998. The Implementation Committee. Sahtu Dènè and Metis Comprehensive Land Claim Agreement. OTTAWA. Edit. INAC.

Ives, J.W.

1985. **Northwest Athapaskan Social and Economic Variability**. ANN ARBOR. Edt. University of Michigan.

Jacobs, W.

1973. **El expolio del indio norteamericano**. MADRID. Ed. Alianza Editorial.

Johnson, M.

1992. **The Native Tribes of North America**. NEW YORK. Ed. Macmillan.

Jones, R.

1995. "Strategies for the Protection of Sacred Sites", en J. Oakes, R. Riewe, K. Kinew y E. Maloney (edts), **Sacred Land**. EDMONTON. Ed. Canadian Circumpolar Institut.

Junquera, C.

1988. "Humanismo, antropología, método y política según Bartolomé de las Casas", en **COMMUNIO**, vol. XXI, pp. 191-205.

1992. "Canadian Public Opinion Vis-a-Vis the Autochthonous Populations of the Mackenzie River, 1960-1990", en **EUROPEAN REVIEW OF NATIVE AMERICAN STUDIES**, vol. 6 (2), pp. 35-38.

1994. "Los Mohawks y la opinión pública canadiense ante los acontecimientos del verano de 1990", en **REVISTA ESPAÑOLA DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA**, vol. 24, pp. 231-251.

1995. "Una aproximación a los criterios que permiten evaluar la asociación de pueblos y el reconocimiento de los derechos políticos en los Territorios del Noroeste del Canadá", en **REVISTA ESPAÑOLA DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA**, vol. 25, pp. 135-151.

Junquera, C. y S. Valladares

2001. "Del trineo a la posmodernidad: Dènè, Inuit y Métis en la sociedad canadiense actual", en **REVISTA ESPAÑOLA DE ANTROPOLOGÍA AMERICANA**, vol. 31, pp. 223-260.

Kurarth, G

1966. "Dog-Rib Choreography and Music", en J. Helm y N. Lurie (editors), **The Dog Rib Game**. OTTAWA. Edt. National Museum of Man.

Lee, R.B. e I. Devore, **Man, the Hunter**. NEW YORK. Edt. Aldine.

Lester, G.S.

1981. **The Territorial Rights of the Inuit of the Canadian Northwest Territories: A Legal Argument**. TORONTO-NEW YORK. Edt. McClelland and Stewart.

MacEwan, G.

1981. **Métis Makers of History**. SASKATOON. Edt. Western Producer Prairie Books.

Mackenzie, A.

1971[1801]. **Voyages from Montreal on the River St. Laurence, Through the Continent of North America, to the Frozen and Pacific Oceans; in the Years 1789 and 1793**. LONDON. Edt. T. Cadell and W. Davis [Reprint, Edmonton]

MASON, A.J.

1946. **Notes on the Indians of the Great Slave Lake Area**. NEW HAVEN. Edt. Yale University Publications in Anthropology.
- Moore, P. y A. Wheelock
1990. **Wolverine Myths and Visions: Dènè Traditions in Northern Alberta**. LINCOLN. Edt. University of Nebraska Press.
- Morkowitz, H. (edt)
1995. **American Indian**, vol. 1. ENGLEWOOD CLIFFS. Edt. Salem Press.
- Petitot, E.
1876. **Monographie des Dènè-Dindjié**. PARIS. Edt. E. Leroux.
1886. **Traditions indiennes du Canada nord-ouest**. PARIS. Edt. Maisonneuve frères et C. Leclec.
1893. **Exploration de la région du Grand Lac des Ours**. PARIS. Edt. Téqui.
- PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (PNUD)
1999. **Informe sobre desarrollo humano 1998**. MADRID. Edt. Mundi-Prensa.
- Ryan, J.
1995. **Doing Things the Right Way**. CALGARY. Edt. University of Calgary Press.
- Savishinsky, J.S.
1994. **The Trail of the Hare: Environment and Stress in a Sub-Artic Community**. YVERDON. Edt. Gordon and Breach.
- Swanton, J. R.**
1969. **The Indian Tribes of North America**. WASHINGTON. Edt. Smithsonian Institution.
- Sawchuck, J.
1978. **The Métis of Manitoba: Reformulation of an Ethnic Identity**. TORONTO. Edt. Peter Martin.
- Symington, F.
1969. **The Canadian Indian: The Illustrated History of the Great Tribes of Canada**. TORONTO. Edt. McClelland and Steward.
- Tatti, F. y Ph. G. Howard
1998. **SAHTÚ GOT'INE GOKEDÉE**. YELLOWKNIFE. Edt. Department of Education Northwest Territories.
- Thompson, J.
1994. **From the Land**. HULL. Edt. Canadian Museum of Civilization.
- Turner, D.
1998. "From Valladolid to Ottawa: The Illusion of Listening to Aboriginal People", en Jill Oakes y otros, **Sacred Lands. Aboriginal World Views, Claims, and Conflicts**. EDMONTON, Canadian Circumpolar Institute Press, pp. 53-67.
- Vanstone, J.
1974. **Athapaskan Adaptations: Hunters and Fishermen of the Subarctic Forest**. CHICAGO. Edt. Aldine.
- Waldman, C.**
1985. **Atlas of the North American Indian**. NEW YORK. Edt. Facts on File.
- Weatherford, J.

1991. Native Roots, How the Indians Enriched America. NEW YORK. Edt. Ballantine Books.

Wonders, W. C.

1988. Knowing The North. Reflections on Tradition, Technology and Science. EDMONTON, Edt. Boreal Institute for Northern Studies.