

La etnología indígena en Canadá vista desde Brasil¹

Stephen G. Baines

Profesor del Departamento de Antropología

Universidade de Brasília

Investigador del CNPq

Dirección electrónica: stephen@unb.br

Baines, Stephen G. 2006. "La etnología indígena en Canadá vista desde Brasil". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.º 37, pp. 81-117.

Texto recibido: 07/04/2006; aprobación final: 12/05/2006.

Resumen. Este trabajo, basado en dos temporadas de investigación en Canadá (en 1995 y 2002), debe entenderse como el ejercicio de entender la etnología indígena que se hace en Canadá a través del prisma de la etnología que se hace en Brasil. Se inspira en la propuesta del profesor Roberto Cardoso de Oliveira de estudiar los estilos de las antropologías periféricas, esto es, aquellas antropologías de los países al margen de los centros metropolitanos de la disciplina —EE. UU., Inglaterra y Francia—, donde la antropología, en tanto disciplina científica y académica, surgió y se consolidó. El artículo se concentra en la etnología indígena a partir de una comparación, apoyada ésta en el hecho de que tanto en Canadá como en Brasil fueron estudiados pueblos indígenas sobre cuyos territorios se expandió el estado nacional.

Palabras clave: antropología social, etnología indígena, Brasil, Canadá, antropologías periféricas, centros metropolitanos, estilos de antropología.

Abstract. This article, based on two research surveys carried out in Canada (in 1995 and in 2002), was written within the theme on ethnology with indigenous peoples done in Canada examined through the prism of ethnology with indigenous peoples done in Brazil. It was inspired on the proposal of Roberto Cardoso de Oliveira to study the styles of peripheral anthropologies, that is to say, those anthropologies situated in countries which are in the periphery of the metropolitan centres of the discipline —the USA, England, and France— where Anthropology originally emerged and was consolidated as a scientific discipline. The article focuses ethnology with indigenous peoples from a comparison made from the fact that in Canada, as in Brazil, ethnology with indigenous peoples studies peoples over whose lands the national state has expanded.

Keywords: social anthropology, ethnology with indigenous peoples, Brazil, Canada, peripheral anthropologies, metropolitan centres, styles of anthropology.

1 Versión en español de Silvia Monroy Álvarez —profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia— del artículo inédito "A etnologia indígena no Canadá vista do Brasil".

El trabajo, basado en dos temporadas de investigación en Canadá, encaja en el tema de la etnología indígena que se hace allí vista a través del prisma de la etnología indígena que se hace en Brasil. Fue inspirado por la propuesta del profesor Roberto Cardoso de Oliveira (1988: 143-159) de estudiar estilos de antropologías periféricas, es decir, aquellas antropologías situadas en países en la periferia de los centros metropolitanos de la disciplina —Estados Unidos, Inglaterra y Francia— “donde la Antropología, como disciplina científica y académica originalmente había surgido y consolidado” (1988: 144). El trabajo enfoca la etnología indígena a partir de una comparación por el hecho de que en Canadá, así como en Brasil, la etnología estudió pueblos sobre cuyos territorios se expandió el Estado-nación. Si la antropología que se hace en Australia ha sido descrita por antropólogos de ese país como semiperiférica (Baines, 1995: 75), Frank Manning, al abordar la antropología que se hace en Canadá, describe este país como “una especie de colonia metropolitana” (1983: 2), vecino de la mayor potencia del mundo. Varios antropólogos entrevistados resaltaron la proximidad de los Estados Unidos como un factor primordial que influyó en la forma como se moldeó el desarrollo de la antropología en Canadá; además, muchos de los antropólogos que residen en Canadá son de origen americano y estudiaron en Estados Unidos. Roberto Cardoso de Oliveira propuso que el conocimiento antropológico “ocurre en un medio ideologizado, del cual ni el antropólogo ni la disciplina logran escapar”. En la clasificación de Cardoso de Oliveira, tanto Brasil como Canadá pueden ser vistos como “naciones jóvenes” (1988: 148-151). Roberto Cardoso de Oliveira distingue, además del “tipo de sociedad constituido por países [...] de profunda tradición occidental, como las naciones más antiguas de Europa [...] por lo menos otros dos tipos de sociedad donde la antropología implantada en ellos se enfrentaría con contextos muy peculiares: [...] las antiguas naciones asiáticas [...] y las] naciones jóvenes” (1988: 148-151).

Bruce Kapferer afirma, en un artículo sobre ideología nacionalista y antropología comparativa, que “la subjetividad del antropólogo, como la de cualquier otra persona, está fundamentada en los mundos históricos e ideológicos en los cuales él (ella) está posicionado(a)” (1989: 16-6). Al desarrollar una línea de pensamiento semejante, Mariza Peirano señala que “el pensamiento del antropólogo es parte de la propia configuración sociocultural de la cual él emerge” (Peirano, 1992: 237), y que “dado que el desarrollo de la antropología coincidió y se vinculó a la formación de los estados-nación europeos, la ideología de la construcción nacional (*nation-building*) es un parámetro y un síntoma importante para la caracterización de las ciencias sociales donde sea que ellas surjan” (ibíd.).

Las representaciones que los antropólogos hacen sobre sí mismos surgen de diversas formas, revelando una perspectiva como miembros de estados-naciones imperialistas, en el caso de los países de centro (véase Stocking, 1982: 172). Esa forma de presentarse puede ser pertinente también para los antropólogos en naciones de colonización que pensaban sus países como extensiones de los países de centro, lo cual puede postularse para el caso de Australia en la primera mitad del siglo

pasado (Baines, 1995). Los antropólogos pueden verse como miembros de estados-naciones, ex colonias de países europeos (en los casos de Brasil, de Australia y de Canadá actuales, a pesar de las inmensas diferencias), como miembros de naciones minoritarias que reivindican independencia del Estado (muchos de los quebequeses francófonos) y como miembros de naciones autóctonas minoritarias dentro de estados-naciones, algunos de los cuales reivindican mayor autonomía dentro del Estado-nación, mientras que otros aspiran a la independencia (algunos antropólogos aborígenes en Australia y en Canadá).²

Alcida Ramos, al reflexionar sobre el estilo de etnología indígena que se hace en Brasil, constata que “el enfoque privilegiado de la etnología brasileña en las relaciones interétnicas está [...] relacionado con un interés social y un contexto histórico específicos. Está asociado a una actitud de compromiso político para la defensa de los derechos de los pueblos investigados” (1990: 453). Al intentar caracterizar el *ethos* etnológico brasileiro, cita a Mariza Peirano, que relaciona “el estilo particular de antropología que se practica en Brasil con las raíces del movimiento modernista de la década de 1920 y con el esfuerzo para construir una nación brasilera. La responsabilidad de los intelectuales era la de construir una identidad nacional basada en lo que era ‘nativo’” (Ramos, 1990: 455). Ramos sugiere la posibilidad de retratar los mundos antropológicos en tradiciones angloamericana y latina, recordando también que “la condición de colonizado moldeó el estilo de pensamiento social específico de intelectualidad brasileña” (1990: 456). Afirma que “la hegemonía de ideas, actitudes, y modas euro-americanas que directa o indirectamente invaden la mente de poblaciones de países como Brasil, que, en este aspecto, no es diferente de otras naciones latino-americanas”, conduce “a la reacción contra eso bajo la forma de una postura crítica con relación a cosas hegemónicas [...] muchas veces, aunque no siempre, de inspiración marxista, lo cual tuvo el efecto de un alejamiento del estilo positivista de las ciencias sociales norte-americanas y británicas” (ibíd.). Ramos enfatiza que, a pesar de su “sabor propio”, la antropología que se hace en Brasil es de nivel internacional: “Hablamos la lengua franca de la teoría antropológica, manteniendo nuestro acento fuerte y distintivo” (1990: 456). También sugiere “la posibilidad de que la naturaleza del trabajo académico en Brasil permita una mayor libertad de acción que en el ambiente antropológico del mundo anglosajón” (1990: 455).

La influencia desmedida de Estados Unidos en la antropología que se hace en Canadá, descrita por Marilyn Silverman por medio de lo que llama encuentro colonial en la academia canadiense, se evidencia en un proceso de selección de profesor asistente a través de concurso público, del cual ella participó. Describe una situación en que la “metáfora central era ‘canadiense [incompetente] versus americano [competente]’” (1991: 388), y describe cómo los candidatos canadienses fueron inmediatamente descartados, pues los miembros del jurado iniciaron su dis-

2 Véase Levin, 1993.

curso “con la premisa del colonizado: que el canadiense es inferior. Nuestro objetivo es el de contratar alguien que demuestre excelencia académica. Por definición, tal candidato no podría ser uno de nosotros, inferiores. ¿De dónde debe venir tal candidato? Es claro, de nuestros superiores, del otro colonizador, de Estados Unidos” (1991: 391). En ese artículo, Silverman, para reforzar su argumento, acentúa en el punto del pensamiento colonizado de algunos de sus colegas. Entre tanto, ella concluye que “ciertamente no es por casualidad que los antropólogos canadienses, en la periferia de un imperio, se interesen por la trayectoria político-económica del poder y de la explotación en sus diversas formas” (1991: 392). Krystyna Sieciechowicz, al examinar el estado de la antropología que se hace en Canadá desde la perspectiva de la Universidad de Toronto, distingue “un número de constantes en nuestras investigaciones” con “énfasis en comunidad, estructura social, historia, economía política, poder e ideología” (1993). Ella también comenta que el “complejo de asuntos indígenas es una cuestión moral”, y que “lo indígena en Canadá es una cuestión de la conciencia del propio país” (ibíd.).

Como resalta Adam Kuper, hablando desde la perspectiva de un país central en la antropología, Estados Unidos, y defensor de una antropología internacional y universalista en antropología social, “Nuestro objeto debe ser la confrontación de los modelos actuales de las ciencias sociales con las experiencias y modelos de nuestros sujetos, mientras insistimos que eso debería ser un proceso recíproco [...]. Es decir, inevitablemente, un proyecto cosmopolita, que no puede ser subordinado a cualquier programa político” (1995: 551). Se ha revelado que tendencias hacia el nativismo, observadas, por ejemplo, en la obra de algunos antropólogos en Grecia, y expresadas bajo la forma de una postura crítica frente a lo hegemónico, tienen su origen en el discurso hegemónico que está de moda en la academia americana. Kuper, citando a Gefou-Madianou, que critica esas tendencias nativistas, observa que “está implícito en sus obras que los antropólogos nativos griegos tienen una reflexividad más grande y capacidad de ‘verdaderamente’ comprender la cultura griega y las categorías indígenas” (Gefou-Madianou, citado en Kuper, 1995: 546). Kuper también cita a Herzfield (1986), que se dirige a las limitaciones de la tradición nativa griega de la antropología, “mostrando su subordinación a programas políticos, y su relación a veces encubierta en el discurso antropológico cosmopolita” (Herzfield, citado en Kuper, 1995: 547). Kuper comparte con Herzfield una “visión escéptica de la etnografía nativista, con sus implicaciones nacionalistas —y a veces racistas” (ibíd.).

Kuper resalta el peligro de debates a nivel local que pueden conducir a una “especie de provincialismo etnográfico”, y surge la siguiente pregunta: “¿Se agota la discusión al cruzar las fronteras entre las tradiciones regionales de los estudios?” (1995: 550). Al comparar la antropología que se hace en la India con aquella que se hace en Brasil, Mariza Peirano apunta que “En nuestro caso [de Brasil], entre el alto tenor de politización local y la fascinación por el modismo internacional, el sesgo parroquial parece surgir, extrañamente, en la creencia de que hacemos parte de un

Occidente homogéneo, [...] desconociendo el hecho de que, en el momento en que se cruzan las fronteras nacionales, lo que aquí era una discusión teórica se transforma inmediatamente en simple etnografía regional” (1992: 229-230).

Pasando al caso de Quebec, resalta Handler que “la personalidad nacional (quebequense) es frecuentemente discutida en términos de temperamento y sangre” (1984: 60), los quebequenses francófonos distinguiéndose de los anglófonos por la “*joie de vivre*” y por la “sangre latina”. M. Estellie Smith observa que “Hace mucho tiempo los quebequenses se enorgullecen de un cierto ‘cosmopolitismo innato’ que ellos piensan está faltando en las élites anglófonas ‘indigestas y anticuadas’” (1984: 67), posición que surge en las declaraciones de algunos antropólogos quebequenses sobre la disciplina en Quebec.

Algunas informaciones generales sobre Canadá

Canadá tiene un área de 9.922.385 km², con extensión de 5.000 km de este a oeste (de la costa pacífica a la costa atlántica), y de 4.600 de norte a sur (de la Isla de Ellesmere a la frontera con los Estados Unidos). La población es de aproximadamente 32.623.500 habitantes (*Statistics Canada*, datos de julio de 2006), de la cual más del 75% vive en grandes centros urbanos situados a 400 km de la frontera con los Estados Unidos, en una franja estrecha del territorio, densamente poblada. De la población total, el 60% está localizada en el sur de las provincias de Ontario y Quebec. El norte de Canadá, que hasta la década de los sesenta fue visto como remoto, inaccesible y económicamente pobre, pasó a ser considerado, a partir de los setenta, como una vasta fuente de riquezas minerales y energía hidroeléctrica. Fue en esa década que se iniciaron varios megaproyectos en territorios indígenas. La población aborígen está en torno de los 1,2 millones, aproximadamente 4,3% de la población total de Canadá.

