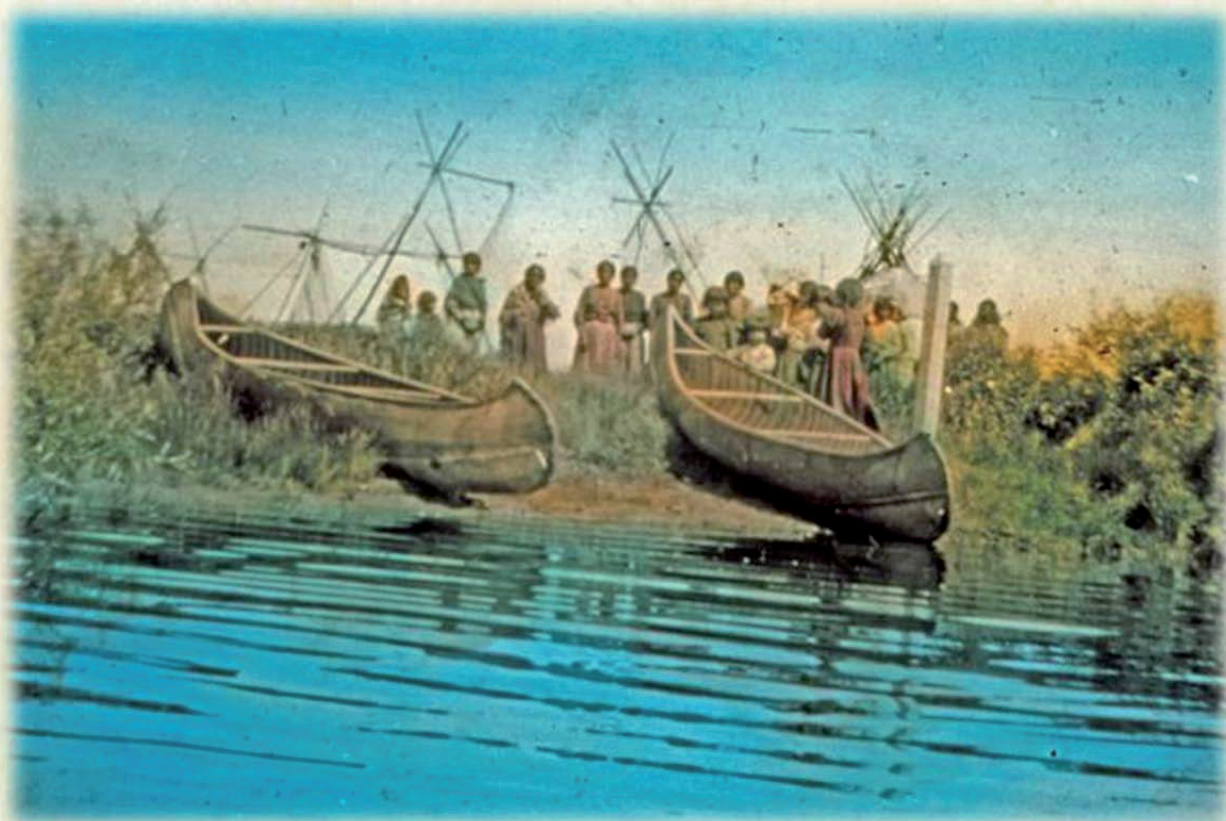


LA CULTURA HERIDA:

“NOW I KNOW WHO I AM, I AM ANISHINAABE”

Un estudio fenomenológico y sociolingüístico sobre salud mental, cognición cultural y adicciones en una reserva indígena en el noreste de Ontario, Canadá



TESIS DOCTORAL
Alfonso Marquina Márquez



ugr

Universidad
de Granada

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

2012



ugr

Universidad
de Granada

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

LA CULTURA HERIDA: “NOW I KNOW WHO I AM, I AM ANISHINAABE”

**Un estudio fenomenológico y sociolingüístico sobre salud mental,
cognición cultural y adicciones en una reserva indígena en el noreste de
Ontario, Canadá**

TESIS DOCTORAL

D. Alfonso Marquina Márquez

Director: Dr. D. Arturo Álvarez Roldán

PROGRAMA DE DOCTORADO

Salud: Antropología e Historia, impartido por el Departamento de Anatomía Patológica e Historia de la Ciencia, Facultad de Medicina, y por el Departamento de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada.

Línea de investigación: Etnografía, cultura y salud

Granada, octubre de 2012.

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Alfonso Marquina Márquez
D.L.: GR 1074-2013
ISBN: 978-84-9028-477-3



Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras

La memoria titulada *LA CULTURA HERIDA: "NOW I KNOW WHO I AM, I AM ANISHINAABE"*. *Un estudio fenomenológico y sociolingüístico sobre salud mental, cognición cultural y adicciones en una reserva indígena del noreste de Ontario, Canadá*, que presenta D. Alfonso Marquina Márquez para optar al grado de doctor, ha sido realizada en el Departamento de Antropología social de la Universidad de Granada bajo la dirección del Doctor D. Arturo Álvarez Roldán.

El doctorando D. Alfonso Marquina Márquez y el director de la tesis D. Arturo Álvarez Roldán, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, octubre de 2012.

El doctorando
Alfonso Marquina Márquez

El director
Arturo Álvarez Roldán

Fdo.:

Fdo.:

Para una persona muy especial en mi vida, quien llegó a descubrir quién era al utilizar el mnemónico cultural A-L-I-C-I-A.

RESUMEN

Durante décadas sucesivas, la experiencia social y epidemiológica en las reservas indígenas canadienses, afrontando elevadas tasas de problemas psicosociales y de salud mental, ha generado un tipo de racionalización cultural elaborada dentro de un movimiento social de revitalización neo-animista o neo-tradicionista denominado *healing movement*. Mi análisis trata de examinar este movimiento social neo-animista en la reserva indígena de Omushkego Lake First Nation como: 1) una expresión local dentro de un movimiento social de regeneración cultural más amplio en Canadá y 2) como un subsistema cultural (en oposición dialéctica a otros subsistemas culturales) para el tratamiento psicoterapéutico de las adicciones contemporáneas en el contexto de las reservas indígenas canadienses. Este movimiento de revitalización recurre a un conocimiento culturalmente compartido que tiene su origen en tres fuentes discursivas: el neo-tradicionalismo animista, la ideología curativa pan-indígena y la aboriginalidad o indianidad. Como un sistema cultural para el tratamiento de adicciones, las creencias del *healing movement* deben ser aprendidas y los miembros en la reserva que se adhieren al conjunto específico de creencias y asunciones llegan a internalizar una definición a su problema con las adicciones y un modo particular para tratarlo. Este conocimiento cultural (creencias, asunciones e interpretaciones) está organizado en un modelo cultural de salud mental y personalidad.

El modelo cultural de salud mental y personalidad, como constructo cognitivo, ayuda a los sujetos a situar sus experiencias problemáticas con el alcohol y otras drogas dentro de un marco interpretativo que reduzca la ansiedad asociada con las drogodependencias. Este modelo cultural ofrece: 1) una explicación causal de las drogadicciones en el mundo indígena, 2) prescribe conductas adecuadas y 3) conocimiento cultural sobre tipos de tratamiento y especialistas en salud. Mediante un conjunto de medios culturales expresivos, los individuos aprenden e internalizan este nuevo modelo cultural que ellos utilizan para re-pensar y re-interpretar sus experiencias problemáticas con el alcohol y otras drogas. Esta nueva auto-comprensión cultural al alcance de jóvenes y adultos en la reserva con problemas de adicciones es creada, transmitida y mantenida mediante recursos lingüísticos y no lingüísticos (autobiografías testimoniales, relatos personales, prácticas rituales,...). Estos recursos actúan como mecanismos semióticos mediadores en el proceso de transmisión cultural que llegan a ser esenciales para entender los procesos de auto-comprensión personal, puesto que codifican muchas de las creencias, proposiciones e interpretaciones en la creación de una nueva identidad indígena. Además, estos recursos lingüísticos y no lingüísticos codifican el modelo cultural de lo que significa

ser un anishinaabe/cree y el papel y significado del alcohol y otras drogas en el nuevo mundo cultural al que aspiran acceder. El modelo cultural de salud mental y personalidad proporciona las bases para que la gente llegue a adquirir una nueva auto-imagen más positiva de ellos mismos. Puesto que no hay una definición única y compartida de lo que significa ser anishinaabe/cree en la actualidad, llegar a esta interpretación de la identidad es un proceso negociado en el contexto de la reserva y en contextos sociales más amplios.

En este sentido, el *healing movement*, como subsistema cultural psicoterapéutico, no se dirige al tratamiento físico (biomédico) del abuso de alcohol y otras drogas, sino que su propósito intencional es la transformación de la identidad para generar un proceso cognitivo y social de reinterpretación del yo y su pasado. En definitiva, su meta última es lograr un cambio de identidad mediante la adquisición de una nueva autoimagen y auto-comprensión personal. Como otros sistemas culturales para el tratamiento de adicciones en Estados Unidos y Canadá, el individuo debe de aprender a interpretar “correctamente” eventos y experiencias pasadas, proposiciones y asunciones de salud mental y el lugar central de la identidad anishinaabe/cree.