La colonización europea comenzó hacia finales del siglo xv por parte de los franceses e ingleses. En el transcurso del siglo xvii, los franceses colonizaron los márgenes del río San Lorenzo y, en menor escala, la Acadia, en la costa oriental. Los conflictos entre Inglaterra y Francia en el siglo xviii culminaron con la caída de Quebec en 1759, y con la adhesión de la colonia francesa al imperio británico. La formación del actual Estado-nación canadiense ocurrió durante un periodo prolongado. Con la declaración de independencia de Estados Unidos en 1776, muchos colonos americanos leales a la Corona Británica, y también algunos pueblos indígenas, se desplazaron hacia el norte para colonizar Nueva Escocia, Nuevo Brunswick y lo que hoy es Ontario. Las invasiones de Canadá terminaron con la guerra de 1812-1814 entre Gran Bretaña y Estados Unidos. En 1846, la frontera entre Estados Unidos y los territorios británicos fue desplazándose hacia el oeste hasta el Pacífico, siguiendo el trazado del paralelo 49. Luego de la Guerra Civil Americana, tres colonias, Canadá Unido (Quebec y Ontario), Nuevo Brunswick y Nueva Escocia se unieron, a través de la Ley Constitucional de 1867, formando una unión federal. En 1869-1870, el

gobierno británico cedió los territorios del Oeste y del Norte que habían pertenecido a la Compañía de la Bahía de Hudson (Tierra de Rupert). A partir de estos territorios fueron creadas las provincias de Manitoba (1870), Saskatchewan y Alberta (1905), y los territorios del noroeste. En 1871, la Columbia Británica estableció una alianza con la federación y la Isla del Príncipe Eduardo se alió en 1873. En 1949, Terranova se convirtió en la décima provincia.

Canadá, como Brasil y Australia, puede ser considerada una nación de colonización europea, o “joven nación”. Hubo una inmigración de once millones de personas desde 1867; los últimos cinco millones han sido admitidos después de la Segunda Guerra Mundial. Recientemente hay inmigración americana hacia la Columbia Británica e inmigración canadiense de las provincias económicamente más pobres del este de Canadá hacia los Estados Unidos.

Del total de la población canadiense, 68,3% es anglófona, y 23,3 francófona, y 13 habla las dos lenguas. También hay numerosas comunidades de hablantes de alemán, ucraniano, italiano, griego, algunas lenguas de China y de la India, entre otras. Vancouver posee la segunda mayor comunidad de iraníes fuera de Irán, después de Los Ángeles.

Los pueblos indígenas de Canadá

Los pueblos indígenas de Canadá han sido clasificados en varias familias lingüísticas, siendo once las principales, y en más de cincuenta lenguas. La sección 35 del Acta Constitucional de 1982 incluye como pueblos aborígenes a los indios, los inuit y los metis. La palabra “indio” tiene una connotación peyorativa, siendo más usados por los pueblos aborígenes los términos “pueblos nativos”, “pueblos aborígenes” y “primeras naciones”. Entre tanto, como resaltó un líder indígena, todos estos términos han sido apropiados de diversas maneras, muchas veces contradictorias, para fines políticos. Según Edward Hedican, es posible distinguir un periodo proteccionista de la política colonial británica a partir de la Proclamación Real de 1763, que declara:

Es justo y razonable, y esencial para nuestros intereses y para la seguridad de nuestras colonias, que las diversas Naciones o Tribus de Indios con los cuales establecemos contacto, y que viven bajo nuestra Protección, no deberían ser molestados o perturbados en la posesión de aquellas partes de nuestros Dominios y Territorios que, no habiendo sido cedidos a Nosotros, ni compradas por Nosotros, son reservadas para ellas o para cualquiera de ellas como Tierras de Caza (en Hedican, 1995: 9).

Este documento puede ser considerado la base de derechos aborígenes, al reconocer que los pueblos nativos eran los habitantes originales y soberanos antes de la conquista europea; la base para el Acta Indígena de 1876, y también para el periodo de tratados en el cual las reservas fueron creadas. La creación de reservas indígenas culminó con una distinción entre indios “*status*” (los indios incorporados

en los tratados) e indios “*non-status*” (aquellos indios no incorporados en los tratados, los metis, y los nativos emancipados). Los años que transcurrieron desde el periodo de confederación hasta la década de los sesenta, época de activismo indígena, han sido llamados “era de asimilación” de la política indigenista canadiense. El objetivo del Acta Indígena era la asimilación de la población aborigen, propuesta por medio del concepto de emancipación. Pocos indios optaron por la emancipación. En 1880, una enmienda al Acta determinó que cualquier indio con diploma de grado sería automáticamente emancipado. Otra enmienda, en 1933, dio al Gobierno el poder de emancipar indios sin su consentimiento. En 1927, en respuesta a una reivindicación territorial de los *nisga'a* en la Columbia Británica, el gobierno aprobó una enmienda que prohibía el recaudo de dinero entre los indios para reivindicar tierras sin autorización, por escrito, del Superintendente General de Asuntos Indígenas.

El periodo de los tratados se extendió de 1871 a 1923, con la aceleración de la colonización del continente. En los tratados N.ºs 1 a 11, los pueblos indígenas cedieron vastos territorios a cambio de reservas, indemnizaciones, ropa para los jefes de tres en tres años, munición y cuerda. Únicamente el tratado N.º 6 incluye la prestación de servicio médico. Entre 1871 y 1877 se firmaron siete tratados, incluyendo la cesión de grandes áreas por los pueblos indígenas, y la aglomeración de grupos dispersos en aldeas fijas administradas por el Gobierno. Cuatro tratados referentes al norte del país fueron firmados en 1899, 1905, 1906 y 1921. Sólo el primero abarca parte de la Columbia Británica. Hubo un tratado, firmado en 1923, por los *chippewa* en Ontario y en la Bahía de Georgian.

Noel Dyck (1993a: 91-92) llama la atención sobre el hecho de que, desde finales del siglo XIX, actividades políticas entre los pueblos indígenas de Canadá reflejan sus repetidas tentativas de organizar asociaciones políticas que trasciendan el nivel de la banda (“*band*”, comunidad) para seguir intereses comunes. El Gran Consejo Indígena General de Ontario fue el resultado de esfuerzos de misioneros por establecer un consejo de naciones *ojibwa* antes de la Confederación. Existió de 1870 a 1938, y seguía una línea conciliadora con los administradores gubernamentales. Al comienzo de la década de 1880, los cree de las planicies crearon una alianza política para intentar forzar al Gobierno federal a respetar los compromisos del tratado, lo cual culminó con la rebelión de 1885. La asociación de las Tribus Aliadas de la Columbia Británica fue creada en 1915; en la década de 1930, la Hermandad Nativa de la Columbia Británica, y la Asociación Metis de Alberta en 1932 (Sawchuk, 1993: 273). Los intentos de crear una organización política indígena en el contexto nacional comenzaron en Ontario y Quebec durante la Primera Guerra Mundial. En 1918 se creó la Liga de Indios de Canadá en Ontario, y más tarde la Hermandad Indígena Nacional que fue transformada en la Asamblea de las Primeras Naciones. En 1951 hubo una revisión del Acta Indígena, con la rescisión de leyes que prohibían el *potlatch* y otras ceremonias. De todas maneras, la legislación no era muy diferente de la anterior, permaneciendo la cláusula de emancipación forzosa. Fue realizado

un registro de indios bajo la forma de una lista de bandos, con derecho a vivir en reservas, y una lista general que incluye personas que no pertenecían a los bandos.

En abril de 1969, el Consejo Tribal de los nisga'a entabló un proceso judicial contra la negación del reconocimiento de derechos territoriales indígenas por parte del Gobierno de la Columbia Británica, y reivindicó los derechos territoriales en el Supremo Tribunal de Canadá. Casi cinco años después, los jueces disolvieron el proceso cuando quedaron divididos sobre la cuestión de si la posesión nativa del territorio había sido o no anulada en la decisión de Calder de 1973. Pocos meses después de que los nisga'a iniciaran su lucha por el reconocimiento de derechos territoriales, en 1969, el Gobierno federal promulgó el "*White Paper*", una especie de "Decreto de Emancipación" que buscaba revocar el Acta Indígena y declarar el fin de la responsabilidad del Gobierno federal con relación a los pueblos indígenas, pasando así la administración de sus tierras a las provincias. Esta propuesta del gobierno no incluía la extinción del *Department of Indian Affairs and Northern Development*. Fue presentado por el Ministro de Asuntos Aborígenes del Gobierno Trudeau, Jean Chrétien, con el pretexto de poner los pueblos indígenas en igualdad de condiciones con los demás ciudadanos canadienses.

El "*White Paper*" fue fuertemente criticado por los aborígenes, que divulgaron su "*Red Paper*", pasando a exigir una reforma, y no la revocación, del Acta Indígena, y un reconocimiento más explícito de los derechos indígenas en la legislación canadiense, lo cual fue parcialmente alcanzado por el Acta Constitucional de 1982. En 1969, agentes indigenistas fueron retirados de las reservas indígenas, en un intento de acabar con el paternalismo gubernamental. Hacia 1970, el Gobierno comenzó a financiar organizaciones indígenas. En esta década, con la exigencia de autodeterminación por parte de los pueblos indígenas, las iglesias fueron apartadas de la educación indígena y los internados cerraron. Fueron montados programas especiales intentando basar la educación indígena en valores y tradiciones nativas.

En 1973, el Gobierno federal anunció su disposición de negociar reivindicaciones territoriales basadas en la posesión aborígen, aún para pueblos que no habían sido incluidos en los tratados. Dos categorías de reivindicaciones fueron reconocidas: las "comprensivas" y las "específicas". Las comprensivas están basadas en el uso y ocupación tradicional, en aquellas regiones donde no hubo tratados: Yukon, Labrador y la mayor parte de la Columbia Británica, el norte de Quebec y los territorios del noroeste. Las reivindicaciones comprensivas abarcan posesión de territorio, derechos de pesca y caza, indemnización monetaria y beneficios económicos y sociales. Las reivindicaciones específicas resultan de quejas sobre los tratados y la administración de tierras indígenas bajo el Acta Indígena. Hasta 1995, diez reivindicaciones comprensivas habían sido firmadas, y la mayoría ya está siendo implementada (algunas están esperando la decisión judicial). Once están en fase de negociación. En la provincia de Columbia Británica, cuarenta declaraciones mostrando la voluntad de negociar fueron entregadas a la Comisión de Tratados de la Columbia Británica.

Hasta abril de 1994, el Gobierno recibió 584 reivindicaciones específicas, y hasta diciembre de 1994, 312 fueron resueltas, 127 a través de acuerdos (Canadá, 1995). En 1975, los cree e inuit de la Bahía de James y del norte de Quebec cedieron cerca de 981.610 km² a cambio de indemnizaciones, la asignación de 8.500 km², derechos políticos y gobierno regional, derechos de educación y uso de la lengua.

La promulgación del Bill C-31 en 1985, un proyecto de ley para modificar el Acta Indígena, buscaba terminar con la discriminación contra mujeres indígenas. Antes de este Bill, mujeres clasificadas como indias “*status*” que se casaron con indios “*non-status*” o con blancos perdieron su “*status*”. A partir de 1985, el Acta Indígena anula la emancipación y permite la inscripción de indios que perdieron su “*status*” y su pertenencia a bandas. El Department of Indian Affairs and Northern Development (DIAND) desistió de la política asimilacionista de los años sesenta, pasando a predominar la idea de que las reservas indígenas deberían ser un foco para el desarrollo comunitario. A pesar de los intentos por parte del Gobierno de seguir una política de autodeterminación indígena, persiste la idea de que los pueblos indígenas no son capaces de gerenciar sus propias vidas, y los pueblos indígenas ven las estructuras externas a sus comunidades como obstáculos a su autonomía.

El Acta Indígena, al conceder “*status*” oficial a algunos nativos y a otros no, fragmenta la población aborigen de Canadá en grupos de intereses rivales, como la Asamblea de las Primeras Naciones (AFN), de indios “*status*”; el Consejo Nativo de Canadá (NCC), de indios “*non-status*”; la Sociedad Metis de Canadá; el Inuit Tapirisat de Canadá (ITC) (1971), la Asociación de Mujeres Nativas de Canadá, y muchos grupos a nivel de provincias y regiones, como la Unión de Jefes Indígenas de la Columbia Británica (1969). En 1991 había más de 500.000 indios registrados como indios “*status*” bajo la jurisdicción legislativa y administrativa del gobierno federal, una población que prácticamente se duplicó en 25 años. Vivían 326.444 indios “*status*” en reservas y 226.872 fuera de ellas. Ese mismo año aparecen 405.000 indios “*non-status*”, 192.100 metis, y 50.800 inuit (*Statistics Canada*, censo de 1991). El número de canadienses de descendencia indígena puede ser el doble del de la población registrada. Los indios “*status*” son llamados “Pueblos de las Primeras Naciones” (*First Nations People*), con derecho a beneficios del Gobierno federal. Hay cerca de 2.300 reservas indígenas abarcando aproximadamente 2,8 millones de hectáreas, distribuidas entre 606 bandas indígenas.

Los inuit, pueblo que habla la lengua Inuktitut, está conformado por varios grupos con estilo de vida y lenguas parecidos, que reivindican un territorio autónomo, Nunavut (“Nuestra Tierra”), en los territorios del noroeste. Mientras se calcula que los ancestros de los indios migraron de Asia hace más de 25.000 años, los ancestros de los inuit migraron hace cerca de 15.000 años. En 1939, una decisión del Supremo Tribunal Federal otorgó a los inuit los mismos beneficios de salud, educación y asistencia social que los indios recibían, determinando que el término “indio” del Acta Constitucional de 1867 incluía también a los inuit. En las décadas de los cincuenta, cerca de 700 grupos inuit fueron reubicados en cuarenta aldeas. Actualmente están

distribuidos en 66 comunidades que varían de 100 a 1.000 habitantes. La exigencia de mayor control sobre sus propios territorios llevó al Gobierno de los territorios del noroeste a realizar un plebiscito en 1982, con la división de Nunavut y Denendeh (indios y metis). Favorecieron la decisión de mayor autonomía dentro de la Unión Federal 56% de los votos. En junio de 1993, un acta del Parlamento prevé la creación, hasta el 1.º de abril de 1999, de Nunavut, con una extensión de 1.900.000 km², y título de posesión de 350.000 km².