Esta tesis quiere demostrar una de las asunciones antropológicas más compartidas en los estudios etnográficos sobre concepciones culturales del yo: que sistemas culturales afectan y conforman la subjetividad individual. El sistema cultural que describo es un sistema más de entre otros disponibles en la reserva y en el contexto más amplio canadiense para el tratamiento de las adicciones (y aflicciones humanas). Mi tesis doctoral tiene el propósito explícito de contribuir a la ciencia cognitiva en la construcción de una teoría sociocultural de la formación de la subjetividad e internalización de sistemas culturales. Para lograr esta finalidad, mi investigación hace uso de varios marcos teóricos desarrollados por la antropología cognitiva y la sociolingüística: la teoría de los modelos culturales, la teoría mediacional de la mente y la teoría narrativa y del discurso. La investigación ha sido diseñada como un estudio cualitativo y exploratorio mediante un estudio de caso etnográfico. Este diseño metodológico fue elegido porque tanto las asunciones epistemológicas como los métodos de la investigación cualitativa son adecuados al objeto de estudio de esta tesis doctoral. Las conclusiones señalan la importancia de recursos y artefactos culturales como mediadores mnemónicos y semióticos en la acción humana, concebidos como “herramientas psicológicas” para la auto-comprensión y auto-control cognitivo en la recuperación de la sobriedad.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral es el producto de un largo proceso institucional que ha sido posible gracias a la financiación gubernamental, a la utilización de instalaciones académicas y a la colaboración interdisciplinar de investigadores/as. Sin esta infraestructura de investigación científica pública, desde un punto de vista económico y logístico, mi investigación hubiera sido inviable. Investigaciones como ésta demuestran el efecto positivo y acumulativo de la inversión pública de proyectos científicos a largo plazo. Espero que mi trabajo refleje el valor que significa mejorar nuestra infraestructura pública de investigación. En este sentido, quisiera agradecer el apoyo institucional por parte de las siguientes entidades académicas: Departamento de Antropología social de la Universidad de Granada; Departamento de Geografía cultural de la Universidad de Laurentian (Canadá); Grupo de Investigación *Estudios Socioculturales Aplicados* (GIESA) de la Universidad de Granada y el *Centre for Research in Social Justice and Policy* de la Universidad de Laurentian (Canadá). Este trabajo ha formado parte de dos proyectos de investigación: I+D+i SEJ2005-09344/SOCI, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (España); I+D+i CURA/NORTHERN, financiado por el *Social Sciences and Humanities Research Council* (Canadá). Por otro lado, esta tesis doctoral ha sido desarrollada gracias a las ayudas de becas y contratos de Formación del Profesorado Universitario del Programa Nacional de Formación de Recursos Humanos del Ministerio de Educación y Ciencia, actualmente Ministerio de Ciencia e Innovación.

Parte de las ideas y de los materiales expuestos en alguno de los capítulos de esta investigación han sido debatidos en varias conferencias y seminarios de trabajo en la Universidad de Ottawa, en la Universidad de Laurentian y la Universidad de Alicante, siendo de gran ayuda en la formulación de mi argumento teórico. En especial me gustaría agradecer al profesor Luis Abanto del Departamento de Lenguas y Literaturas modernas de la Universidad de Ottawa, al profesor Raúl Ruiz Callado del Departamento de Sociología de la Universidad de Alicante y a Gabriela Etcheverry y Ramón Sepúlveda de la asociación Red Cultural Hispánica en Ottawa, por su enorme interés en que expusiera mis ideas en un formato académico. Por otro lado, debo asimismo gratitud, por la cálida acogida que me brindaron durante mi estancia como *visiting scholar* en la Universidad de Laurentian los siguientes profesores y profesoras: Léo L. Larivière, Jorge Vírchez y Parveen Nangia (Departamento de Geografía), Barbara Empey, Carol Stos, Diane Mclean y Dora Radford (Departamento de Lenguas Modernas), Gerardo Ulibarri (Departamento de Química), Miguel Bombín (Departamento de Antropología) y Luis Radford (Departamento de Educación). Es

difícil de olvidar mis almuerzos en la sala de profesores de la Universidad de Laurentian junto a un grupo inolvidable de profesoras del Departamento de Lenguas modernas. Mi gratitud a la profesora Barbara Empey quien nada más saber mis “extravagantes” intenciones de irme a vivir al remoto norte de Ontario no dudó en regalarme un par de calcetines forrados de lana para hacer frente a las extremas temperaturas del subártico boreal (llegué a experimentar los -49 grados centígrados). Mi gratitud a la profesora Carol Stos quien me acogió como un miembro más de su familia con motivo de la tradicional cena de *Thanksgiving*. Por último, mi agradecimiento a la profesora Danielle Coulombe del Departamento de Historia de la Universidad de Hearst por su interés en mi investigación sobre el norte de Ontario.

Este trabajo no hubiera sido posible sin el apoyo, consejo, ideas y orientación que a lo largo de los años me ofreció mi director de tesis, el profesor Arturo Álvarez Roldán. El Doctor Arturo Álvarez Roldán ha sido para mí más que mi director de tesis. Él ha sido mi mentor, amigo y una persona de confianza durante mis años formativos de grado y posgrado. Su confianza en mí, su apoyo y aliento y su propia dedicación a la investigación me han dado un sentido de orgullo profesional y de valor social en nuestra disciplina. Arturo ha sido una constante fuente de inspiración intelectual en mi tarea cognitiva de dar sentido a los datos etnográficos desde que inicié mi carrera investigadora dentro del *Grupo de Investigación Estudios Socioculturales Aplicados* (GIESA) del Departamento de Antropología social de la Universidad de Granada. Dentro de este equipo de investigación, el subgrupo de antropólogos/as médicos, lingüísticos y cognitivos, bajo la dirección del Dr. Arturo Álvarez Roldán, llegó a ser mi hogar intelectual en la Universidad de Granada y uno de los periodos más estimulantes de mi vida. La influencia de seminarios de trabajo como, por ejemplo, el de Análisis de discurso y Cognición y el seminario sobre Riesgo y Modelos Culturales fueron determinantes a la hora de acceder al trabajo de campo y explorar la realidad desde un enfoque cognitivo y fenomenológico a la cultura humana. Aquellos seminarios me hicieron adquirir una formación académica ausente durante mis años formativos en el grado de Antropología social. Estos espacios formativos me dieron la oportunidad de trabajar en el campo de cultura, lenguaje y cognición junto a mi colega y amigo Iván Parra, quien ha sido una fuente intelectual con sus constantes reflexiones epistemológicas.

Quisiera extender mi gratitud personal a un puñado de amigos y amigas que durante mis años de grado y doctorado compartieron conmigo conversaciones interminables sobre lo divino y lo humano. En especial, Alicia Tarragona, Felipe

Fernández, Ruth Castillo, Raúl Montiel, Félix Bravo, Rafa Cano, Raúl Márquez, Cristina Soler, Charo Gómez, Noemí Genaro, Vicente Soriano y Jordi Ferrer.

Por otro lado, me siento igualmente en deuda con todas aquellas personas ajenas al ámbito académico que durante mis estancias en Payne, Grant, Sudbury y Ottawa mostraron entusiasmo y apoyo generoso sobre mi proyecto de investigación. La lista de gente en estas comunidades es inmensa. No solo me ayudaron con la logística de mi investigación, sino que también me abrieron sus casas de un modo que solo puede ser esperado si uno deposita una confianza plena en la persona. En particular quisiera expresar mi agradecimiento a Kim Mullin y Aldo Santone, Armand y Margarita Lefort, Robert y Lisa Paille, Annette y Jack Bedard. A la memoria de Louise Mullin quien falleció unos meses después de mi regreso a España tras mi primera estancia de campo.

Igualmente, me siento en deuda con mi familia. Del mismo modo, que esta investigación no se hubiera llevado a cabo sin el soporte institucional, sin la generosidad y respaldo incondicional de mi familia, la empresa intelectual de concluir la escritura de la tesis hubiera sido imposible. Su apoyo moral, ánimo y entusiasmo han hecho que todo este esfuerzo merezca la pena. Me gustaría dar las gracias a mis padres, Alfonso y Adela, mi hermano Antonio y su pareja Tania, mi hermana Adela y su marido José López, mis tíos Antonio Márquez y Rosa Ferri y, por último, a la incombustible de mi abuela Adela. A mi ex pareja y compañera Sara, geógrafa de formación y maestra de profesión que compartió conmigo largas horas de conversación, inquietudes y anhelos.

Finalmente, quisiera expresar mi agradecimiento a todos y a todas las personas que participaron en la investigación bajo la categoría de “informantes”. Aunque a lo largo de este texto yo trato sus vidas desapasionadamente como objetos para el análisis, nuestras experiencias compartidas sobre aflicciones humanas reflejaron enormes similitudes. Desafortunadamente, el código ético que mantiene la disciplina antropológica sobre el anonimato de los participantes me impide dar las gracias a todas las personas que decidieron compartir conmigo parte de sus vidas. Su manera tan particular de comprender las adicciones ha dejado en mí una profunda impresión sobre la creatividad humana a la hora de afrontar las aflicciones personales.

ÍNDICE

Resumen

Agradecimientos

PARTE I: INTRODUCCIÓN

Capítulo 1. ADICCIONES Y SALUD MENTAL EN CONTEXTO SOCIOCULTURAL	3
1. Preámbulo: <i>Eagle's Earth</i>	3
2. Racionalizando adicciones	14
2.1 El <i>healing movement</i> en Omushkego Lake First Nation	15
2.2 Fuentes discursivas para fines terapéuticos	23
2.3 <i>Mishomis Book</i> y la profecía <i>Seventh Fire</i>	27
3. Reflexividad narrativa, salud mental y cultura	31
4. Planteamiento del trabajo y organización de los capítulos	40
5. Sobre el título de la tesis	46
6. Terminología	47

PARTE II: CONTEXTUALIZACIÓN

Capítulo 2. REVISIÓN DE LA LITERATURA. INVESTIGAR SALUD MENTAL INDÍGENA, CULTURA Y ADICCIONES EN ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ	53
Perspectivas históricas	
1. El discurso profesional antropológico sobre salud mental indígena	53
1.1 Primitivismo y psicopatología indígena	54
1.2 Cultura, personalidad y psicopatología indígena. La emergencia de la antropología psicoanalítica	59
1.2.1 El paradigma del integracionismo cultural: la búsqueda de la estructura de personalidad indígena básica	59
1.2.2 Alcohol, personalidad y psicopatología: Ruth Benedict y Alfred I. Hallowell	62

1.3 Estrés aculturativo y el paradigma “ <i>caught-between-two-worlds</i> ”	66
Perspectivas contemporáneas	72
1. El neo-integracionismo cultural y los estudios psicoterapéuticos (1980-actualidad)	73
2. Psicopatología y adicciones desde la perspectiva cultural indígena	77
2.1 La tesis de la mente holística versus mente dualista	79
2.2 La tesis del trauma poscolonial	81
2.3 La tesis de la cultura indígena como tratamiento psicoterapéutico	82
3. Enfoque etnográfico a las adicciones indígenas: últimos estudios en salud mental indígena y adicciones	85
4. Comentarios finales	87
Capítulo 3. LA RESERVA OMUSHKEGO LAKE FIRST NATION EN PERSPECTIVA GEOGRÁFICA Y SOCIOHISTÓRICA	91
1. Morfología de un paisaje cultural: Norte de Ontario	92
2. Omushkego Lake First Nation	100
2.1 Antecedentes históricos de Omushkego Lake First Nation (siglos XVII, XVIII y XIX)	105
2.1.1 Agrupaciones familiares de caza (invierno) y bandas (verano)	106
2.1.2 <i>Trading post band</i> : centros de intercambio comercial	108
2.1.3 Mammamattawa (siglos XVIII y XIX)	110
2.2 Antecedentes contemporáneos de Omushkego Lake First Nation (siglos XIX y XX)	112
2.2.1 La banda de English River (1905-1940)	113
2.2.2 Pagwa Indian Reserve	116
2.2.3 Omushkego Lake Indian Reserve (1940-1980)	120
2.2.4 Omushkego Lake First Nation (1980-actualidad)	122
3. Comentarios finales	133

Capítulo 4. EL DISEÑO DE INVESTIGACIÓN. ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLOGÍA

1. Perspectiva teórica de la investigación	137
1.1 El estudio sociocultural de la subjetividad	138
1.2 Concepción sociogenética y dialógica de la subjetividad	142
2. Diseño metodológico de la investigación	145
2.1 Proceso de investigación	147
2.2 Elección del estudio de caso y estrategias de muestreo	148
2.3 Procedimiento de recogida de datos	152
2.4 Procedimiento de análisis de los datos	154
2.5 Consideraciones éticas y posición del investigador	157
3. Proceso socio-cognitivo en la formación de la subjetividad e internalización de sistemas culturales	159
3.1 Auto-transformación de la experiencia subjetiva mediante un modelo cultural de salud mental	158
3.1.1 <i>The Medicine Wheel</i> : la producción cultural de un yo ecocéntrico y sociocéntrico	162
3.1.2 Etnoteoría cognitiva de la persona: anishinaabe/cree como categoría moral	165
3.1.3 Símbolos culturales: <i>the Red Path</i>	169
3.1.4 Fuerza directiva de modelos cognitivos y símbolos culturales	171
3.2 Auto-transformación de la experiencia subjetiva mediante una sintaxis narrativa cultural	174
3.2.1 Engendrado una vez, nacido dos veces	175

PARTE III: LENGUAJE, HABITUS Y AUTOTRANSFORMACIÓN

Llegar a ser anishinaabe/cree:

La reestructuración de roles, la producción de un mundo asuntivo y la reconstrucción de significado

Capítulo 5. PRÁCTICAS RETÓRICAS DISCURSIVAS I: AUTOBIOGRAFÍA TESTIMONIAL **185**

1. Autobiografía testimonial como recurso cultural psicoterapéutico	189
--	------------

2. Estructura sintagmática de la narrativa cultural	
<i>Llegar a ser anishinaabe/cree</i>	192
2.1 Narrativa de cautividad	192
2.2 Narrativa de alienación	200
2.3 Narrativa de redención	209
3. El género melodramático como viaje curativo de las adicciones	215
Capítulo 6. PRÁCTICAS RETÓRICAS DISCURSIVAS II: RELATOS DE EXPERIENCIA PERSONAL	221
1. Transformaciones biográficas	225
2. Sintaxis narrativa internalizada	227
2.1 “Crecimos sin padres y hemos crecido sin habilidades parentales”: narrativa de cautividad	227
2.2 “Nosotros hemos olvidado quiénes éramos y ahora estamos enfermos”: narrativa de alienación	231
2.3 “ <i>Now I know who I am, I am anishinaabe</i> ”: narrativa de redención	241
3. Comentarios finales: la construcción narrativa del yo	260
Capítulo 7. PRÁCTICAS RETÓRICAS ESPACIALES: PAISAJES MULTISENSORIALES	265
1. Espacio fenomenológico y <i>habitus</i> anishinaabe/cree	265
2. Prácticas retóricas espaciales	267
2.1 <i>Smudging</i> : sahumar el vestíbulo de la clínica de metadona	268
2.2 <i>Sweat lodge</i> : la sauna ceremonial	281
2.3 <i>Healing circles</i> y la sonoridad retórica del <i>Elder</i>	289
2.4 <i>Mother Earth</i> como paisaje terapéutico	302
3. Comentarios finales: transformación fenomenológica del yo	310

PARTE IV: CONCLUSIONES

Capítulo 8. LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA EXPERIENCIA PSICOLÓGICA	317
1. Mnemocultura	321
2. Identificación y fuerza motivacional del modelo cultural	325
3. Voz dialógica	329
Bibliografía	335
Índices de cuadros, figuras, mapas, ilustraciones y fotografías	353
Anexo I	359
Anexo II	363
Anexo III	381
Anexo IV	395
Anexo V	401
Anexo VI	405

El hombre moderno no es el hombre que sale a descubrirse a sí mismo. La modernidad le obliga a afrontar la tarea de producirse a sí mismo.

Michel Foucault (1984)

Creo que la fascinación contemporánea con la auto-identidad es una parte esencial de la experiencia posmoderna.

Mary Douglas (1995)

PARTE I

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1

ADICCIONES Y SALUD MENTAL EN CONTEXTO SOCIOCULTURAL

Lo que la gente dice sobre su mundo social a través del idioma de la medicina, son afirmaciones sobre realidades políticas y económicas y el significado de relaciones étnicas.

Crandon (1986)

1. Preámbulo: *Eagle's Earth*

En junio de 2007, poco antes de regresar a España tras mi primera estancia de campo, el futuro en la reserva indígena Omushkego Lake First Nation¹ se vislumbraba como el comienzo de un nuevo periodo de prosperidad económica y regeneración cultural.² A principios de septiembre de ese mismo año tendría lugar la ceremonia de apertura del centro histórico y cultural cree y ojibwe llamado *Eagle's Earth* [la tierra del águila],³ un complejo recreacional de unos 1.000 metros cuadrados situado en el interior del majestuoso e imponente bosque boreal subártico canadiense, a 20 minutos de la reserva y a 45 minutos de Grant, la localidad administrativa y comercial más cercana donde la mayoría de la población adulta pasaba tiempo para contrarrestar la sensación de aburrimiento que generaba la vida en plena naturaleza. “*There's nothing to do around here*” [No hay nada que hacer por aquí] era uno de los clichés sociales más compartidos por los jóvenes en la reserva indígena.

¹Con el fin de preservar el anonimato y confidencialidad, los nombres personales de los informantes y los topónimos de la reserva y comunidades cercanas aparecerán en el texto bajo pseudónimos. Véase capítulo 3 para una descripción etnohistórica y etnográfica de Omushkego Lake First Nation.

²En aquel tiempo mi trabajo de campo se enmarcaba en otro proyecto de investigación distinto, basado en la recopilación de historias de vida sobre violencia de pareja en comunidades del noreste de Ontario. Mis primeras visitas a la reserva tuvieron ese propósito.