Cerca del 70% de la población indígena vive en comunidades alejadas de los centros urbanos, en comparación con un 25% de la población canadiense total. El tamaño promedio de las comunidades indígenas creció de 200 personas, en 1950, a más de 650, y así, el área de reservas por persona disminuyó a la mitad en una sola generación (Hedican, 1995: 12). Solamente dieciséis bandas tienen una población de más de 2.000 individuos. La tasa de natalidad es más alta que la de la población no-indígena, lo cual ha aumentado la demanda de educación, servicios sociales y empleos. El ingreso promedio de los aborígenes corresponde a dos tercios de la media nacional y, de los indios que viven en reservas, 60% dependen del sistema de seguridad social y 30% dependen de trabajos temporales, programas de entrenamiento o del seguro de desempleo.

Está presentándose un aumento de la migración de las reservas hacia las ciudades. En el casi 30% de los indios “*status*” que viven fuera de las reservas, se constatan tasas de desempleo y dependencia del sistema de seguridad social entre un 25 y 30%. Los pueblos aborígenes viven en el nivel socioeconómico más bajo de la sociedad canadiense. A pesar de que constituyen cerca del 4,3% de la población total de Canadá, en las cárceles federales el 12% de los hombres y el 17% de las mujeres son aborígenes. En la provincia de Saskatchewan llegan a constituir el 72% del total de presos. Luego de una serie de conflictos interétnicos que terminaron en Oka hacia 1990, el Gobierno federal estableció una Comisión Real sobre los Pueblos Aborígenes para investigar su situación económica, social y cultural.

La etnología indígena en Canadá

Tom McFeat (1980) traza el desarrollo de la antropología en Canadá a partir de los misioneros jesuitas del siglo XVII, ya que existe un acervo de 73 volúmenes de anotaciones y cartas sobre los iroqueses del sur de Ontario, que inspiraron las obras de etnohistoria de Alfred Bailey (1969) sobre los algonquin, de Leacock (1954) sobre el comercio de pieles y caza, de Bruce Trigger (1969, 1976 y 1985) sobre los huron e investigaciones históricas más recientes sobre los cree de la Bahía de James de D. Francis y T. Morantz (1983). Kenelm Burrige afirma que “durante doscientos años los etnógrafos fueron sacerdotes misioneros franceses”, agregando que la “secularización y el florecimiento de la etnología que ocurrió en Gran Bretaña, Europa, Australia y en Estados Unidos en los últimos 25 a 30 años del siglo XIX no ocurrie-

ron en Canadá” (1983: 306). En la primera mitad del siglo xx, una gran parte de la investigación etnográfica en Canadá fue realizada por norteamericanos.

Richard Preston (1983: 286-287) afirma que la antropología como área académica fue establecida tardíamente en Canadá. Primero fue implantada en los museos con una visión de etnología de rescate y arqueología de los indios. Edward Sapir, recomendado por Franz Boas, fue el primer jefe de la División de Antropología en 1910, que se inició durante el Levantamiento Geológico de Canadá, en el edificio del Museo Victoria en Ottawa. Hasta 1920, contaba con cuatro antropólogos: Sapir, Marius Barbeau, Diamond Jenness y F. W. Waugh. Barbeau y Jenness se graduaron en la Universidad de Oxford. La antropología fue introducida en la Universidad de Toronto en 1925, y en el Museo Real de Ontario, siendo creado el primer departamento y programa de maestría en 1927, con la contratación de T. F. Mcllwraith, alumno de A. C. Haddon, quien también tuvo contacto con W. H. R. Rivers (Burridge, 1983: 306). Sólo en 1937 el departamento ganó reconocimiento como departamento de antropología, y en ese mismo año fue implantado el doctorado (Preston, 1983: 288). En 1947, la Universidad de McGill, Montreal, creó una vacante para antropólogo y la Universidad de la Columbia Británica (UBC) contrató a Harry Hawthorn como profesor de antropología en el Departamento de Economía, Ciencia Política y Sociología. En la UBC, el Departamento de Antropología y Sociología fue fundado en 1959, contando en 1969 con doce antropólogos en régimen de dedicación exclusiva (Kew, 1993-1994: 80). La antropología fue establecida como disciplina en la Universidad de Victoria en 1963 y en la Universidad Simon Fraser en 1965 (*ibid.*).

Como Guilherme Ruben (1995) resalta, los fundadores de los modernos programas de enseñanza e investigación antropológica en la Universidad de Montreal y en la Universidad de Laval fueron Guy Dubreuil y Marc-Adélar Tremblay, respectivamente. Los dos habían estudiado en Estados Unidos. La antropología como disciplina académica solamente se desarrolló plenamente después de la Segunda Guerra Mundial, periodo en el cual predominaba la influencia británica. La primera tesis de doctorado en un tema indígena fue defendida en 1934 por A. G. Bailey, en el Departamento de Historia, y la segunda en 1956. Solamente en 1964, la Universidad de McGill y la UBC iniciaron programas de doctorado.

Según Preston, el desarrollo de la estructura de cuatro campos de estilo boasiano sólo se dio en la Universidad de Toronto en la década de los sesenta. Desde el comienzo del siglo xx hubo una preocupación con la política indigenista, y en 1884 Franz Boas participó del comité de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia con el fin de investigar la situación desesperada en que se encontraban los pueblos indígenas de la Columbia Británica. Boas, trabajando en la Universidad de Columbia en Nueva York, realizó investigaciones de campo en el noroeste de la Columbia Británica entre 1886 y 1931 (Rohner, 1969 en Kew, 1993-1994: 78). En 1909, el Museo Nacional se convirtió en un foco importante para la antropología en Canadá, dirigido por Edward Sapir hasta 1926, y después por el neozelandés Diamond

Jeness, exalumno de R. Marett en Oxford (Burrige, 1983: 306), que trabajó junto con Marius Barbeau en la defensa de los derechos indígenas.

Una enmienda al Acta Indígena, datada de 1927, prohibió la organización política de los pueblos indígenas más allá del nivel de la comunidad local. Jenness y Barbeau, junto con otros antropólogos, se manifestaron contra la política gubernamental, que prohibió el *potlatch* y la danza de Tamanawas de 1882 a 1951, la danza del Sol en las praderas de 1910 a 1934 y las ceremonias del espíritu guardián entre los salish. A pesar de predominar una “etnografía de rescate” —una tentativa de reconstruir la cultura tradicional como era antes del contacto— en las décadas anteriores a la del sesenta (Kew, 1993-1994: 78-79), los antropólogos venían desempeñando un papel cada vez más grande en la política indigenista. El Levantamiento de los Indios Contemporáneos de Canadá (1966-1967), dirigido por Harry Hawthorn, de la UBC, y Marc-Adélarde Tremblay, de la Universidad de Laval, involucró a cerca de 50 etnólogos. Se propusieron 150 recomendaciones relacionadas con la política indigenista y las necesidades económicas, políticas y educativas.

En 1940 había ocho etnólogos dando clases en tres universidades —Toronto, Montreal y McMaster— y tal vez cuatro en los museos. En 1950 había nueve antropólogos en cinco universidades, en 1960 había 35 en ocho universidades, en 1970 había 170 en 24 universidades, y en 1979-1980, 270 en 35 universidades (Burrige, 1983: 307). Burrige añade que, en 1983, la antropología todavía estaba en periodo de consolidación en Canadá, a pesar de tener un antropólogo para 90.000 personas, comparado con 1:80.000 en Estados Unidos, 1:330.000 en Gran Bretaña y 1:120.000 en Australia. Ese mismo año, 55,5% de los profesores de antropología se habían formado en universidades americanas (principalmente Chicago, Harvard, y Berkeley), 24,4% en universidades canadienses (principalmente UBC, Toronto y Laval), 11,6% en universidades de Gran Bretaña e Irlanda (principalmente Oxford y London School of Economics), 7,3% en París y 1,2% en Holanda. De 780 tesis de maestría y 142 de doctorado, 31,3% trataban sobre temas canadienses, 7,3% sobre temas de América del Sur y 8,6% sobre temas de Australia además de otras regiones del mundo. Marc-Adélarde Tremblay caracteriza el inicio de la década los ochenta como una “época de fragmentación teórica sin precedentes” (1983: 333), consecuencia inevitable del enorme crecimiento y diversificación de la disciplina.

Aparte de las universidades, actualmente existen colegios de enseñanza superior que ofrecen algunos cursos a nivel de pregrado en antropología. En la Provincia de Columbia Británica había, en 1993-1994, 15 colegios o colegios/universidades gubernamentales y dos colegios particulares con algunos cursos de pregrado en antropología (B. C. Council on Admissions and Transfer, citado en Kew, 1993-1994: 80).

Lee Drummond (1983: 108) constata que hasta la década de los sesenta los pueblos aborígenes eran el objeto de estudio por excelencia de la antropología. Varios de los entrevistados destacaron la controversia del “*White Paper*” de 1969-1970 como el inicio de cambios fundamentales en la etnología indígena realizada en Canadá,

de una “etnografía de rescate” o etnología tradicional, estudios de aculturación, y estudios sobre las relaciones entre los pueblos aborígenes y la sociedad canadiense a una antropología que debe tener en cuenta varios factores nuevos. Por ejemplo, las definiciones nativas sobre asuntos nativos, la necesidad del antropólogo de negociar con los pueblos en términos de realización de las investigaciones, situaciones que envuelven proyectos de desarrollo económico de gran escala y que envuelven las comunidades locales en eventos mundiales, el crecimiento del número de consultores antropológicos, procesos de reivindicación territorial, política indígena y un clima de críticas dirigidas a la antropología por los pueblos nativos y por los diversos agentes de la sociedad nacional.

Con gran ímpetu se acometió el estudio de pueblos indígenas en la antropología anglófona en Canadá durante los años sesenta e inicio de los años setenta, en el contexto de la ocupación intensiva del norte del continente y los estudios dirigidos para cuestiones de desarrollo y modernización. Esos estudios estaban directamente relacionados con la construcción de la nación canadiense, mientras que eran vistos por los antropólogos involucrados no tanto como una cuestión de construcción de la nación sino como una oportunidad de tratar con problemas específicos propia de peritos o tecnócratas. Sin embargo, con el surgimiento del movimiento político indígena en los años setenta, los antropólogos perdieron, en gran medida, ese papel de consultores del Gobierno. Los pueblos nativos no dejaron que los antropólogos desempeñaran más ese papel, y un antropólogo llamó la atención sobre el hecho de que una de las consecuencias más decepcionantes de ese aumento de la autodeterminación indígena es que los pueblos indígenas con frecuencia sucumben a las presiones de intereses que los antropólogos combaten con vehemencia.

Un antropólogo anglófono entrevistado apuntó que tempranamente los pueblos nativos obligaron a los antropólogos a percibir la inmensa contradicción presente en la idea de que era posible un desarrollo de la nación y, al mismo tiempo, ayudar a los pueblos nativos a promover sus propios intereses. No obstante, resaltó que esos antropólogos vieron su trabajo como el de tecnócratas que ofrecían consejos, y de ninguna manera como patriotas que contribuían a la construcción de la nación canadiense. El mismo antropólogo mencionó que los estudios, a partir de los de Robert Paine, sobre pueblos indígenas y el Estado-nación en Canadá representan cada vez menos un intento de intervenir o cambiar una situación, y cada vez más un esfuerzo de simplemente entenderla, lo cual marca una retirada de la acción.

Dyck clasifica la mayor parte de las publicaciones en antropología social y cultural durante los años 1970 y 1980 en cuatro áreas: etnohistoria, etnología, estudios de comunidades y relaciones entre pueblos aborígenes y el Estado (Dyck, 1990: 43-45). Tanto Dyck como Kew señalan que hubo pocas investigaciones antropológicas sobre la situación de aborígenes que viven en las ciudades (Dyck, 1990: 48; Kew, 1993-1994: 89), a pesar del hecho de que en 1989 en la provincia de la Columbia Británica, por ejemplo, casi la mitad de los indios “*status*” vivían

fuera de las reservas indígenas. Según un líder indígena entrevistado, la población nativa residente en Toronto es de aproximadamente 65.000 individuos, “la comunidad indígena más grande al norte de México”. Actualmente, hay alumnos indígenas escribiendo tesis de doctorado sobre temas que casi no fueron abordados en el pasado. Por ejemplo, una alumna en la Columbia Británica está examinando el suicidio entre aborígenes en Canadá, y otra estudiante, en el Este, está trabajando en el tema de la urbanización.

En los años setenta la atención de los etnólogos cambió de comunidades más aisladas hacia indios aculturados, ciudadanos, grupos minoritarios, étnicos, etc., lo cual marca una tendencia en algunos aspectos parecida a aquella observada por Peirano (1991) en la antropología que se hace en Brasil. De un énfasis inicial en los pueblos aborígenes, hubo un cambio de enfoque hacia otros temas como minorías étnicas dentro de la sociedad nacional y, posteriormente, para la sociedad canadiense en sí, además de la investigación de cuestiones políticas y análisis de discurso (Drummond, 1983; Paine, 1983). Entre tanto, como en Brasil, algunos antropólogos continuaron y continúan haciendo investigación entre de pueblos indígenas.

Un antropólogo anglófono entrevistado mencionó una nueva tendencia en la etnología indígena que se hizo en Canadá en los años ochenta, cuando se dio

[...] un alejamiento general de la preocupación por el desarrollo económico y social, y una tendencia idealista creciente, lo cual incentivó un interés en el estudio del simbolismo y de las creencias [...]. Y hoy parece haber mucho más interés en intentar entender las creencias de los nativos, cuál es el impacto del sistema de creencias en el comportamiento, desde una perspectiva simbólica. Claro que eso, en parte, refleja el fin de recursos destinados para investigaciones sobre desarrollo [...]. El interés se alejó de los estudios sobre cuestiones económicas y políticas del desarrollo hacia esta especie de esfuerzo germánico para alcanzar un tipo de *verstehen*, una especie de comprensión sintética de la percepción de los nativos.