³El centro fue aprobado en 2002 con una dotación económica de unos 11 millones de dólares canadienses por parte de instituciones públicas, provinciales y federales para el desarrollo económico del norte de Ontario: *The Nord-Aski Regional Economic Development Corporation, Ministry of Natural Resources, FedNor, Industry Canada, Indian and Northern Affairs Canada, Northern Ontario Heritage Fund, Ministry of Northern Development and Mines.*

El proyecto del centro histórico nació tras los hallazgos arqueológicos realizados por una consultoría privada de arqueólogos que confirmaban la existencia de asentamientos humanos nativos de hace unos 7.000 años. Entre los hallazgos figuraban más de 50 lugares arqueológicos prehistóricos y más de 20 lugares con elementos culturales significativos. Los grupos nativos de aquella época habitaban el área cercana a la reserva contemporánea sobre los ríos Shekak, Negogami y el lago Nagagamis. En uno de los informes a los que tuve acceso se hablaba en términos de *oasis cultural*: “el área era un oasis no solo en cuanto a flora y fauna, sino también para las primeras naciones [*First Nations*] de las culturas cree y ojibwe” (Pollock, 2006).⁴

El edificio central del complejo histórico fue diseñado acorde con lo que parece ser un estándar arquitectónico en los edificios públicos de las reservas indígenas contemporáneas: debe representar algún rasgo de la cosmovisión indígena tradicional.⁵ En este caso el exterior del edificio central del complejo turístico tenía forma de una pluma de águila.⁶ Recuerdo filmar alguna toma del exterior del centro y explorar el terreno de los alrededores, observando las tradicionales tiendas cónicas llamadas *tepees* y el anfiteatro al aire libre para la celebración de rituales indígenas como el *powwow*. El centro histórico prometía ofrecer al visitante una “auténtica” experiencia indígena. Como lo explicaba la esposa del *chief of band* y *general manager and assistant to the director of marketing and sales*, Dorothy Ledger: “el centro muestra como era la vida cree y ojibwe antes del contacto europeo y los visitantes aprenden sobre nuestra historia, nuestra herencia y nuestro pueblo” (Wawatay News, 2007).⁷ Ambos roles, *chief of band* y *general manager*, reflejan un binomio muy atractivo y sugerente en nuestro actual contexto posmoderno: un rol político “tradicional y ancestral” (*chief of band*), junto a un rol económico “tecnocrático

⁴Véase la sección Terminología al final de este capítulo para una mejor comprensión de términos empleados como, por ejemplo, First Nation, ojibwe, anishinaabe, etc.

⁵Unos días antes de la ceremonia de apertura de *Eagle's Earth*, otra reserva indígena situada un poco más al norte, Aroland First Nation, celebró la inauguración de su nuevo centro escolar de educación primaria. El diseño exterior del edificio incorporaba elementos tradicionales anishinaabe como, por ejemplo, la estructura de techo en forma de *tepee* (tienda cónica tradicional). En su interior, el área central del colegio estaba diseñada en forma circular, mostrando los colores típicos de *Medicine Wheel*, la representación simbólica del sistema espiritual tradicional (Mattawa Messenger Newsletter, otoño 2007).

⁶El águila representa la figura de un mensajero del *Creator* y el primer clan tribal sobre *Turtle Island* [América]. En la cultura tradicional se pensaba que el águila tenía la capacidad de comunicar directamente con el *Creator*. Hoy día, la pluma de águila es un objeto neo-tradicional que representa un número de entidades o ideales incluyendo una nación nativa, un clan o una medicina curativa. Con la pluma del águila alguien puede llegar a comunicarse con el *Creator*.

⁷*Eagle's Earth* también estaba pensado como un proyecto de eco-turismo que ofrecía a los más aventureros la opción de llevar a cabo actividades al aire libre como, por ejemplo, rutas fluviales en canoa, tours turísticos a asentamientos indígenas prehistórico o rafting. En invierno los visitantes podrían realizar marchas a pie (*snowshoeing* o *cross-country skiing*) por todo un entramado de senderos interminables en el interior del bosque boreal.

y moderno” (*general manager*). Además se da el caso que ambos roles se desarrollan en el seno de una pareja conyugal indígena contemporánea.

El día de la ceremonia de apertura el jefe del consejo de banda, Norman Ledger, declaraba públicamente en la prensa local de las comunidades cercanas a la reserva su entusiasmo ante la perspectiva de que el centro cultural se convirtiera en una opción económicamente viable, capaz de ofrecer nuevas oportunidades de empleo para los jóvenes en la reserva: “El centro nos ayudará a preservar y compartir nuestra cultura, reforzará nuestra auto-suficiencia económica y creará un futuro mejor para las primeras naciones [*First Nations*]” (The Jackfish Journal, 2007) Al mismo tiempo el centro pretendía ser una alternativa real a la industria forestal y minera, una de las pocas opciones laborales con las que contaban muchos de los residentes de la reserva.⁸

Para el líder político regional, David Paul Achneepineskum, quien representaba a las 10 reservas indígenas que forman el *Chiefs Council of Matawa First Nations* (véase capítulo 3), la apertura del centro histórico sirvió para afirmar la afiliación cultural entre los primeros pobladores y los contemporáneos cree y ojibwe de la región, proclamando la soberanía indígena de las tierras ancestrales:

Hoy es nuestro deber asegurar que nosotros dejemos una herencia para nuestros hijos; esta herencia es nuestras tierras tradicionales que han sido transmitidas a través de nuestro pueblo durante cientos de años. La tierra nos pertenece y ella ha sido protegida y preservada por nosotros a lo largo de generaciones. Las Primeras Naciones [*First Nations*] han sido buenos administradores [*stewards*] de la tierra, practicando una buena gestión medioambiental de sus recursos. Por eso, hoy nuestras tierras son tan hermosas. Si nosotros volviéramos al tratado que fue firmado, nuestras huellas sobre nuestra tierra estarían por todas partes. Nosotros no tenemos un papel que certifique nuestra propiedad sobre la tierra, pero el acto de recolectar y vivir en nuestras tierras demuestra que nosotros estamos utilizando esa tierra para criar y apoyar a nuestras familias. Hoy todavía vivimos y dependemos de la tierra. Yo animaría a nuestros miembros a volver a la tierra y reclamar su título y derechos inherentes que el *Creator* nos puso para vivir. Yo soy un gran creyente que si Canadá y Ontario no quieren respetar el Tratado n°9, entonces como Primeras Naciones deberíamos reclamar la soberanía de nuestras tierras. Nosotros debemos reafirmar nuestras huellas a nuestras tierras y reclamar la soberanía sobre las tierras y los recursos. Os deseo una buena temporada de caza y recolección. (Mattawa Messenger Newsletter, 2007).⁹

⁸El sector forestal ha sido el motor económico de la región desde las primeras décadas del siglo XX. Sin embargo, desde la década de 1990, y sobre todo en los últimos cinco años, el cierre de empresas madereras ha ocasionado una de las crisis más agudas en su historia (véase capítulo 3).

⁹La idea de que los actuales indígenas “preservan” espiritualmente la vida y rasgos culturales de sus ancestros (no contaminados por procesos socio-históricos), refleja una visión tautológica de la historia y la búsqueda de esencias nacionales que opone la “continuidad” -elemento positivo de una comunidad trascendente- a la “mutación” -elemento negativo y perturbador de la independencia-pureza originaria- (Narotzky, 2001). En cualquier caso, como veremos a lo largo de la tesis, el mensaje político hay que leerlo como mecanismo retórico de oposición en el marco de un contexto sociocultural y nacional en constante tensión discursiva: cómo conciliar los requisitos para sostener los estándares de vida material contemporáneos (salarios, infraestructuras, calefacción, electricidad, vehículos, ocio, etc.) y al mismo

A mi regreso en enero de 2008 a la reserva, tenía mucho interés en visitar *Eagle's Earth* puesto que pretendía representar un símbolo de afirmación y regeneración cultural. La prensa indígena regional se había hecho eco de la apertura del centro con el siguiente titular: *Eagle's Earth soars to success* [La tierra del águila planea hacia el éxito]. Desgraciadamente el águila no llegó ni a remontar una temporada y algunos meses después de su apertura cerró sus puertas. La situación geográfica remota, la escasa densidad poblacional en el norte de la provincia y un contexto etno-regional dominado por un archipiélago de comunidades rurales francófonas y anglófonas que mantenían estereotipos negativos sobre la vida indígena en reservas, hicieron difícil la viabilidad económica del proyecto.¹⁰

Con el cierre de *Eagle's Earth* y el clima de decepción que se respiraba en la reserva yo mantuve una conversación con Taryn, una de las mujeres jóvenes comprometidas en la regeneración cultural y espiritual indígena. Yo le pregunté por el funcionamiento del centro cultural pero no supo como decirme que el centro no estaba operando y que lo más seguro es que no lo hiciera durante la temporada de verano. Taryn tampoco pudo aclararme las causas del cierre aunque mencionó que lo más probable hubiera sido por falta de financiación. Poco a poco la conversación sobre *Eagle's Earth* se tornó más emocional hasta el punto que Taryn no pudo contener las lágrimas y exclamó: "¡Nosotros teníamos nuestra propia cultura!". Taryn me habló, elaborando un relato nostálgico, sobre el declive moral que sufría en la actualidad su cultura ancestral como consecuencia de generaciones oprimidas por el colonialismo, el trauma psicológico asociado y la dependencia económica de su pueblo a las demandas productivas de la economía canadiense. Taryn me dijo:

Yo creo... sabes, que nuestras comunidades tienen que hacer frente al miedo y la amnesia temporal que el alcohol y el abuso de drogas ha provocado a nuestro pueblo y nuestra propia cultura. Sabes... nuestro pueblo ha llegado a estar desconectado de las enseñanzas tradicionales y del *Creator*. Nosotros somos indígenas... sabes, nuestras familias y comunidades han perdido la memoria de nuestro modo de vida espiritual y nuestras enseñanzas tradicionales. El alcohol y el abuso de drogas no era algo indígena y ahora esta situación está haciendo difícil despertar nuestro espíritu... Sabes, pienso que todos nosotros lo único que necesitamos es embarcarnos en el camino de la curación [*red road*].

tiempo mantener una auto-imagen de pueblo prístino portador de las enseñanzas, tradiciones y valores ancestrales e intemporales.

¹⁰Con esta iniciativa económica y turística, aproximadamente unas 50 personas en su mayoría jóvenes tuvieron la oportunidad de asistir a unos talleres formativos sobre cultura cree y ojibwe. El consejo de banda había creado un programa llamado *Beginning a Long Journey Together* para mejorar la empleabilidad e independencia económica de mujeres que habían sufrido violencia de pareja o problemas de adicciones.

Taryn insistió varias veces que los indígenas necesitaban volver a creer en el *Creator* y la participación en ceremonias tradicionales y enseñanzas ancestrales. Ella me habló sobre su experiencia asistiendo a ceremonias tradicionales como el *sweat lodge*: “*Sweat lodges* fueron utilizados para nuestra curación, mi *sweat lodge*... es para orar a nuestro *Creator*, para compartir nuestras cargas. Eso es bueno para tratar los problemas y sufrimientos diarios”. Taryn creía que el *Creator* curó a ella al volver a las enseñanzas y ceremonias tradicionales:

Por eso nuestro pueblo tiene que regresar al modo tradicional, a nuestra cultura... para ayudarnos a luchar contra las drogas y el alcohol y volver a ser naciones fuertes, como antes de los tratados con los blancos [*whiteman*]. Yo quería salir de las drogas y el alcohol. Yo quería mejorar y estaba dispuesta a intentar todo y... fue el mejor tiempo de mi vida, el mejor tiempo de mi vida... fue cuando yo primero entré al *sweat lodge*. Mi primer *sweat* fue curativo. Yo lloré y lloré allí dentro... Cuando yo salí, sentí que yo era otra, ahora yo sabía quién era y de dónde venía, cuál era mi cultura.

Tras nuestra conversación Taryn fue a recoger su *medicine bundle*¹¹ y situó en medio de la sala de metadona una concha de abulón,¹² una pluma de águila y un manojo de pasto dulce trenzado. Se despojó de todo metal sobre su cuerpo (pulsera, anillo, gafas y reloj), se arrodilló y empezó a rezar para sí misma. Acto seguido, todavía arrodillada, empezó a quemar un trocito del pasto dulce mezclado con tabaco y salvia dentro de la concha, avivando el humo con la pluma de águila (véase Fotografías 12-15, capítulo 7). Cuando hubo suficiente humo Taryn se acercó al recipiente para recoger con sus manos en forma de cuenco la voluta de humo que ascendía hacia el techo. Como si se tratara de un baño pasó el humo por su cabeza, ojos, orejas, pies, piernas y brazos. Entonces, en silencio, Taryn se acercó a mí mientras avivaba el fuego con la pluma de águila y traté de hacer los mismos pasos que ella había realizado. Cuando terminé mi “baño”, Taryn ofreció al resto de jóvenes que se encontraban en la clínica el humo que se elevaba del recipiente con el propósito de purificar sus cuerpos adictos a sustancias psicoactivas. Solo Vivian, la sobrina de la directora del centro de salud, una joven indígena ojibwe nacida en una comunidad rural a tres horas de Omuškego que residía con su tía mientras durara su programa de metadona, rehusó el *smoke bath* purificador. Después Taryn se desplazaría por todas las salas del centro con la intención de purificarlas para terminar

¹¹Bolsa medicinal que contiene plantas sagradas y otros objetos rituales utilizados en ceremonias curativas.

¹²Las conchas marinas son un símbolo cultural dentro de la religión animista ojibwe conocida como *Midewiwin* (véase sección más adelante). En la tradición mitológica las conchas marinas llamadas *megis* aparecían y desaparecían varias veces para señalar y orientar el camino que deberían seguir en su viaje migratorio las poblaciones ojibwe. Según estas narrativas mitológicas sobre migraciones, cada vez que una concha marina aparecía indicaba un periodo de prosperidad y salud para las poblaciones ojibwe.

en la ventanilla de la clínica biomédica y empezar su jornada laboral en el centro, atendiendo a los pacientes que tenían que recibir sus dosis de metadona. Como todos los días, Taryn trataba de sahumar el centro de metadona, purificándolo de malas energías al realizar un ritual indígena conocido como *smudging ceremony*. Este ritual tiene como propósito purificar el cuerpo, espacios -cotidianos o sagrados- y objetos ceremoniales como sonajeros, tambores, vestimentas, plumas de águila,... El pasto dulce [*sweetgrass*],¹³ la salvia y el tabaco son tres de las hierbas consideradas sagradas y medicinales para comunicar con el mundo espiritual: *Grandfathers*,¹⁴ *Mother Earth*¹⁵ y el *Creator*.¹⁶

Cuando por primera vez conocí a Taryn, pensé que había crecido viviendo una vida tradicional ojibwe puesto que gran parte de nuestras conversaciones giraron en torno a la importancia de la vida espiritual indígena, sus referencias constantes a símbolos culturales como *Mother Earth*, el *Creator*, la importancia de la naturaleza y el respeto a la tierra de sus ancestros. Sin embargo, todo este discurso había sido adquirido recientemente dado que solo hacía tres años que había vuelto a la supuesta “cultura tradicional y ancestral”. Tras tomar conciencia de su conversión espiritual pronto descubrí que la gran mayoría de aquellos que estaban implicados en el renacimiento espiritual, político y cultural indígena como el único modo de “curar a su pueblo” y volver a ser “naciones fuertes” en la reserva, contaban con una disrupción biográfica debido a problemas de drogodependencias y otros problemas psicosociales. Un año antes, mientras residía en Payne, una comunidad rural a una hora y media de la reserva, encontré numerosos casos similares donde la gente recurrió a confesiones religiosas evangélicas y católicas o grupos terapéuticos como Alcohólicos Anónimos en búsqueda de recursos narrativos para reestructurar un sentido del yo deteriorado por problemas de alcohol y otras drogas. Me llamó la atención como en la reserva la gente contaba con otro recurso cultural con fines terapéuticos para reorientar sus aflicciones personales. Al igual que los movimientos de revitalización y sus narrativas de conversión religiosa como los estudiados por Stromberg (2008), Leavitt (2001), Brown (2001) y Csordas (1994), un sector de la población de la reserva trataba de dar

¹³Hierba aromática que crece en Norteamérica. Dentro del *healing movement* (véase sección más adelante) consideran esta hierba como una de las cuatro plantas sagradas para comunicar con el *Creator*.

¹⁴*Grandfathers* son considerados como entidades o fuerzas espirituales que representan los antepasados que viven en el mundo espiritual.

¹⁵Al igual que *Grandfathers*, *Mother Earth* es otro símbolo cultural neo-tradicional para representar a la naturaleza como una entidad espiritual viva.

¹⁶En la actualidad, el *Creator* es una locución pan-tribal (véase sección más adelante). Tradicionalmente, en la cultura ojibwe, se le conoce como *Gitchie Manitou* que puede traducirse en varios leguajes algonquinos como el Gran Espíritu. Los misioneros cristianos utilizaron *Gitchie Manitou* como un nombre adecuado para la locución Dios.

sentido a sus conflictos emocionales a través del lenguaje y el ritual. Como etnógrafo, este proceso auto-transformativo ha cautivado mi interés analítico.

La reserva indígena y la comunidad rural donde residí compartían aspectos estructurales muy similares.¹⁷ Ambas comunidades estaban literalmente incrustadas en la naturaleza rodeadas por el bosque boreal y un archipiélago de lagos, con una población cercana a los mil habitantes, una economía rural basada en el sector forestal, oportunidades de ocio escasas y a grosso modo existía dos estilos de vida opuestos: grupos religiosos que afirmaban una vida asceta y espiritual o grupos que practicaban una vida hedonista mediante el alcohol, drogas y la *party life*.¹⁸ Gran parte de la población adulta, a pesar de haber adquirido responsabilidades parentales, continuaban llevando un estilo de vida adolescente y juvenil, organizando y asistiendo a fiestas en casas particulares y pasando parte del tiempo con sus *drinking buddies* [colegas de bebida]. Muchos no trabajaban todo el año debido al trabajo estacional propio del sector forestal y el aburrimiento era la razón más común cuando le preguntabas a la gente por este estilo de vida. La noticia de que una fiesta se estaba celebrando en alguna casa era uno de los motivos que rompía la monotonía en estas comunidades. Muchos niños crecen en estas comunidades sin la atención necesaria y observando a sus padres en estado ebrio tras asistir a alguna de estas fiestas (véase capítulos 5 y 6). Aquellos que decidían no formar parte de estos dos grupos tenían pocas opciones para desarrollar una vida social activa en un contexto sin centros comerciales, cines, teatros, restaurantes, espacios urbanos para pasear, etc. El inmenso bosque boreal constituye el único gran “centro de ocio y recreo” para los habitantes que residen en estos lugares. El estilo de consumo de alcohol en estas comunidades, que Thatcher (2004) ha llamado *all or nothing style of drinking*, hunde sus raíces en factores socio-históricos (véase capítulo 3). Payne y Omushkego fueron lugares prácticamente aislados hasta la década de 1960 y la única manera de llegar o salir de estas comunidades era mediante ferrocarril. Por ejemplo, en Payne, muchos de sus habitantes eran varones solteros procedentes del sur de Ontario, sin responsabilidades familiares que solían pasar el tiempo bebiendo con otros varones en las tabernas. La clase trabajadora en estas comunidades aisladas de las áreas septentrionales de las provincias canadienses se la ha denominado *frontier workers*.