Este antropólogo también añadió que, con el crecimiento de un movimiento político indígena en Canadá, los antropólogos procuran mantener un papel no como intermediarios —pues los pueblos nativos no necesitan de ellos— sino como personas que estudian la interacción de mundos diversos que son cognitivamente diferentes.

Richard Lee y Carolyn Filteau muestran que en 1978-1979 había veintiún departamentos de antropología en las universidades canadienses, trece departamentos de sociología y antropología, y un departamento de antropología y arqueología (1983: 215). Diferente del caso de la antropología en Gran Bretaña, Francia y Brasil, la mayoría de departamentos sigue el abordaje boasiano, que es el patrón americano, de los cuatro campos: antropología social y cultural, antropología física, arqueología y lingüística. Por ejemplo, según un informante, en la Universidad de Montreal hay cerca de veintidós profesores de planta, cinco en arqueología, tres en lingüística, tres en antropología física, y once en antropología social/cultural. Sin embargo, algunos departamentos rompieron con ese abordaje, como el Departamento de Antropología

de la Universidad de Laval, que ofrece solamente antropología social. En todos los departamentos la antropología social-cultural es el campo central: más del 50% de todos los antropólogos en Canadá se clasifican como antropólogos socioculturales.

En 1982 había cerca de 250 profesores de antropología en 34 departamentos de antropología (Lee y Filteau, 1983: 216). Según Herman et al. (citado en Preston, 1983: 293-294), en 1983 había veintidós departamentos de antropología, trece de antropología y sociología, uno de antropología y arqueología, y tres de arqueología, además de haber algunos antropólogos en los 32 departamentos de sociología. Del total de 39 departamentos con antropología, once departamentos tenían entre 11 y 31 profesores de dedicación exclusiva. Once departamentos tenían programas de doctorado, donde se encontraban 250 profesores. Otros doce departamentos tenían programas de maestría, y catorce de pregrado. Aparte de las universidades, en diez museos había 38 antropólogos doctores y 83 sin doctorado. En las palabras de Preston, la estructura social de la antropología en Canadá presentaba “una jerarquía compleja, marcada por el ideal de excelencia intelectual, y debilitada por tendencias burocráticas hacia una rápida ascensión en la carrera, la fragmentación de la producción académica y la superficialidad” (1983: 295).

Según Gold y Tremblay (1983: 55), en la antropología francófona de la década de los sesenta “había pocos antropólogos que practicaban una antropología de acción”. Sin embargo, en la década de los setenta, la cuestión del nacionalismo quebequense y el control de la economía de Quebec preocuparon a muchos antropólogos. Así, siguiendo a Hedican (1995: 17-18), la controversia en torno al proyecto hidroeléctrico de la Bahía de James enfocó menos el contexto de la cuestión indígena y de los derechos aborígenes y más el del nacionalismo quebequense y la independencia económica de Quebec del Canadá anglófono.

A pesar de esto, hubo también una preocupación con la cuestión indígena por parte de algunos antropólogos en Quebec. El proyecto de antropología aplicada realizada por el equipo de la Universidad de McGill junto a los cree septentrionales fue iniciado en 1964, dirigido por Norman Chance, que fue sustituido por Richard Salisbury en 1971, cuando el proyecto pasó a ser llamado Programa en Antropología del Desarrollo, rompiendo con la tradición de separar antropología teórica y aplicada. Salisbury resalta que, en la antropología que se hace en Canadá, la teoría se ha desarrollado en una estrecha relación con la antropología de la acción (1979: 229). Lee y Filteau señalan que hay “un sentido de compromiso con cuestiones políticas” (1983: 221) que permea la antropología que se hace en Canadá, sobre todo con pueblos indígenas, lo cual condujo a muchos antropólogos a asumir una orientación activista. Añaden que “Este sentido de compromiso distingue la antropología social-cultural canadiense de la antropología que se hace en Gran Bretaña y en Estados Unidos” (1983: 221-223).

Michael Asch (1983: 202) resalta que la antropología de acción, estrechamente relacionada a cuestiones políticas de los pueblos indígenas, lejos de distraer a los investigadores de problemas teóricos, ha enriquecido la teoría. En la década de

los setenta, en Canadá occidental, una investigación sobre el proyecto del Gasoducto del Valle del Río Mackenzie condujo a investigaciones sobre asuntos indígenas sensibles, como la situación de dependencia de la nación Dene. El resultado de la investigación judicial, dirigido por el juez Thomas Berger, fue la recomendación de una moratoria de diez años sobre el desarrollo de la región de Mackenzie hasta la resolución de reivindicaciones territoriales indígenas e impactos ambientales. Asch (1983: 202-204) muestra cómo el modelo de aculturación predominante en la época, usado por testigos periciales de la industria del petróleo que favorecían la construcción del gasoducto, se volvió obsoleto frente al rechazo de los dene e inuvialuit a las propuestas basadas en este modelo. La década de los setenta trajo aumento en la cantidad y en la calidad de investigaciones antropológicas sobre el impacto de mega-proyectos, en trabajos como los de Harvey Feit (1973) y Adrian Tanner (1981), que muestran a través de investigaciones sobre la economía de caza que los pueblos aborígenes son gerentes de su medio ambiente y no agentes pasivos de él.

Gold y Tremblay resaltan que la participación de los antropólogos junto a los cree de la Bahía de James vino como consecuencia de la incapacidad de ellos mismos evaluar el impacto del proyecto hidroeléctrico en sus comunidades y en su economía de caza, que querían continuar practicando. Un modelo transaccional surgió de las investigaciones y, a diferencia de las investigaciones anteriores, los antropólogos del equipo de Salisbury asociaron los territorios de caza de los cree con un modelo más grande que enfocaba la relación entre las comunidades, los recursos naturales, la división del trabajo y las ideologías sobre el uso de la tierra, en trabajos como los de Harvey Feit (Gold y Tremblay, 1983: 62). Gold y Tremblay mencionan que la mayoría de las investigaciones junto a los inuit del norte de Québec, luego de la Segunda Guerra Mundial, fueron dirigidas por investigadores extranjeros y antropólogos no quebequeses, y que esas investigaciones no abordan la situación colonial. De todas maneras, en las décadas de sesenta y setenta, Gold y Tremblay (1983: 63) observan una escasez de investigaciones en Québec sobre las relaciones entre pueblos indígenas y blancos, los líderes indígenas, la política indígena e indigenista, y el surgimiento de nuevas identidades étnicas en el contexto del movimiento indígena en los ámbitos de la provincia y nacional. La mayor parte de las investigaciones se enfocaba en comunidades indígenas con poco contacto. Además de investigaciones en etnología indígena, hubo investigaciones en el área de antropología urbana, sobre etnicidad entre inmigrantes, industrialización y antropología de la salud. Gold y Tremblay concluyen que las investigaciones antropológicas en Quebec son suficientemente diversificadas para dar una identidad única a la antropología, marcada por un interés en objetivos nacionales (quebequeses) y mayor experiencia cosmopolita.

En los años sesenta y setenta, Rémi Savard publicó estudios estructuralistas de mitos inuit y montagnais, influenciados por Lévi-Strauss. Savard muestra cómo los montagnais, engañados por los blancos, invirtieron simbólicamente su situación al volverse los embusteros de los blancos, en un discurso anticolonial. Asen Balikci afirma que “Los quebequeses estudiaron los indios de Québec, sus indios, en su

provincia. La historia de los indios fue, en parte, su historia” (1980: 124), un poco similar al caso brasilero, donde la antropología ha sido relacionada con el proceso de construcción de la nación brasilera (Peirano, 1991; Ramos, 1990).

Alcida Ramos, refiriéndose a la antropología brasilera contemporánea, afirma que “la cuestión indígena es foco fundamental de atención política, aunque los etnólogos dedicados a los estudios indígenas constituyan una minoría en la profesión” (1990: 456). Agrega Ramos:

De todos los objetos concretos de la investigación antropológica brasileña, las sociedades indígenas son las mejores representantes de la “Alteridad” [...] Sin embargo, los Indios brasileños son *nuestros* Otros, son parte de nuestro país, constituyen un ingrediente importante en el proceso de la construcción de nuestra nación, representan uno de nuestros espejos ideológicos que refleja nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones, y fantasías de poder. No los consideramos tan radicalmente exóticos, remotos, o arcanos, para transformarlos literalmente en “objetos”. Para nosotros, nunca se pierde su humanidad, su calidad de vida es nuestra culpa histórica, su destino es tanto de ellos como nuestro [...] la cuestión indígena constituye un campo excepcionalmente privilegiado para el ejercicio del doble proyecto del trabajo académico y la acción política (1990: 456-457).

En la situación politizada de investigaciones etnológicas con pueblos indígenas en Canadá es común que las comunidades exijan que el investigador firme un contrato antes de iniciar sus investigaciones. Frecuentemente exigen que la investigación les traiga beneficios definidos por ellos, y que sea formulada dentro de sus propios intereses. Varios antropólogos entrevistados resaltaron que sus investigaciones estaban orientadas, en primer lugar, hacia las necesidades definidas por los pueblos nativos, y que en los últimos años hay una tendencia hacia una antropología más aplicada, relacionada con problemas específicos enfrentados por los pueblos, como reivindicaciones territoriales. Aseguraron que a partir de la década de los setenta hubo menos investigaciones de campo de larga duración que en el pasado, y más investigaciones de campo realizadas en etapas de corta duración, pese a que se extendieron por un periodo diacrónico mayor.

Hay aproximadamente 400 socios de la CASCA (Canadian Association of Social and Cultural Anthropology), que no abarca todos los antropólogos de Canadá. Además de la CASCA, está la SAAC (Society for Applied Anthropology in Canada), la CAMA (Canadian Association of Medical Anthropology), la Canadian Society of Sociology and Anthropology, y también organizaciones regionales de antropología y organizaciones separadas para arqueología y antropología física. Algunos de los principales periódicos canadienses en antropología social/cultural son: *Culture*, publicado por la CASCA; *Anthropologie et Société*, del Departamento de Antropología de la Universidad de Laval; *Recherches Amérindiennes au Québec*, fundado en 1971 por una sociedad independiente; *Yuit, Études/Inuit/Studies*, y *Anthropologica*, publicado en Ontario, además de periódicos regionales como *BC Studies*, fundado en 1969.

Muchos antropólogos trabajaban fuera de la academia como consultores. Richard Salisbury (1983: 192) distingue entre cuatro tipos de antropólogos consultores: los independientes, que operan como hombres de negocios que venden sus servicios a clientes, los que trabajan en agencias del Gobierno, los que trabajan para empresas y los que trabajan para grupos locales indígenas. Dentro de estos tipos, Salisbury distingue entre administradores, empleados y consultores. Los consultores contratados por comunidades indígenas y consejos tribales realizan tareas definidas por los contratantes.

Los antropólogos han sido tratados con bastante indiferencia por parte de los jueces, abogados y agencias gubernamentales. Eso queda claro, por ejemplo, en el proceso judicial *Delgamuukw vs. B. C.*, en el Supremo Tribunal de la Columbia Británica, cuya decisión se hizo pública el 8 de marzo de 1991. El proceso comenzó en la ciudad de Smithers, en 1987, cuando jefes herederos de los pueblos gitksan y witsuwit'en reivindicaron 55.000 km² de tierras en el norte de la provincia de Columbia Británica. En 1984, los jefes demandaron la provincia. Los pueblos aborígenes perdieron su reivindicación, y el juez rechazó las declaraciones de los jefes y de los antropólogos que actuaron como testigos periciales (véase Miller, 1992; Ridington, 1992; Cruikshank, 1992; Culhane, 1992). De los integrantes del grupo de tres antropólogos que los witsuwit'en y gitksan invitaron para actuar como testigos periciales, la investigadora Antonia Mills (1994) publicó su informe en forma de libro. La Corte de Apelación de la provincia reconoció, en 1993, que los pueblos nativos tienen ciertos derechos relacionados con la ocupación y uso tradicional de las tierras. Como en el caso de la reivindicación territorial de los mashpee, en Estados Unidos (Clifford, 1988), el juez dio mucho más crédito a la documentación histórica que a la tradición oral indígena y a las interpretaciones antropológicas.

A comienzos de la década de los ochenta, un tercio de los etnólogos radicados en Canadá realizaban investigaciones dentro del país, y dos tercios de las tesis de posgrado en etnología trataban asuntos canadienses, en un proceso identificado por Frank Manning "en el cual etnólogos canadienses dirigieron su atención hacia su propio país" (1983: 4), con investigaciones junto con pueblos indígenas, otros grupos étnicos y una variedad de problemas sociales. Esa tendencia de la antropología que se hace en Canadá de centrarse en temas canadienses es resaltada también por Burrige (1983). Quebec lideró en investigaciones sobre sociedades locales, donde Gerald Gold y Marc Adélar Tremblay observan la importancia de investigaciones realizadas por equipos de investigadores sobre temas rurales e indígenas.

En mis entrevistas, por un lado, la mayoría de los antropólogos francófonos resaltó las diferencias entre ellos y los antropólogos anglófonos, y el poco diálogo entre los dos grupos. Algunos antropólogos francófonos se revelaron más cosmopolitas que la mayor parte de los anglófonos, con una cultura más sintonizada con la vida intelectual de París y de los grandes centros académicos del nordeste de los Estados Unidos, frente al provincianismo de los antropólogos anglófonos en Canadá. Por otro lado, muchos de los anglófonos resaltaron que, a pesar de la barrera lingüística,

hay bastante diálogo entre ellos y los francófonos, como si eso reflejara el deseo de unirse en una única nación. Un antropólogo anglófono que trabaja hace mucho tiempo en Quebec me aseguró que existe un diálogo entre antropólogos anglófonos y francófonos a través de la CASCA, además de haber académicos francófonos que dictan clase en departamentos anglófonos y viceversa: “Hay muchos puentes para el diálogo. No lo veo como un gran problema”.