¹⁷Payne está situada a 45 kilómetros de Omushkego First Nation y cuenta con una población minoritaria de ascendencia ojibwe. Desde la creación de Omushkego First Nation en la década de 1940, ojibwes que residían en Payne se trasladaron a vivir a la reserva debido a las ventajas fiscales que gozan los habitantes en reservas canadienses. Otro de los motivos reside en el clima cultural menos hostil que presenta la vida social en un contexto totalmente indígena como Omushkego (véase capítulo 3).

¹⁸Reuniones colectivas de jóvenes o adultos con fines recreativos, celebradas en casas particulares, casas de campo o garajes donde se recrea ambientes sociales de ocio como pubs o discotecas. Alcohol, drogas, música y sexo suelen caracterizar esta práctica cultural. El cine comercial norteamericano ha explotado cinematográficamente este escenario cultural en numerosas ocasiones.

En el año 2006, Omushkego Lake First Nation fue la primera reserva indígena en Ontario en abrir una clínica de metadona para hacer frente a la nueva epidemia social de abuso de analgésicos opioides legales como oxycontin o percocet (véase Anexo 1). Estos fármacos han llegado a ser enormemente populares entre los jóvenes de la reserva, formando parte del policonsumo de sustancias psicoactivas con fines recreativos. Oxycontin es el nombre comercial de un analgésico opiáceo que, farmacológicamente, se emplea como medicamento para aliviar dolores físicos agudos con pacientes con cáncer, artritis o con dolor fuerte de espalda. Oxycontin contiene el agente psicoactivo llamado oxicodona, un compuesto químico derivado del opio que es tan potente y adictivo como la morfina o la heroína (Kalso, 2005).¹⁹ Oxycontin es un medicamento de liberación controlada que cuando se utiliza correctamente proporciona un alivio prolongado del dolor. Sin embargo, este analgésico es altamente adictivo, por lo que hay que tomar dosis más altas cuando se ha desarrollado tolerancia. Puesto que este fármaco puede conseguirse legalmente mediante receta médica, muchos jóvenes han optado por la oxicodona como una droga recreativa bastante económica para conseguir su *high* [colocado o drogado]. La mayoría de jóvenes suelen triturar las pastillas y entonces bien inhalan el polvo, lo mastican o lo mezclan con agua y se lo inyectan, eliminando así el factor de liberación lenta de la oxicodona y permitiendo que llegue con mayor rapidez e intensidad al cerebro. Estas prácticas de administración pueden conducir a una sobredosis del principio activo del oxycontin, la oxicodona, por la liberación de demasiada cantidad y rapidez en la corriente sanguínea. En la reserva, los jóvenes buscaron oxycontin por distintos medios: visitando al doctor del hospital de Grant, exagerando o mintiendo padecer dolor crónico para obtenerlo por una vía legal, recurriendo a familiares con problemas de dolor crónico o ancianos para comprarles (o incluso robarles) el fármaco. Otros, sin embargo, empezaron a traficar con los fármacos que habían conseguido legalmente para venderlos en el mercado negro que había empezado a surgir en la reserva y en la localidad de Grant.

¹⁹La oxicodona fue utilizada por primera vez en Alemania en 1917 para tratar el dolor crónico. Sin embargo, en Norteamérica la oxicodona fue utilizada como un narcótico para el tratamiento de dolor moderado. Hasta hace poco tiempo, la oxicodona solo era prescrita en Canadá en pequeñas dosis y en combinación con otras drogas. Por ejemplo, percodan fue comercializado por primera vez en 1959 con 5 miligramos de oxicodona y 325 miligramos de ASA (aspirina). En 1978, empezó a comercializarse percocet, un fármaco compuesto de 5 miligramos de oxicodona y 325 miligramos de acetaminofeno (paracetamol). El abuso de este fármaco llegó a ser inmediato y muchos lo utilizaron por sus efectos psicoactivos antes de la comercialización de oxycontin. Oxycontin fue introducido comercialmente en Canadá en 1996 con una dosis muy elevada de oxicodona en tabletas de 10 mg., 20 mg., 40., y 80 Mg., lo que ha permitido que muchos incorporen este fármaco a su repertorio de drogas recreativas. Sin embargo, aunque poco después de su comercialización empezaron a emerger informes de salud pública sobre la aparición de una nueva adicción a opiáceos, la oxicodona no llegó a generar pánicos morales en el imaginario colectivo como había ocurrido con la heroína, asociada a poblaciones marginales. Entre 2004 y 2008 se estima que 464 personas en Ontario murieron de sobredosis de oxicodona, comparadas con las 49 muertes por sobredosis de heroína durante el mismo periodo (Prichard, 2010).

Cuando llegué por primera vez a la reserva, cerca de 200 personas en una comunidad de unos 850 habitantes, estaban participando en el programa de desintoxicación. Todos habían llegado a ser consumidores ilícitos de oxicodona, situación que ha aumentado considerablemente y de forma constante durante los últimos años. En 2010, las organizaciones indígenas declararon la situación de consumo abusivo de analgésicos opioides en las reservas como una auténtica epidemia social, puesto que se había extendido a todas las reservas indígenas del norte de Ontario (Kelly et al., 2011; Chiefs of Ontario, 2010; Sioux Lookout, 2009). Por ejemplo, en el área regional de Sioux Lookout, con una población de ascendencia indígena de 25.000 personas, al menos 9.000 personas son adictas a la oxicodona. En reservas indígenas como Fort Hope First Nation o Cat Lake First Nation, cerca del 80% de la población en edad de trabajar tenía problemas con la oxicodona (NAHO, 2012). Durante mi trabajo de campo en la reserva, una encuesta realizada por el centro de salud reveló que cerca del 50% de la población adulta declaró consumir analgésicos opioides para fines recreativos y cerca de un 40% manifestó que consumía regularmente otras drogas ilegales. Esta situación ha afectado a la estructura familiar y comunitaria, aumentando el nivel de violencia, robos, divorcios y otros problemas sociales.²⁰

A finales de 2010, el jefe del consejo de banda presentaba un proyecto de viabilidad económica para transformar el emblemático símbolo cultural *Eagle's Earth*, en el primer centro indígena de desintoxicación en el noreste de la provincia. El consejo de banda, inspirado en el *aboriginal healing movement* (véase sección más adelante), quería un programa de tratamiento de adicciones que incorporara las enseñanzas y ceremonias curativas indígenas. El consejo de banda contemplaba el centro de tratamiento para las adicciones como una iniciativa local donde la comunidad fuera capaz de curar a sus jóvenes y adultos. Lo que necesitaban los jóvenes no era una terapia de cambio de conducta en un centro de tratamiento de desintoxicación, sino más contacto con la naturaleza y volver a sus raíces animistas algonquinas. Como una iniciativa de la reserva, la conversión de *Eagle's Earth* en un complejo de tratamiento de adicciones fue vista como una expresión comunitaria de

²⁰Desde marzo de 2012, las autoridades canadienses han prohibido a Purdue Pharma la comercialización de oxycontin reemplazándola por OxyNEO, un nuevo fármaco más difícil de manipular para liberar los efectos psicoactivos de la oxicodona. Purdue Pharma ha sido llevada a los tribunales por marketing engañoso por promocionar al sector médico que oxycontin era un narcótico opiáceo menos adictivo que la heroína o la morfina. El aumento de prescripciones realizadas por los doctores de oxycontin creció un 38% en 2008 respecto a 2005 y no ha dejado de aumentar hasta su retirada. En Estados Unidos, la compañía farmacéutica ha aceptado pagar más de 600 millones de dólares por perjuicios contra la salud pública, mientras que tres ejecutivos han sido considerados culpables y obligados a pagar 34,5 millones de dólares. La división comercial de la compañía en Canadá también ha sido demandada judicialmente. Se calcula que hay entre 321.000 a 914.000 canadienses utilizando analgésicos opiáceos para un uso recreacional (Prichard, 2010).

auto-gobierno y una vuelta a su pasado animista. Ralph, que había llegado a ser *traditional teacher* a sus cincuenta y pocos años tras un pasado marcado por el alcoholismo, cuestionaba el centro de metadona en la reserva para tratar el problema de las adicciones a la oxycodona del siguiente modo:

Mucha gente está siendo introducida a la metadona para hacer frente a su adicción, pero yo pienso que la gente está sustituyendo una droga por otra. La gente tendrá que permanecer con la droga durante muchos años. Lo único que necesitamos es disponer de más recursos para realizar más ceremonias espirituales *sweat lodges*. Esta ceremonia es mucho más eficaz que cualquier otro método para nuestro pueblo. Nosotros necesitamos más curación tradicional espiritual para pasar este tiempo difícil en la reserva. La solución es ayudar a la gente a reconectar con nuestra esencia... los jóvenes tienen que reconectar con nuestra relación especial a la tierra y al *Creator*. Eso es todo.

En la reserva, desde hace unos años, ha habido una conciencia renovada de espiritualidad, identidad indígena y curación tradicional. A nivel local, un movimiento de curación pan-indígena ha emergido como un esfuerzo comunitario para hacer frente a esta epidemia social. El *healing movement* representa un movimiento indígena de abstinencia que enfatiza valores culturales y espirituales ancestrales para la curación del *broken spirit* provocado por el colonialismo. La experiencia histórica del colonialismo continúa teniendo un papel relevante en la conformación de la memoria cultural en reservas como Omushkego Lake First Nation, en la forma de trauma colectivo que debe ser curado mediante la terapia de salud mental adecuada. En la reserva la salud mental indígena se ve como el resultado del trauma histórico de la colonización. En la práctica esto significa que cada comunidad indígena debe tratar con el trauma que ha impactado sobre sus miembros. Esto ha llevado a un subgrupo de la población en la reserva a tratar la sintomatología presente en la comunidad, desarrollando iniciativas terapéuticas consideradas adecuadas y efectivas para la comunidad.

Yo estaba asombrado por la centralidad de cultivar esperanza para aquellos que vivían dentro de este contexto social con problemas de adicción. Mediante distintos medios expresivos (lingüísticos y no lingüísticos), la gente podía escapar del pasaje deprimido de Omushkego y contemplarlo con otras lentes. Estas estrategias creativas abrieron la posibilidad para explorar etnográficamente este fenómeno sociocultural. Las cosas podían parecer carentes de esperanza desde la perspectiva de profesionales de la salud, gente de otras comunidades rurales o incluso de indígenas que no se adscribían al *healing movement*. Sin embargo, quienes se adherían al movimiento de regeneración personal y a su ideología cultural, podían recurrir a terapias “caseras” para intentar cuidar de ellos mismos. En la reserva, a pesar de ser

un contexto marginal resultado de fuerzas estructurales coloniales, económicas y políticas que siguen actuando en la reproducción de desigualdades sociales, parte de sus habitantes poco a poco habían cultivado “recursos de esperanza” que ofrecían razones para vivir y actuar. Yo pasé cada vez más tiempo intentando comprender las drogadicciones desde esta perspectiva fenomenológica, pasando tiempo en conversaciones sobre adicciones, esperanza y curación como un viaje de renovación personal y comunitario. En cualquier caso, este discurso soteriológico relacionado con la enfermedad y la curación pertenece a la cultura popular en toda Norteamérica, basada en una actitud cultural positiva hacia el futuro (Mattingly, 2010; Linde, 1993). Por ejemplo, estos discursos soteriológicos son visibles en ciertos movimientos cristianos y en movimientos afroamericanos donde la iglesia actúa como una institución política, cultural y religiosa. Al igual que el *healing movement*, la mayoría de estos movimientos cristianos profesan una doctrina fundamentalista. En cualquier caso, la esperanza tal como es practicada y cultivada entre quienes participan en el *healing movement* no puede ser reducida a una mera réplica de discursos dominantes norteamericanos, incluyendo aquellos asociados con tradiciones cristianas evangélicas.

Como Claude Lévi-Strauss sugirió hace tiempo, los animales no son solo buenos para comer, sino también son un símbolo eficaz para pensar la sociedad y la política. En las sociedades indígenas contemporáneas canadienses, el alcohol, la oxicodona y otras sustancias psicoactivas han llegado a ser un potente idioma social y un marcador simbólico desde donde construir una política identitaria y cultural. Mi interés por este tema creció y llegué a estar cada vez más interesado en comprender como las adicciones son concebidas, representadas y tratadas dentro de contextos culturales locales. Durante mi trabajo de campo me centré en explorar las prácticas discursivas y espaciales por donde las adicciones son conversadas e imaginadas en el contexto cultural de la reserva Omushkego Lake First Nation. En este sentido, el propósito general de este trabajo se dirige a examinar los modos por los cuales el consumo problemático de sustancias psicoactivas son narradas, evaluadas, tratadas y experimentadas en un ambiente social específico como es una reserva indígena. Por ejemplo, en este contexto cultural y según la posición social del individuo, la oxicodona puede llegar a significar una herramienta médica indispensable para el dolor, una amenaza para la desconexión o desaparición de la cultura ancestral, el comienzo de un viaje de auto-transformación espiritual o una mercancía altamente valorada por los jóvenes para la búsqueda recreacional de placer hedonista para escapar del tedio de la vida rural.

2. Racionalizando adicciones

Disparidades en estatus de salud han existido en todas las culturas y en todos los periodos históricos. La historia de los grupos indígenas a lo largo del continente americano proporciona un caso particularmente interesante. Los problemas de salud han persistido durante los últimos cinco siglos de contacto europeo (Kirmayer et al., 2008; Waldram et al., 2006; Jones, 2004). Las poblaciones indígenas que residen en un contexto de reserva continúan teniendo los peores resultados de salud, comparado con el resto de grupos étnicos que constituyen los estados nacionales en América del Norte (Kirmayer et al., 2008; King et al., 2009; Jones, 2004; Waldram et al., 2006; *Health Canada*, 2008; Quintero, 2002).²¹ En Canadá, aunque ha habido una mejora sustancial en los últimos años, continúa existiendo una brecha en la esperanza de vida entre población de ascendencia indígena y el resto de la población canadiense. Según Kirmayer et al. (2008), utilizando datos oficiales publicados por *Health Canada*, la esperanza de vida para varones de grupos culturales indígenas sería de 70,4 años respecto de los 77,1 años para el resto de la población. Las cifras correspondientes para las mujeres se situarían en 75,5 versus 82,2.²² La población indígena sigue teniendo un índice de problemas de salud más elevado que el resto de canadienses. Estas poblaciones de ascendencia indígena tienen mayor prevalencia de tuberculosis; son más propensos a padecer diabetes; mayor incidencia en enfermedades del corazón e hipertensión y registran índices más altos por discapacidad (Kirmayer et al., 2008). Patologías sociales como, por ejemplo, abuso de sustancias psicoactivas, adicciones, suicidios, violencia doméstica, negligencia parental, abuso sexual, etcétera, son prevalentes en muchas comunidades indígenas (Vírchez y Faucheux, 2012; Yahn, 2009; Wadden, 2008; Barsh, 2008; Flanagan, 2008; Kirmayer y Valaskakis, 2008; Tanner, 2008; Adelson, 2004; Jones, 2004; Quintero, 2002; Berman, 2003; Fast, 2002; Carstens, 2000; Warry, 1998; Brady, 1995; Moscovitch y Webster, 1995; Dixon y Scheurell, 1995; Dyck y Waldram, 1993).

Jones (2004) ha señalado, desde un punto de vista etnohistórico, como desde hace tiempo las disparidades de salud han desconcertado a las poblaciones humanas. A lo largo de la historia las sociedades han reconocido que algunas poblaciones son más saludables o más enfermas que otras. Este reconocimiento ha desencadenado un fenómeno crucial y duradero: la racionalización de las epidemias. Las epidemias

²¹Véase capítulo 3 para una definición del sistema de reserva indígena en Canadá.

²²Desde un punto de vista demográfico, la población indígena es sustancialmente más joven que el resto de la población canadiense. Casi la mitad de la población indígena está por debajo de 24 años de edad, comparado con los 40 años para la población no indígena (Kirmayer y Valaskakis, 2008).

deben ser hechas comprensibles, significativas y racionales. Según Jones, el proceso de racionalización surge del sutil juego entre intereses locales y economía política. La gente siempre genera una sobreabundancia de explicaciones potenciales para asignar significado a las disparidades de salud. Por tanto, las epidemias demandan respuestas, es decir, racionalizaciones culturales por parte de la población afectada.

2.1 *El healing movement en Omushkego Lake First Nation*

Durante décadas sucesivas, la experiencia social y epidemiológica en las reservas indígenas canadienses, afrontando elevadas tasas de problemas psicosociales y de salud mental, ha generado un tipo de racionalización cultural elaborada dentro de un movimiento social de revitalización neo-animista o neo-tradicionalista que algunos investigadores en Canadá lo han llamado *healing movement* (Tanner, 2008). Desde la década de 1980, y particularmente la década de 1990, este movimiento ha diseminado la idea de que la cultura tradicional proporciona el único camino (*red road*) para superar las adicciones y cualquier otro problema psicosocial. El movimiento ha desarrollado una comprensión cultural que subraya la interrupción de prácticas culturales y desposesión de las tierras ancestrales provocadas por la colonización europea, como única causa etiológica de las drogodependencias indígenas.²³ Este movimiento social sugiere que existe una historia multi-generacional de opresión y marginalización de las poblaciones indígenas que ha contribuido a altas tasas de problemas de salud mental. Renovar y fortalecer la identidad cultural indígena, empoderamiento político e integración comunitaria puede mejorar la salud mental a nivel individual y comunitario.