Por su parte, varios antropólogos anglófonos afirmaron que el diálogo e intercambio entre antropólogos anglófonos y francófonos no son tan buenos como “deberían ser”, agregando que esperan que mejoren. Un antropólogo anglófono fue al extremo de expresar su deseo de que con Internet las diferencias sean disminuidas. Quien comparte la ideología federalista de Canadá como una nación bilingüe (francófona y anglófona: una ideología que a veces no enfatiza en los pueblos aborígenes y grandes comunidades de inmigrantes) desea que antropólogos francófonos y anglófonos puedan comunicarse como miembros de la nación canadiense. Por otro lado, aquellos que apoyan la separación de Quebec resaltaron la precariedad del diálogo entre anglófonos y francófonos, reforzando sus lazos estrechos con la antropología en los grandes centros del nordeste de Estados Unidos y en Francia, más que con los antropólogos anglófonos de Canadá, identificados como sus opresores coloniales.

Puede ser que el fuerte enfoque en las antropologías metropolitanas también contribuya a la falta de diálogo entre antropólogos dentro de la provincia. Según Azzan Júnior,

Esa ciertamente es una de las razones por las cuales parece haber tan poco diálogo entre los antropólogos de y en Québec. Muchas veces trabajando sobre temas semejantes, si no en los mismos, sobre las mismas sociedades, o sociedades vecinas, o de características culturales semejantes, esos antropólogos, separados a veces por algunas salas, o por un viaje en bus, prefieren citar colegas de Francia, Estados Unidos o Inglaterra (1995: 62).

Después de afirmar que en Quebec hay poco público para el estudio de indios, un antropólogo quebequense me preguntó por qué los quebequenses (con algunas excepciones) no estudian los indios de Quebec. Respondí que uno de los motivos podría ser que la tradición antropológica desarrollada en los países de centro, a la cual aspiró la antropología de Quebec, dirigió su atención para el exótico ultramar. El entrevistado concordó que, de cierta manera, eso era correcto, pues,

[...] nosotros también queríamos estudiar al otro lado del mar. Ésta es la respuesta de la perspectiva antropológica. Pero, desde la perspectiva de la sociedad, la cuestión es que *nosotros somos los Indios aquí*.³ ¿Qué son los Indios en las Américas? Los primeros ocupantes de la tierra. Aquellos que realmente conocen la naturaleza, que están en contacto con la tierra, la madre tierra, etc. Sepa que con relación a los ingleses es así que nosotros nos vemos. Entonces, los Indios y nosotros ocupamos el mismo nicho. Entonces, sobre

3 El énfasis es del antropólogo entrevistado. Aquí, él estaba esbozando, basado en el sentido común, una visión muy popular respecto a los pueblos aborígenes en Quebec.

la cuestión de estudiar los derechos territoriales de los Indios, nosotros estamos luchando por *nuestro* derecho a la tierra. [...] Nuestro problema con los Indios es la tierra. Esta tierra es *nuestra*. Nuestras tierras fueron usurpadas durante la Conquista. Cuando se habla de la Conquista de Québec, no es cuando nosotros llegamos. Es cuando los británicos llegaron. Claro, cuando los franceses llegaron, ellos no conquistaron nada. No tenían la fuerza [...] No tenían un ejército poderoso, ni nada parecido. Tal como en Brasil, los Indios aquí no podían ser conquistados a no ser aldea por aldea. [...] Entonces, no hubo una conquista francesa [...] Nosotros fuimos conquistados por los británicos. Esa es la conquista que es ilegítima. [...] Entonces, esa es la historia del pueblo minoritario [...] Puede ser expresada de diferentes maneras. Puede ser expresada como que nosotros somos tan próximos a los Indios que somos casi equiparables.

Él describió los Indios y los inmigrantes como “dos temas extremadamente problemáticos en la antropología que se hace en Québec [...]. Dos temas sobre los cuales lo que los antropólogos tienen que decir no es bienvenido por la sociedad en general”, y esto condujo a los antropólogos contratados para etnología indígena a desarrollar otros campos de investigación. Añadió también que el estudio de indios en Quebec ha sido bastante limitado por ese motivo, en nítido contraste con la antropología anglófona: “Hay un gran avance de la etnología indígena en Canadá anglófona. [...] Hay un inmenso espacio social para oír sobre los indios”. La gran cuestión, según este entrevistado, es la de la tierra.

Mientras Inglaterra hacía tratados con los pueblos indígenas en la mayoría de las colonias anglófonas que vinieron a ser Canadá, en la colonia de Nouvelle France, a lo largo del río San Lorenzo y al norte del mismo, Francia nunca hizo tratados. Hasta hoy, los pueblos nativos reivindican esa región como su territorio, y nunca hubo una negociación satisfactoria con ellos.

El mismo antropólogo francófono recalcó que había más antropólogos interesados en estudiar los indios en Quebec hacia la década de los setenta: “Aquella fue una especie de edad de oro de la militancia [...] cuando predominaba la idea de que había soluciones fáciles para casi todos los problemas sociales”, y cuando el movimiento indígena presentaba “un discurso muy radical [...]. Ese discurso se aproximaba mucho al discurso nacionalista de los quebequenses radicales”. Entre tanto, con la implantación del proyecto hidroeléctrico de la Bahía de James, fueron los antropólogos anglófonos de la Universidad de McGill quienes dieron el apoyo antropológico a los pueblos nativos, y no los antropólogos francófonos que los habían apoyado de manera más radical durante años anteriores. Añadió que “Actualmente, el sentido común en Québec está empeñándose en una lucha contra los que son percibidos como nuestros opresores, y lavando las manos de los Indios, que pasaron a ser vistos como rivales en la lucha por la misma tierra, y los mismos recursos básicos”.

Al comentar la expresión “Nosotros somos los Indios aquí”, una antropóloga anglófona afirmó que, en la década de los setenta, algunos nacionalistas quebequenses se decían “los negros de Canadá” para resaltar su posición subordinada, y que ya que se tornó políticamente incorrecto decir esto, tal vez lo hayan modificado como

“Nosotros somos los Indios de Canadá”. Otra antropóloga anglófona, de madre judía quebequense y padre católico irlandés, comentó que, habiendo sido criada en Montreal, conocía del estrecho lazo histórico entre el nacionalismo quebequense y el antisemitismo, y con padre irlandés desconfiaba igualmente de la llamada justicia británica.

Un antropólogo francófono entrevistado comentó que algunos políticos nativos usan para fines políticos el movimiento que busca la independencia de Quebec, cuando se dirigen a algunos públicos anglófonos, acusando a Quebec de atacar sus derechos fundamentales, afirmando que “Nosotros [quebequenses] somos los peores racistas... nosotros somos etnonacionalistas, racistas”. Esta misma persona agregó que “los antropólogos son quebequenses, y son emotivos y nacionalistas también”, lo cual conduce a una “confrontación de nacionalidades [...] que no ayuda a las buenas relaciones entre los quebequenses y los pueblos indígenas”. Una antropóloga francófona afirmó que muchas de las acusaciones de racismo dirigidas contra los quebequenses hacen parte de un discurso público con fines políticos, y que algunos canadienses anglófonos, inclusive algunos antropólogos y abogados, “parecen contentos de tener representantes nativos que dicen lo que ellos mismos no tienen la valentía de decir”. Otro enfatizó en que la cuestión indígena está siendo usada tanto por el Gobierno federal como por el Gobierno de la provincia de Quebec, y que los pueblos indígenas se aprovechan de esta contradicción para promover su propia causa. Un antropólogo anglófono opinó más sobre esta cuestión, argumentando que el Gobierno de la provincia de Quebec

[...] ha exacerbado mucho el antagonismo entre los Indios y los quebequenses francófonos. Una de las consecuencias es que esa exacerbación alcanza las relaciones de antropólogos francófonos, y aquellos que tuvieron relaciones estrechas con los Indios en el pasado. Por eso, actualmente las relaciones son tensas. Los canadienses francófonos tienden a ver a los Indios como partidarios del federalismo. Y eso crea un ambiente tenso, un ambiente muy difícil y tenso entre antropólogos francófonos y los pueblos nativos.

Ello se dio sobre todo a partir de la crisis de Oka de 1990. El entonces primer ministro de la provincia de Quebec, Robert Bourassa, planeando la construcción de un nuevo proyecto hidroeléctrico en la Bahía de James, y temeroso de enfrentar una oposición por parte de los cree, determinó una intervención de la policía de la provincia contra un grupo de Mohawk que ocupó tierras tradicionales cerca de Montreal que estaban siendo usadas para desarrollo urbano. El primer ministro, en un intento de demostrar la fuerza del Gobierno de la provincia, creía que una intervención policial en el área indígena también intimidaría a los cree del norte de la provincia. El resultado fue la crisis que duró todo el verano, hasta la intervención del ejército canadiense. El mismo antropólogo añadió:

La consecuencia de eso fue la creación de una buena voluntad romántica con relación a los Indios del Canadá anglófono, pues los Indios son vistos como adversarios de los quebequenses francófonos y sus intereses [de independencia]. El papel político [de

los Indios] ha sido realzado como consecuencia, y por eso los canadienses anglófonos, en general, tienden a ser, en la actualidad, románticamente bien dispuestos con relación a otros pueblos nativos. Aunque, como digo, cuando se trata de cuestiones locales, ellos están tan poco dispuestos a ceder las tierras o los recursos que están reivindicando a los Indios como en cualquier lugar [...]. Actualmente, los antropólogos en Québec tienen que enfrentar el problema de cuál es su lealtad a su propia etnicidad. Lo anterior está ligado más a los pueblos nativos, considerando que éstos son percibidos por la mayoría de los francófonos como adversarios y, por otro lado, esta cuestión trae mucho apoyo para los pueblos nativos en otras regiones.

Según Sieciechowicz,

La crisis de Oka de 1990 fue consecuencia directa de los años de negociaciones sobre tierras sin resultado. Los Mohawk de Oka y los Huron de Lorette no eran considerados indígenas del territorio de Québec, y así, desde la perspectiva de la provincia estaban allí por la buena voluntad de la provincia. Esa no fue la manera como los grupos indígenas entendieron su situación. Estaban en esas tierras o porque fueron invitados por los jesuitas, en el caso de los Huron, o habían sido reubicados por los Sulpicianos, en el caso de los Mohawk. Desde la perspectiva indígena, una invitación para asentarse era una manera digna de vivir en una tierra nueva. Desde la perspectiva no indígena es un argumento débil para reivindicar un territorio (1995, s. p.).

Los antropólogos quebequenses francófonos, que en su mayoría se identifican con el movimiento de independencia de Quebec, se encuentran en una situación tensa por el hecho de que muchos pueblos aborígenes de Quebec, muchos de los cuales tienen el inglés como segunda lengua y viven en una región incorporada a Quebec a comienzos del siglo xx,⁴ no apoyan la separación de Quebec de Canadá, temiendo un tratamiento peor del que se recibe del Gobierno federal canadiense (en el plebiscito de octubre de 1995, el 96,3% de los cree votó contra la independencia de Quebec; *The Globe and Mail*, 26 de octubre de 1995). Al mismo tiempo que apoyan el respeto a los derechos de los pueblos indígenas, algunos antropólogos quebequenses no concuerdan con la división de Quebec ante la posible pérdida de vastos territorios de pueblos indígenas que amenazan romper relaciones con Quebec en caso de su separación del Gobierno federal canadiense.⁵ La viabilidad económica de un Quebec independiente dependería de la venta de energía hidroeléctrica a Estados Unidos. En las palabras de un antropólogo francófono, luego de afirmar su solidaridad con la causa indígena, “No vamos a dejar que los Indios se tomen Quebec”. La ideología de la construcción de la nación quebequense, con la cual muchos antropólogos se identifican como quebequenses, entra en choque directo con su compromiso con los

4 Las Actas de Extensión de la Frontera de 1898 y 1912 transfirieron el territorio de los cree de la Bahía de James del Gobierno federal a la Provincia de Quebec (Salisbury, 1994: 157).

5 Feit observa que los cree de la región de la Bahía de James “comenzaron a oponerse al proyecto de desarrollo en mayo de 1971, cuando el Gobierno de Quebec se negó a tener en cuenta sus intereses en el planeamiento del proyecto hidroeléctrico y de desarrollo de la región” (1985: 31).

intereses de los indios. Según Savard, citado por Robert Crépeau, “La legitimidad del nacionalismo quebequense [...] sería quimérica si se volviera un nacionalismo tecnocrático insensible ‘a la risa pre-colombina en el Québec de hoy’” (Crépeau, 1995: 147).

Tremblay y Lévesque observan, en su trabajo respecto a los estudios quebequenses en las ciencias sociales sobre los pueblos indígenas en el norte entre 1960 y 1989, que:

Un buen número de eventos sobresalientes ocurrieron en los últimos cuatro o cinco años sin que los especialistas en cuestiones indígenas y la sociedad indígena quebequense hayan traído una contribución científica notable que podría aclarar estas situaciones al punto de reconciliar visiones contradictorias y de garantizar relaciones interculturales constructivas. El silencio de los antropólogos durante la crisis de Oka es un ejemplo que prueba eso (1993: 33).

Algunos dilemas que puede enfrentar un antropólogo que se identifica con objetivos nacionales se hace evidente en el caso del antropólogo egipcio Hussein Fahim, que describe sus investigaciones con los nubios en el sur de Egipto y Sudán. Fahim muestra que, con la construcción de la gran represa de Aswan y el desplazamiento del pueblo nubio, él compartió “un sentimiento de simpatía para con los nubios reubicados —un sentimiento común entre los investigadores extranjeros durante el período de levantamiento” (1977: 82). Mientras tanto, después de asumir un cargo de investigación orientada hacia políticas gubernamentales, y obtener “mejor comprensión de los objetivos nacionales” (1977: 83), Fahim afirma: “comencé a sentir menos simpatía frente al rechazo (de los nubios) de tomar la iniciativa para ayudar a resolver sus propios problemas. [...] como antropólogo indígena, para quien los objetivos nacionales son de primera importancia, comencé a percibir la situación de los nubios dentro de un contexto mucho más amplio” (ibíd.). Fahim describe: “cuando cambió mi relación de investigación con el gobierno, también cambió la actitud de los nubios con relación a mí”, que “se volvieron distantes y reservados” (ibíd.). En este caso la identificación del antropólogo con los objetivos nacionales entró en conflicto directo con los intereses de los nubios.

Fahim compara su papel de “antropólogo indígena (egipcio, pero no nubio)” con ese otro antropólogo, de nacionalidad extranjera, que investigaba en la misma región, y como para él (como egipcio que trabajaba para el gobierno) los nubios se tornaron en “solamente una parte de la totalidad que es la nación. Actualmente, los intereses de la nación son para mí de primera importancia” (1977: 84). Mientras los nubios “no esperaban nada” del antropólogo extranjero, “exigían de mí un retorno en forma de decisiones sobre la política gubernamental” (ibíd.). Mientras “ellos saben que él (el antropólogo extranjero) no tiene poder, en mi caso, los nubios exigen de mí una acción” (ibíd.). Las exigencias de los pueblos nativos en relación con un “investigador indígena ligado al gobierno” (ibíd.) obviamente son diferentes de sus exigencias respecto a un antropólogo visto como extranjero.

Entre tanto, esos dilemas pueden ser enfrentados tanto por antropólogos anglófonos que realizan investigaciones con pueblos nativos en Canadá como por antropólogos francófonos que trabajan con pueblos nativos en Quebec. Algunos antropólogos francófonos destacaron que, si ellos son nacionalistas, los anglófonos, mayoría en poder del Gobierno federal, son imperialistas, aunque no sean conscientes de eso, y su aparente apoyo a los pueblos indígenas de Quebec sólo existe en oposición a un movimiento de independencia quebequense. Un académico anglófono reveló el ambiente anglocéntrico que reinaba en la academia canadiense hasta mediados de siglo: “Fue solamente a partir de los años sesenta que los intelectuales anglófonos comenzaron a tomar en serio a los intelectuales francófonos”.

En las palabras de una antropóloga anglófona que realizó investigaciones junto con comunidades aborígenes en Quebec,

Es fácil ver hacia Québec y decir “Es evidente que sus estudios en las ciencias sociales están relacionados a la nación de Québec y a los intereses quebequenses”. Sin embargo, yo argumento que este mismo proceso está ocurriendo en Canadá, pero ya que nosotros estamos implicados en él, es mucho más difícil verlo con una perspectiva desde fuera y realizar una crítica a la nación canadiense. Dicen que, “No, nosotros no somos muy nacionalistas”. ¡No crea en eso!

También añadió que hubo poco análisis crítico del nacionalismo canadiense.

Un antropólogo francófono argumentó: “Las antropologías metropolitanas también son antropologías con preocupaciones nacionales. Sólo que la forma es universal [...] una afirmación de una nación que se coloca como una cultura universal”. El mismo antropólogo aclaró que piensa que la mayoría de sus colegas no ve la antropología que hacen como periférica, pero cree que está participando de una antropología más global. Otro antropólogo francófono aseguró que, cuando la antropología se expandió rápidamente como disciplina académica en la década de los sesenta, “Nosotros queríamos estudiar todo. La antropología nunca quería ser periférica. Apostamos a una antropología central, y construimos nuestros departamentos como los de Estados Unidos y fuimos a estudiar a Europa y Estados Unidos. Queríamos una antropología del primer mundo”. Añadió que no querían ser como los mexicanos, “que eran al mismo tiempo antropólogos y reformistas sociales. Nosotros éramos todos social-demócratas, del primer mundo, ricos y antropólogos”.

Un antropólogo anglófono entrevistado, defensor de una antropología internacional y universalista, declaró que no ve la situación de la antropología en Canadá como colonial, “porque pienso que los canadienses nunca se sintieron inferiores a los americanos o a los británicos”. Argumentó que cualquier tendencia nativista en la antropología que se hace en Canadá sobresale por el hecho de que muchos antropólogos canadienses realizan investigaciones en el exterior, “entonces, aunque allá nosotros buscamos ser como los antropólogos americanos o británicos, procuramos comportarnos de la misma manera que ellos”.

En las palabras de Maranda, hablando desde una perspectiva quebequense respecto a las investigaciones de antropólogos canadienses en el exterior, “los anglófonos colaboran más con las autoridades políticas gubernamentales, mientras que los francófonos se identifican más con las necesidades de las masas” (1983: 123-124). Según Maranda,

Los parámetros descriptivos de los anglófonos derivan directamente de la antropología anglosajona “internacional”... Tanto en la “antropología de acción”, como en la antropología ecológica o cualquier otro abordaje, nada distingue esos trabajos de los americanos, cuyo ejemplo parecen ansiosos de seguir, a juzgar por el cuidado con que los anglófonos citan los modelos [anglosajones] que los influenciaron [...]. Existe una diferencia más marcada entre los antropólogos británicos y americanos que entre canadienses anglófonos y americanos [...] los parámetros descriptivos de los antropólogos francófonos de Canadá son diferentes tanto de aquellos de los anglosajones como de los franceses. Québec nunca fue un poder colonial y sí un país colonizado, donde se vio el desarrollo de una etnografía del Tercer Mundo por habitantes del Tercer Mundo. Tanto los estructuralistas como Rémi Savard, Jean-Claude Muller, Bernard Arcand, Yvan Simonis, Bernard Saladin d’Anglure o Eric Schwimmer, como los marxistas Yvan Breton, Pierre Beaucage o Bernard Bernier, resaltan [...] la subordinación de los grupos más débiles por los más fuertes [...] son los dominados siguiendo el retrato de otros pueblos dominados, mientras que, [en el caso de los antropólogos anglófonos] son los vasallos del dominante siguiendo el retrato de los dominados (1983: 125).

Ramos propone que el “sesgo humanista de la antropología en Brasil, y el compromiso social recurrente de sus profesionales, puede deberse a otro factor, es decir, el hecho de que Brasil ha sido un país colonizado durante cuatro siglos antes y después de su independencia de Portugal” (1990: 456). Como ya fue citado arriba, Ramos observa la reacción a la hegemonía euroamericana en Brasil en la forma de una postura crítica frente a cosas hegemónicas, frecuentemente de inspiración marxista. Gold y Tremblay (1983: 55-56) resaltan el surgimiento de una perspectiva marxista en la antropología quebequense en la década de 1970, junto con el surgimiento del nacionalismo quebequense, sobre todo en investigaciones sobre comunidades rurales.

Guilherme Ruben llega a la conclusión de que, diferente de su “hipótesis inicial de que existiría un alto grado de correlación entre la conflictiva cuestión de la nacionalidad y la teoría de la identidad formulada en Québec en el interior de la antropología [...] los dos conjuntos de problemas [la nacionalidad en Québec y la teoría de la identidad en la antropología] son conjuntos esencialmente autónomos” (1995: 125). Ruben argumenta que la antropología quebequense se rehúsa a buscar sus orígenes relacionados a su historia institucional (1995: 133), puesto que, según su hipótesis,

[...] los orígenes de los modernos programas universitarios de investigación y enseñanza en Québec [en las Universidades de Montreal y de Laval] son el resultado de una relación prohibida, yo diría que hasta incestuosa, entre sus legítimos padres [Tremblay

y Dubreuil], creadores [...] de los dos programas institucionales y de otro, socialmente prohibido: la antropología norteamericana. En un contexto nacionalista, francés, católico y rural, ¿cómo podría ser aceptada la participación de un compañero inglés, protestante e industrial, como co-genitor de los modernos programas de enseñanza e investigación en antropología en Québec contemporáneo? [...] el reconocimiento de los padres fundadores de los programas modernos de antropología en Québec implicaría reconocer la profunda e íntima relación de la provincia con el mundo inglés, lo cual invisibilizaría el carácter étnico que marca el estilo de la disciplina en Québec (1995: 133-134).

Roberto Cardoso de Oliveira afirma que “En el caso del Canadá francés, en Québec, podemos observar un fuerte proceso de etnización de la disciplina, generando rigurosamente dos modalidades de antropología, una francófona, otra anglófona, profundamente marcadas por sus horizontes lingüístico-culturales” (1995: 188). En la antropología anglófona en Canadá, como en la antropología castellana en España, no hay la dimensión de la etnicidad que está presente en la antropología francófona en Canadá y en la emergente antropología catalana en España.⁶

Esos ejemplos revelan cómo una compleja configuración de lealtades nacionales e imperiales, en la cual los antropólogos están inmersos como miembros de estados nacionales, permea sus perspectivas. Mientras que muchos antropólogos francófonos se sienten colonizados por los anglófonos canadienses, la mayoría, tanto de los francófonos como de los anglófonos, se siente colonizada por los americanos.

En las entrevistas, Rémi Savard, de la Universidad de Montreal, conocido por su actuación política en cuestiones indígenas y por su postura explícitamente nacionalista (Azzan Júnior, 1995: 100), insistió en hablarme a mí, visto como anglófono, sobre etnohistoria (sobre la ocupación francesa y británica del continente con relación a los pueblos indígenas, véase Savard, 1994). Es como si, tres meses antes del plebiscito sobre la posible separación de Quebec de Canadá, donde los antropólogos quebequeses quedaron en una situación de fuego cruzado entre los nacionalistas quebequeses extremistas y los pueblos indígenas antiseparatistas, hablar directamente sobre cuestiones políticas actuales fuera algo demasiado sensible. Sin embargo, Bruce Trigger, de la Universidad de McGill, conocido por sus voluminosas obras de etnohistoria, hablando de anglófono para anglófono, se refería mucho más a las cuestiones políticas de los pueblos indígenas que a los asuntos históricos.

Richard Lee (1995) comentó un trabajo que él presentó en varias universidades de Australia sobre el estado actual de la antropología. Inmerso, él mismo, en un diálogo internacional en el área de estudios de cazadores y recolectores, además de haber realizado consultorías para grupos indígenas en Canadá, Lee presentó una perspectiva en la cual los antropólogos canadienses “tienen una visión universal, que yo pienso es una de las características de la antropología metropolitana, ella

6 La dimensión de la etnicidad presente en la antropología que se hace en Cataluña fue resaltada por el profesor Roberto Cardoso de Oliveira en la conferencia “Identidad y Etnicidad Catalana”, dictada en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, el 29 de marzo de 1995.

toma el mundo como su ostra”. Expresó su deseo de que, junto con el aumento del diálogo entre antropólogos de diferentes países, “desaparezca la distinción entre la metrópoli y la periferia en la antropología”.

Varios antropólogos que trabajan con pueblos indígenas afirmaron que es difícil hablar de un estilo de etnología en Canadá, considerando la inmensa diversidad de abordajes. Aparte de las diferencias entre francófonos y anglófonos, algunos antropólogos también identificaron grandes diferencias entre los anglófonos y entre los francófonos. Las diferencias entre los anglófonos se hacen evidentes, por ejemplo, en los estilos de etnología indígena que se practican en la Columbia Británica y en el resto de Canadá. La etnología indígena, como otros campos de la antropología en la Columbia Británica, fue presentada como más próxima a la antropología que se hace en los grandes centros de California que a aquella que se practica en Toronto, Montreal y todo el este de Canadá. Al hablar sobre la antropología en la Universidad de Toronto, una antropóloga entrevistada mencionó que

[...] hay una verdadera tensión entre la antropología británica y la antropología americana. Hay un fuerte diálogo culturalista, ecológico y ambientalista que viene de personas como Richard Lee, que ha sido fuerte en esa área. Pero hubo una tendencia contra eso de parte de gente como Gavin Smith, que vino de Inglaterra [...]. Yo creo que actualmente nosotros estamos muy orientados hacia la antropología británica.

Algunos antropólogos entrevistados reseñaron la fuerte influencia de la antropología social británica y de la escuela de Chicago en la antropología social de la Universidad de Toronto, mientras que lo que se hace en la Columbia Británica, a partir de las influencias de los centros de California, es muy diferente, con énfasis en el análisis cultural. Esto llega a tal punto que, de acuerdo con lo que una antropóloga me aseguró, la antropología que se hace en la Columbia Británica es diferente de la que se hace en el resto de Canadá. Otra antropóloga afirmó que “Casi todos los que trabajan en la etnología indígena en la Universidad de Toronto son antropólogos sociales” que tienen mayor interés en “cuestiones ecológicas, económicas y políticas”. La misma persona resaltó la importancia de una tradición muy fuerte de etnohistoria en la etnología indígena que se hace en Canadá, y asoció las universidades de McGill y Concordia (en Montreal) al Ontario anglófono, a pesar de estar localizadas en Quebec. Según Azzan Júnior, el antropólogo Guy Dubreuil “llega a decir que considera a McGill ‘fuera de Québec’ por su desinterés en lo que pasa en Montreal y en el resto de la Provincia” (1995: 198, nota 3). Azzan Júnior interpreta que “Lo que Dubreuil quiso decir al ubicar a McGill ‘fuera de Québec’ es que su antropología anglófona se dedica menos todavía que la francófona a los problemas de la Provincia, y que su proyecto académico-administrativo parece enteramente ligado al de los federalistas, y no al de los separatistas” (ibíd.).

A diferencia del este de Canadá, hay un número mucho mayor de alumnos indígenas en la Columbia Británica cursando antropología en el pregrado y en el posgrado. Michael Kew de la UBC señala que, en las tres universidades más antiguas

de la Columbia Británica, “predominan las áreas de especialización en la etnología indígena de la Columbia Británica y América del Norte” (1993-1994: 80), adicionando que él tiene la impresión de que a pesar de las diversas áreas de interés entre los profesores de antropología en los colegios, el área de especialización principal sea la etnología indígena de América del Norte. Algunos entrevistados afirmaron que una clase de etnología indígena, con la presencia de tres o más alumnos indígenas, modifica el carácter y la dinámica de la enseñanza puesto que el profesor enfrenta voces indígenas constantemente que cuestionan y discuten las premisas de la antropología. En palabras de Kew, respecto a los alumnos indígenas que se matriculan en cursos sobre sus propios pueblos,

Las preguntas más inquietantes que un profesor de antropología puede enfrentar al final de una clase sobre culturas indígenas canadienses viene de alumnos indígenas que preguntan: ¿Cómo es que usted sabe eso? ¿Por qué usted dice eso? ¿Cómo es que usted tiene derecho a afirmar eso sobre nosotros? Estas preguntas son incisivas por dos motivos. En primer lugar, desafían la autoridad del profesor y conceden poder al alumno cuya propia persona fue transformada en objeto de estudio y que siente el peso de las miradas de extraños. Tales preguntas revelan inmediatamente y en términos no disfrazados el contexto colonial del salón de clase. En segundo lugar, “objetos de investigación” se transforman en auténticos sujetos que cuestionan las bases teóricas, epistemológicas y éticas de todo lo que hacemos como antropólogos. ¿Cómo, de hecho, *sabemos?* ¿Por qué *representamos* al otro de la manera que lo hacemos? (1993-1994: 83-84).

Una antropóloga entrevistada que trabaja en la Columbia Británica resaltó que la principal diferencia de la etnología indígena que se hace en esta provincia “es que nosotros tenemos alumnos indígenas, de las comunidades donde investigamos, en el salón de clases, y pienso que eso hace una inmensa diferencia [...] aquí hay una relación muy fuerte con las comunidades y esfuerzos de realizar investigaciones que son del interés de las comunidades donde se trabaja, y un sentido de responsabilidad”. Adicionó que ve esto como una ventaja. Mencionó que hay menos presencia indígena en los departamentos de antropología en Toronto y en Montreal, diciendo: “No debo exagerar, porque existe ese tipo de investigación en Québec, en algunas instituciones; la gente [sobre todo antropólogos anglófonos] que realizan investigación con los cree en el norte. No obstante, [...] los académicos que trabajan en aquellas instituciones frecuentemente dicen que tienen pocos alumnos indígenas en el salón de clase”.

Hay también un número creciente de profesores universitarios indígenas dando clase de etnología indígena, y muchos alumnos aborígenes de doctorado que, dentro de pocos años, asumirán cargos como profesores universitarios. Varios antropólogos entrevistados subrayaron que, en la Columbia Británica, al contrario de las universidades del este de Canadá, con algunas excepciones, hay una interacción mucho más directa y personal entre antropólogos y pueblos indígenas. Constantemente, los antropólogos están siendo llamados a participar de las reivindicaciones territoriales indígenas y la interacción no para durante las clases. Muchos de los antropólogos

entrevistados en la Columbia Británica observaron que en las universidades del este de Canadá hay una distancia mucho más grande entre antropólogos y pueblos indígenas, comparable a la situación en la mayoría de las universidades del nordeste de los Estados Unidos. Además de esto, en la Columbia Británica, tres profesoras y un profesor no indígenas de etnología indígena son o habían estado casados con indígenas; el marido de una de ellas es un líder indígena que también se encuentra realizando su doctorado en antropología.

En las palabras de otro antropólogo, que hace investigación con pueblos indígenas, y dicta clases en una de las principales universidades de la Columbia Británica,

Dictando antropología en este departamento, los alumnos están directamente comprometidos [...] y nuestro compromiso es con las comunidades. Las comunidades nos envían alumnos. Hay una proximidad y tenemos un salón de clase que es verdaderamente multicultural [...] al nivel de asuntos locales [...]. Yo tengo una tendencia a generar preguntas que son asuntos sobre los cuales las comunidades locales están preocupándose, y es interesante observar que los centros intelectuales de poder como la Universidad de Chicago son muy diferentes. Las diferencias aparecen durante reuniones cuando estamos todos juntos, y el énfasis en teoría y práctica, si se puede ser tan simplista [...]. Nuestro departamento tiene un compromiso con esas comunidades.

Comparando la etnología indígena que se hace en el estado americano vecino, Washington, apuntó:

La Universidad de Seattle se alejó de la cuestión indígena. Ellos ya no tienen ningún compromiso con las comunidades indígenas locales [...]. Entonces, yo estoy haciendo investigación de campo todos los días. Estoy en contacto constante con el pueblo a través de mi trabajo, todo el tiempo. E integré algunos de ellos como colaboradores en producciones académicas. Por ejemplo, actualmente estoy publicando un libro sobre asuntos de justicia indígena, y algunos de los autores de capítulos son indígenas [...] Con esas comunidades nosotros tenemos una relación recíproca [...]. Trabajé como testigo pericial en tribunales varias veces [...]. Estoy intentado establecer relaciones de largo plazo con esas comunidades [...] trabajando con ellas por muchos años, que es la única manera en que se puede ser útil para ellos.

El mismo antropólogo afirmó que en Canadá no hay la misma discriminación de clase entre los antropólogos que existe en Estados Unidos: “Me parece que nosotros estamos mucho menos preocupados con cuestiones de status social. Tenemos más proximidad con esas comunidades que la mayoría de los antropólogos en Estados Unidos”. Agregó que aun en universidades como Oklahoma State o Arizona no hay la misma proximidad que existe en la Columbia Británica, donde los antropólogos están inmersos directamente en procesos de reivindicación territorial. “En la Columbia Británica, actualmente, estamos en proceso de elaborar tratados con muchas tribus. Es el asunto más importante que esta provincia está enfrentando [...]. Sobre todo porque es una provincia donde, en la mayor parte, no se firmaron tratados con los pueblos indígenas. Esa es la diferencia aquí en el Oeste. Entonces, lo que nosotros

hacemos es muy diferente de lo que se hace en Toronto”. Este mismo antropólogo destacó la distancia entre los antropólogos y las comunidades indígenas en el nordeste de los Estados Unidos, y dijo que, en la Columbia Británica, no es posible presentar trabajos antropológicos sobre pueblos indígenas que estén desligados de sus intereses, pues las comunidades exigen que los antropólogos se dirijan a asuntos de su interés inmediato:

El debate aquí no es sobre la crítica posmoderna de la antropología. El debate es sobre la práctica de la antropología, el quehacer de la antropología. Conocemos la literatura sobre la crítica de la antropología posmoderna [...] de la epistemología antropológica. Pero, aquí, en Canadá, hay otro debate. El debate está a la luz de esas cuestiones, pero es diferente. Y, ¿qué es lo que vamos a hacer? ¿cuál es nuestro papel? ¿somos personas que actúan para ayudar? ¿mediadores? ¿defensores? ¿positivistas? ¿observadores filosóficos? [...] Nosotros estamos trabajando junto con esas personas [...]. Los académicos de otras disciplinas fácilmente aceptan [la crítica posmoderna] acriticamente. Dicen: “Si, ustedes no valen nada, y ustedes no tienen nada para decir. Sus métodos fallan, y en el fondo ustedes son capitalistas y colonialistas”. Estamos oyendo eso, que se nos está devolviendo [...] Tenemos que acabar con eso [...]. Necesitamos continuar nuestro trabajo. Porque no hay otros académicos que hagan el trabajo que nosotros hacemos. Nadie va a esas comunidades ni pasa años conversando con esas personas.

Esta persona se presentó como colaborador, y explicó que las comunidades con las que trabaja frecuentemente son más sofisticadas, tecnológicamente, que los antropólogos. Por ejemplo:

Ellos están manipulando los medios de comunicación internacionales, lo que yo no tengo condiciones de hacer, de ninguna manera [...]. El tipo de colaboración que estoy proponiendo no presupone que yo y el pueblo con el que trabajo vayamos a acabar teniendo el mismo punto de vista, ni que vayamos a terminar teniendo el mismo producto. [...] Yo hago productos académicos de mi interés, y también hago productos que son del interés de ellos [...]. El pueblo con el que trabajo es sofisticado, y sabe bien que yo tengo mis intereses, que no necesariamente siempre deben coincidir con los intereses de ellos [...]. No vivimos las mismas vidas. [...] Yo no me pongo en la posición de defensor, pero me asumo como alguien que tiene un compromiso con esas comunidades, y, así, respondo de inmediato a cuestiones que son del interés de ellos.

Otra antropóloga anglófona argumentó que

Una de las tradiciones que tenemos en la antropología canadiense es la de un fuerte compromiso. Una antropología y antropólogos muy comprometidos con los pueblos indígenas [...]. La antropología en Canadá tiene esa fuerte tradición de compromiso político con la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, no deja de ser un activismo bastante tímido que no llega a criticar al gobierno, o lo hace pero superficialmente [...]. Lo que veo como una limitación fundamental [...]. Mientras se respeta la tradición del activismo, hay una reticencia a llevar la crítica adelante. No pretendo criticar a mis colegas indebidamente. No obstante, el problema es mucho más serio en Canadá [...]. El estilo político de la antropología que se hace en Canadá es preponderantemente socialdemócrata, liberal de izquierda. Entonces, mientras las contradicciones se hacen cada vez más evidentes y mientras el Estado se involucra menos y se exige cada vez menos que el

Estado presente una cara humanitaria, creo que ese es uno de los problemas enfrentados por antropólogos canadienses actualmente [...] Es cada vez más necesario tomar una posición nítidamente crítica en relación con el Estado canadiense, al multiculturalismo, y estudiar los pueblos aborígenes dentro de este contexto.

Ella añadió “que ha habido muchas investigaciones detalladas, profundas, locales, y a largo plazo”, lo cual, argumenta ella, fue el punto fuerte de la etnología indígena, a pesar de que “falta contextualizar la situación dentro de la economía política canadiense como un todo”.

En la Columbia Británica hay una participación activa de indígenas en los museos que se especializan en colecciones indígenas, participando como curadores y consultores en el planeamiento y montaje de exposiciones, además de dirigir sus propios museos (Kew, 1993-1994: 91). En el Museo de Antropología de la UBC, artistas nativos exponen obras contemporáneas y trabajan en la elaboración de esculturas en algunas salas de exposición del museo. En palabras de James Clifford, luego de haber visitado cuatro de los principales museos de la Columbia Británica con colecciones indígenas, “el clima político era cargado, de una forma que nunca sentí en otros locales metropolitanos como Nueva York, Chicago, Washington, París, Londres” (Clifford, citado en Kew, 1993-1994: 84). Los pueblos indígenas también están desafiando a los museos, exigiendo una reapropiación de su arte y de los restos humanos adquiridos indebidamente en el pasado. Durante mi entrevista con el jefe shuswap, Ron Ignace, él estaba, desde su celular, coordinando un viaje al día siguiente al Museo de Victoria para recuperar restos humanos y traerlos de regreso para el entierro.

En la Columbia Británica hubo programas de revitalización cultural, como el trabajo lingüístico dirigido por James Powell, de la UBC, que actúa junto a varios pueblos indígenas de esa provincia desde los años sesenta. Aunque la recuperación del uso cotidiano de las lenguas indígenas no ha tenido mucho éxito y muchas lenguas dejaron de ser habladas hace una generación, “un objetivo mucho más alcanzable es el de desarrollar un dominio de la lengua nativa que permita que ésta sea usada como símbolo de la identidad grupal”.

A pesar de un creciente número de alumnos indígenas que se matriculan en cursos de antropología, como señaló un antropólogo anglófono que trabaja en el este de Canadá, en general ellos sienten más afinidad con departamentos de estudios nativos que con la antropología, que empezó a ser asociada con los estereotipos de la explotación colonial. Enfrenté personalmente el desafío actual de la antropología por parte de los pueblos indígenas cuando hablé con uno de sus líderes por teléfono, preguntándole si podría conversar conmigo sobre mi investigación. Él respondió que estaba trabajando con material políticamente sensible y sugirió el nombre de un antropólogo no-indígena, pues “Ustedes antropólogos se entienden mejor”. Cuando comenté con otro líder indígena que se me presentó como jefe, que él también era antropólogo, interrumpió diciendo: “¡Jefe!”. Aclaró que a él no le gustaba el rótulo de antropólogo e ironizó: “¡No tengo idea de qué es un antropólogo!”.

La década de los noventa trajo una inmensa diversificación en la etnología indígena, haciéndose cada vez más difícil caracterizar un estilo. También, como lo resalta Dyck, “Durante las últimas dos décadas hubo un crecimiento extraordinario en el número de publicaciones sobre culturas indígenas y asuntos nativos en Canadá producidos por académicos, periodistas, agencias gubernamentales y públicas y, no menos, por autores y organizaciones nativas” (1990: 40), y “la preeminencia académica que antiguamente disfrutaban los antropólogos en este campo de estudios fue traspasada por el creciente volumen de investigaciones realizadas dentro de otras disciplinas, inclusive la disciplina emergente de Estudios Nativos” (ibíd.).

En la Columbia Británica y en otras partes de Canadá hay varios institutos de enseñanza superior para los pueblos indígenas, como aquel creado a través de un acuerdo entre la *Secwepemc Cultural Education Society* y la Universidad Simon Fraser (SCES/SFU), en la ciudad de Kamloops, iniciado en 1988. El programa, que está creciendo rápidamente, ofrece cursos universitarios para las necesidades de enseñanza y de empleo de alumnos indígenas, inclusive un programa de pregrado con especialización en sociología y en antropología. En las palabras de un líder shuswap, presidente de la SCES,

Necesitamos inventar o reinventar nuestras propias instituciones, y eso también incluye la enseñanza. Y los pueblos nativos fueron reprobados por el sistema de los blancos [...]. El sistema de internado [...] mató a muchos de nosotros y nos oprimió. Entonces, pensamos que una salida era construir nuestras propias instituciones, que nosotros controlamos y gerenciamos.

La Universidad de Columbia Británica del Norte (UNBC), en la ciudad de Prince George, inaugurada en 1994 y localizada en los territorios de 16 Consejos Tribales y 76 “bandos”, ofrece programas de pregrado y maestría en Estudios Nativos (*First Nations Studies*), que incluye cursos de antropología, además de un programa separado de pregrado en Antropología. En la UBC, en Vancouver, también se está creando un programa de Estudios Nativos.

Actualmente se siente un clima de decepción debido al desmantelamiento del Estado de Bienestar Social y a las propuestas del gobierno de autodeterminación en las cuales se hace evidente su intención de librarse de la cuestión de los derechos aborígenes, reduciendo sus responsabilidades con los pueblos indígenas. En las palabras de una antropóloga anglófona que había vivido muchos años en una comunidad indígena de la Columbia Británica, “Vamos a enfrentar un futuro difícil. Las presuposiciones que aceptamos como dadas, de que había un movimiento hacia mayor autodeterminación y mayor respeto, ya no están inspirando confianza. Yo no creo que eso esté ocurriendo todavía... Hubo mucho determinismo económico simplista”. Igualmente, dijo que el Gobierno está ofreciendo derechos territoriales a los pueblos indígenas, pero que es el Gobierno quien determinará cuáles son esos derechos. En una retórica de autodeterminación indígena, las medidas están siendo tomadas para facilitar la entrada de empresas transnacionales.

En una nueva época de cortes drásticos en la enseñanza superior, las perspectivas del mercado laboral en antropología son cada vez más limitadas. De igual manera, los recursos para realizar trabajos de consultoría con pueblos indígenas están siendo reducidos, limitando así la actuación de antropólogos como consultores independientes.

Aunque yo no tenga la pretensión de caracterizar la etnología indígena que se hace en Canadá, algunos diacríticos que marcan la disciplina tal vez estén constituyendo la perspectiva de los pueblos indígenas de Canadá, en el marco de una antropología de acción, en la cual la mayoría de los antropólogos siente un compromiso político con el destino de esos pueblos. Al mismo tiempo hay reticencia, por parte de muchos antropólogos, en admitir que existe un estilo propiamente canadiense de etnología indígena, o aún de antropología, tan fuerte es la presencia de la antropología norteamericana (y también de la de Gran Bretaña y Francia, aunque la influencia de estas últimas sea mucho menor). Algunos antropólogos, pese a admitir hoy en día el carácter periférico o semiperiférico de la disciplina en Canadá, aspiran a una antropología internacional. Por su parte, esa aspiración universalista en la antropología que se hace en Canadá no logra dar cuenta de las desigualdades y de la asimetría de una situación colonial, así como, también, una perspectiva más local y nacionalista entra en contradicción con la perspectiva universalista.

Agradecimientos

Mis agradecimientos al Ministerio de Relaciones Exteriores de Canadá por la *Faculty Research Program Scholarship* y al CNPq por un Auxilio-Participación en eventos científicos que permitieron la realización de dos temporadas de investigación en Canadá en 1995 y en 2002. Mis agradecimientos también al profesor Julio Cezar Melatti, por haber leído una versión de este trabajo y por haber ofrecido sus valiosas sugerencias. Sin embargo, subrayo que la responsabilidad es enteramente mía.

Bibliografía

- Asch, Michael I. (1983). "Native research and the public forum: implications for ethnological theory". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 201-214.
- Azzan Júnior, Celso (1995). *Fragmentos de uma disciplina: A antropologia do Quebec vista de dentro*. Tesis de doctorado presentada al Departamento de Antropología del Instituto de Filosofía e Ciências Humanas de UNICAMP.
- Bailey, Alfred (1969). *The Conflict of European and Eastern Algonquian Cultures 1504-1770: A Study in Canadian Civilization*. University of Toronto Press, Toronto.
- Baines, Stephen G. (1995). "Primeiras impressões sobre a etnologia indígena na Austrália". En: Cardoso de Oliveira, Roberto y Ruben, Guilherme R. (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo, pp. 65-119.
- Balikci, Asen (1980). "Faux combats; tristes arènes' un commentaire". En: *Recherches amérindienne au Québec*, Vol. 10, N.ºs 1-2, pp. 124.

- Burridge, Kenelm (1983). "An ethnology of Canadian ethnology". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 306-320.
- Canada. Department of Foreign Affairs and International Trade (1995). *Canada and Aboriginal People: Building a New Partnership*. s. d.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1995). "Notas sobre uma estilística da antropologia". En: Cardoso de Oliveira, Roberto y Ruben, Guilherme R. (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo, pp. 177-190.
- _____ (1988). *Sobre o Pensamento Antropológico*. Tempo Brasileiro-CNPq, Rio de Janeiro-Brasília.
- Clifford, James (1990). "Four Northwest Coast Museums: Travel Reflections". En: Karp, Ivan y Lavine, Steven D. (orgs.). *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*. Smithsonian Institution, Washington, pp. 212-254.
- _____ (1988). "Identity in Mashpee". En: Clifford, James. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*. Harvard University Press, Cambridge, pp. 276-346.
- Crépeau, Robert R. (1995). "A antropologia indígena brasileira vista do Quebec". En: Cardoso de Oliveira, Roberto y Ruben, Guilherme R. (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo, pp. 139-154.
- Cruikshank, Julie (1992). "Invention of Anthropology in British Columbia's Supreme Court: Oral Tradition as Evidence". En: *Delgamuukw v. B.C. BC Studies*, Edición especial, N.º 95, pp. 25-42.
- Culhane, Dara (1992). "Adding Insult to Injury: Her Majesty's Loyal Anthropologist". En: *BC Studies*, Edición especial, No. 95, pp. 66-92.
- Drummond, Lee (1983). "News show politics and the absent anthropologist. A discussion". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 108-111.
- Dyck, Noel (1993a). *What is the Indian "Problem": Tutelage and Resistance in Canadian Indian Administration*. Memorial University of Newfoundland, St. John's.
- _____ (1993b). "'Telling it Like it is': Some Dilemmas of Fourth World Ethnography and Advocacy". En: Dyck, N., y Waldram, J. B. (orgs.). *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*. McGill-Queen's University Press, Montreal, pp. 192-212.
- _____ (1990). "Cultures, Communities and Claims: Anthropology and Native Studies in Canada". En: *Canadian Ethnic Studies*, Vol. xxii, N.º 3, pp. 40-55.
- _____ (org.). (1985). *Indigenous Peoples and the Nation State: Fourth World Politics in Canada, Australia and Norway*. Institute for Social and Economic Research, University of Newfoundland, St. John's.
- Fahim, Hussein M. (1977). "Foreign and indigenous anthropology: the perspectives of an Egyptian anthropologist". En: *Human Organization*, Vol. 36, N.º 1, pp. 80-86.
- Feit, Harvey (1985). "Legitimation and autonomy in James Bay Cree responses to hydro-electric development". En: Dyck, Noel (org.). *Indigenous Peoples and the Nation-State: Fourth World Politics in Canada, Australia and Norway*. Institute of Social and Economic Research, Memorial University of Newfoundland, St. John's, pp. 27-66.
- _____ (1973). "The ethno-ecology of the Waswanipi Cree: or how hunters can manage their resources". En: Cox, B. (org.). *Cultural Ecology: Readings on Canadian Indians and Eskimos*. McClelland & Stewart, Toronto, pp. 115-125.

- Francis, Daniel y Morantz Toby (1983). *Partners in Furs: A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Gold, Gerald L. y Tremblay, Marc-Adélar (1983). "Steps toward an anthropology of Quebec 1960-1980". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 47-83.
- Handler, Richard (1984). "On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec". En: *Current Anthropology*, Vol. 25, N.º 1, pp. 55-71.
- Hedican, Edward J. (1995). *Applied Anthropology in Canada: Understanding Aboriginal Issues*. University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres.
- Kapferer, Bruce (1989). "Nationalist ideology and a comparative anthropology". En: *Ethnos*, Vol. 54, N.º 3-4, pp. 161-199.
- Kew, Michael (1993-1994). "Anthropology and First Nations in British Columbia". En: *BC Studies*, Edición Especial, N.º 100, pp. 78-105.
- Kuper, Adam (1995). "Culture, identity and the project of a cosmopolitan anthropology". En: *Man* (N. S.), N.º 29, pp. 537-554.
- Leacock, E. (1954). *The Montagnais Hunting Territory and the Fur Trade*. American Anthropological Association Memoir, N.º 28.
- Lee, Richard (1995). *Anthropology at the Crossroads: From the age of ethnography to the age of world systems*. University of Toronto (Manuscrito).
- Lee, Richard B. y Filteau, Carolyn (1983). "Notes on the politics of teaching anthropology in Canada". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 215-231.
- Levin, Michael D. (org.) (1993). *Ethnicity and Aboriginality: case studies in ethnonationalism*. University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-Londres.
- Manning, Frank (1983). "Confusion and creative engagement: a comment on Canadian ethnology". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 2-10.
- Maranda, Pierre (1983). "International posture and tradition of Canadian ethnology". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 114-127.
- McFeat, Tom (1980). *Three Hundred Years of Anthropology in Canada*. St. Mary's University, Halifax.
- Miller, Bruce (1992). "Introduction" y "Common Sense and Plain Language". En: *BC Studies*, Edición especial, N.º 95, pp. 3-6; 55-65.
- Mills, Antonia (1994). *Eagle Down is our Law: Witsuwit'en law, feasts, and land claims*. UBC Press, Vancouver.
- Morse, B. (1988). "Aboriginal-government relations in Australia and the implications for Canada". En: Long, J. Anthony; Boldt, Menno y Little Bear, Leroy (orgs.). *Governments in Conflict? Provinces and Indian Nations in Canada*. University of Toronto Press, Toronto, pp. 209-221.
- Paine, Robert (1983). "News show politics and the absent anthropologist". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 84-107.
- Peirano, Mariza G. S. (1992). *Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas*. Editora Universidade de Brasília, Brasília.

- Peirano, Mariza G. S. (1991). "The Anthropology of Anthropology: The Brazilian Case". En: *Série Antropologia*. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, N.º 110 (Tesis de doctorado, Harvarda University, 1981) [En línea] <http://www.unb.br/ics/dan/Serie110empdf.pdf>.
- Preston, Richard J. (1983). "The social structure of an unorganized society: beyond intentions and peripheral Boasians". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 286-305.
- Ramos, Alcida Rita (1990). "Ethnology Brazilian Style". En: *Cultural Anthropology*, Vol. 5, N.º 4, pp. 452-457.
- Ridington, Robin (1992). "Fieldwork in Courtroom 53: A Witness to *Delgamuukw v. B.C.*". En: *BC Studies*, Edición especial, N.º 95, pp. 12-24.
- Ruben, Guilherme (1995). "O 'tio materno' e a antropologia quebequense". En: Cardoso de Oliveira, Roberto y Ruben, Guilherme R. (orgs.). *Estilos de Antropologia*. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo, pp. 121-138.
- Salisbury, Richard (1994). *A Homeland for the Cree: Regional development in James Bay 1971-1981*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- _____ (1983). "Applied anthropology in Canada: problems and prospects". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp.192-200.
- _____ (1979). "Application and theory in Canadian anthropology: the James Bay Agreement". En: *Transactions of the Royal Society Society of Canada*, Series iv, N.º 17, pp. 229-241.
- Savard, Rémi (1994). "Un projet d'état indien indépendant à la fin du XVIII^e siècle et le traité de Jay". En: *Recherches Amérindiennes au Québec*, Vol. xxiv, N.º 4, pp. 57-69.
- Sawchuk, Joe (1993). "Anthropology and Canadian political organizations: past and future trends". En: Dyck, Noel y Waldram, James B. (orgs.). *Anthropology, Public Policy and Native Peoples in Canada*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Sieciechowicz, Krystyna (1995). *Some reflections on First Nations Nationalism in Quebec*. University of Toronto (Manuscrito).
- _____ (1993). *The State of Canadian Anthropology: the perspective from the University of Toronto*. I Meeting, Siena-Toronto.
- Silverman, Marilyn (1991). "Dispatch I. Amongst 'our selves': a colonial encounter in Canadian academia". En: *Critique of Anthropology*, Vol. 11, N.º 4, pp. 381-400.
- Smith, M. Estellie (1984). "Comments on Handler, R. *On sociocultural discontinuity: nationalism and cultural objectification in Quebec*". En: *Current Anthropology*, Vol. 25, N.º 1, pp. 67-69.
- Statistics Canada* [En línea] <http://www.statcan.ca/start.html>
- Stocking, George W. Jr. (1982). "Afterword: a view from the center". En: *Ethnos*, N.º 47, pp. 172-186.
- Tanner, Adrian (1981). *Bringing Home Animals: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Memorial University Press, St. John's.
- Tremblay, Marc-Adélar (1983). "Anthropology in question: what knowledge and knowledge for what?". En: Manning, Frank (org.). *Consciousness and Inquiry: Ethnology and Canadian Realities*. National Museums of Canada, Ottawa, pp. 332-347.
- Tremblay, Marc-Adélar y Lévesque, Carole (1993). *Les études québécoises en sciences sociales sur les peuples autochtones du Nord 1960-1989: Conditions socio-historiques de production et profil thématique*. Laboratoire de Recherches Anthropologiques, Département d'anthropologie, Université Laval, Quebec.

- Trigger, Bruce (1985). *Natives and Newcomers: Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. McGill-Queen's University Press, Montreal.
- _____ (1976). *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. McGill Queen's Press, Montreal.
- _____ (1969). *The Huron: Farmers of the North*. Holt, Rinehart & Winston, Montreal.
- Weaver, Sally (1984). "Struggle of the nation-state to define Aboriginal ethnicity: Canada and Australia". En: Gold, G. L. (org.). *Minorities and Mother Country Imagery*. Institute of Social and Economic Research, Newfoundland, St. John's, pp. 182-210.
- _____ (1983a). "Australian Aboriginal Policy: Aboriginal pressure groups or government advisory bodies? (Part I)". En: *Oceania*, Vol. 54, N.º 1, pp. 1-22.
- _____ (1983b). "Australian Aboriginal Policy: Aboriginal pressure groups or government advisory bodies? (Part II)". En: *Oceania*, Vol. 54, N.º 2, pp. 85-108.