En las últimas décadas ha habido una conciencia renovada de espiritualidad e identidad en muchas reservas indígenas gracias a este movimiento social de revitalización (Kirmayer et al., 2008; Brady, 1995). Actualmente, este movimiento pan-indígena de revitalización espiritual se ha expandido enormemente por todo el continente americano y a través de contextos culturales locales. Quienes hoy día siguen este movimiento de revitalización espiritual en Omushkego Lake First Nation se auto-describen como miembros que pertenecen a este mundo pan-indígena

²³Sin embargo, Brady (1995) ha señalado que las comunidades aborígenes australianas que nunca sufrieron desposesión de la tierra, están más orientadas a la tradición, mantienen sus lenguajes ancestrales y viven en contacto íntimo con la naturaleza presentan cifras similares o mayores de drogadicciones respecto a comunidades aborígenes con mayor contacto cultural y asimilación a la sociedad australiana.

canadiense. Este subgrupo neo-tradicionalista en la reserva debe contextualizarse como una expresión local dentro de este movimiento pan-indígena contemporáneo.

El desarrollo histórico de este movimiento de regeneración espiritual pan-indígena coincidió con la emergencia de movimientos sociales de derechos civiles a finales de la década de 1960 en Estados Unidos y Canadá. Esta década fue un periodo de renacimiento cultural y político para muchas poblaciones indígenas en estos dos países. La creación de movimientos de derechos indígenas marcó el inicio visible y público de un nuevo periodo en las culturas indígenas. El *American Indian Movement* en Estados Unidos y la *National Indian Brotherhood* en Canadá representaron la corriente contracultural denominada *red power*, creando los cimientos para la revitalización del pan-indigenismo espiritual.²⁴ Este movimiento contracultural defendía la resurgencia política y cultural de los pueblos indígenas en Canadá y Estados Unidos, actuando como plataforma para la revitalización de la vida sagrada y la espiritualidad indígena.

En este clima social de reivindicaciones políticas, modificaciones en la legislación canadiense de origen colonial permitieron re-introducir ceremonias tradicionales que habían sido prohibidas, re-emergiendo prácticas culturales en comunidades donde habían dejado de ser practicadas. A partir de la década de 1970, el gobierno canadiense empezó a financiar programas de tratamiento de adicciones para las poblaciones indígenas ante la elevada tasa de alcoholismo en las reservas. En 1974, el *Nechi Institute* y el *Poundmaker's Lodge*, en la provincia de Alberta, fueron los primeros centros de tratamiento para adicciones indígenas que desarrollaron programas innovadores y sincréticos al combinar tradiciones espirituales y curativas indígenas, psicoterapia individual y el modelo de los doce pasos de Alcohólicos Anónimos.²⁵ En 1982, se celebró *The Four Worlds Elders Conference* para discutir estrategias globales que afrontaran las adicciones indígenas y una de estas iniciativas fue la aprobación del *National Native Alcohol and Drug Abuse Program* (NNADAP) y la

²⁴Las luchas raciales, la guerra moralmente devastadora de Vietnam, la llegada masiva a las universidades de la generación del *baby boom*, la teología de la liberación, engendró movimientos contraculturales como el *black power*, el feminismo, la *New Age*, pentecostales católicos y el pan-indigenismo animista.

²⁵Hoy día, el *Nechi Training, Research and Health Promotions Institute* es uno de los centros de referencia en Estados Unidos y Canadá en la formación de profesionales en el campo de las adicciones indígenas. Por ejemplo, en Australia los centros de tratamiento para indígenas están inspirados en el modelo canadiense. En 1975, Chicka Dixon fue el primer aborigen australiano en visitar el *Nechi Institute* en Canadá, implantando el modelo canadiense en Australia. Desde entonces, el *Nechi Institute* ha estado organizando seminarios y formando a indígenas australianos en el campo de las adicciones (Brady, 1995).

creación de un número de centros de tratamientos de adicciones para indígenas.²⁶ Esta experiencia institucional llegó a ser el catalizador para un movimiento curativo y de sobriedad indígena en Canadá, el *aboriginal healing movement*.

El *healing movement* partía de la asunción de que la sobriedad y la curación espiritual y simbólica lograrían recuperar la salud mental personal y colectiva en las reservas indígenas. Los líderes indígenas implicados en NNADAP idearon el diseño de programas de tratamiento de adicciones para indígenas, inspirados en el modelo de adicciones de Alcohólicos Anónimos; un modelo basado en la abstinencia y sobriedad total al alcohol y otras drogas, conceptualizando su consumo problemático como una enfermedad crónica. La filosofía terapéutica de los programas de adicciones indígenas está fuertemente influida por el tratamiento estructurado de curación individual de Alcohólicos Anónimos: la abstinencia total y la creencia en una entidad espiritual superior. Sin embargo, el modelo de tratamiento de adicciones indígenas difiere en su énfasis sobre valores culturales, morales y espirituales indígenas y la introducción de rituales y ceremonias. Este movimiento de revitalización cree firmemente que creencias y prácticas culturales tradicionales constituyen el único método eficaz para tratar las drogodependencias indígenas y la única forma de curarse de las secuelas de la colonización.

En la actualidad, después de 25 años de funcionamiento de NNADAP, existen en Canadá 56 centros de tratamiento de adicciones para población indígena junto con innumerables iniciativas locales que siguen los presupuestos psicoterapéuticos del *healing movement*. Un hecho fundamental para que los métodos tradicionales de curación indígena, como modalidad terapéutica, hayan crecido en popularidad y aceptabilidad social en las reservas indígenas ha sido la legitimación burocrática e institucional de estas prácticas gracias a la creación en 1998 de la *Aboriginal Healing Foundation* (AHF).²⁷ Esta institución fue creada para apoyar iniciativas comunitarias

²⁶ Actualmente, NNADAP es uno de los programas de salud pública más importantes del sistema de salud canadiense (Health Canada), cuya plantilla de personal laboral está compuesta casi exclusivamente por personas de ascendencia indígena.

²⁷ Esta iniciativa institucional es consecuencia directa del incidente ocurrido en 1990 con la llamada crisis de Oka. Esta crisis llegó a confrontar la auto-imagen complaciente que tenían los canadienses de sí mismos como una sociedad pacífica y tolerante. Comunidades mohawk que residían a las afueras de Montreal, se enfrentaron frontalmente al proyecto de construir un campo de golf sobre un cementerio tradicional. Como resultado de este incidente el gobierno organizó en 1991 una comisión llamada *Royal Commission on Aboriginal Peoples* (RCAP). Esta comisión realizó varios informes sobre la situación de las poblaciones indígenas y aprobó un plan nacional conocido como *Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan*. El propósito de esta iniciativa era iniciar un proceso de reconciliación y renovación de las relaciones entre poblaciones indígenas y la sociedad canadiense. Varias organizaciones institucionales fueron creadas, entre ellas el *Institute for Aboriginal Peoples Health*, la *National Aboriginal Health Organization* y *Aboriginal Healing Foundation* (Kirmayer et. al., 2008). En este contexto poscolonial de reconciliación, las iniciativas institucionales han continuado. Por ejemplo, en 2008 el gobierno federal creó la *Truth and Reconciliation Commission* para organizar eventos

que trataran los impactos inter-generacionales provocados por la colonización. AHF recibió 350 millones de dólares canadienses para financiar proyectos durante un periodo de diez años. Los proyectos financiados incluyeron servicios y centros de curación tradicional, servicios comunitarios, conferencias, talleres, reuniones y actividades culturales, investigación, material divulgativo, conmemoraciones, programas de formación y educacionales, actividades tradicionales,... (Aboriginal Healing Foundation, 2006).

Hoy día, los ideales de revitalización espiritual neo-tradicionalista del *healing movement*, surgidos primero en un contexto político contracultural de movimientos sociales y, posteriormente en un contexto posmoderno de reconciliación nacional, han llegado a ser absorbidos dentro de la infraestructura institucional y burocrática en las clínicas de salud de las reservas indígenas y en centros urbanos de salud para población indígena.²⁸ Este proceso sociocultural puede observarse en Omushkego Lake First Nation.

Los orígenes del *healing movement* en Omushkego Lake First Nation parten de la iniciativa voluntaria de miembros de la familia Waboose en la década de 1990. Este grupo familiar residía en Payne, la otra comunidad forestal donde realicé trabajo de campo, pero en 1975 y tras el fallecimiento del padre, la familia decidió trasladarse a vivir a la reserva de Omushkego. El interés creciente de Elizabeth, la madre, por la recuperación de las prácticas ojibwe llegó al final de su vida cuando ella tenía más de sesenta años. La familia Waboose, de ascendencia ojibwe, fueron los precursores de iniciar la búsqueda de *spiritual knowledge holders* [portadores de conocimiento tradicional] en otras comunidades indígenas para revivir la espiritualidad tradicional y re-introducir en Omushkego prácticas curativas como *smudging*, *sweat lodge*, el uso de la *sacred pipe*, *fasting*, *vision quests* y otras ceremonias indígenas. Puesto que Omushkego Lake First Nation está compuesta por indígenas de ascendencia ojibwe y cree, ambas poblaciones algonquinas comparten tradiciones médicas y terapéuticas similares, llamando esta búsqueda espiritual un “viaje de regeneración ceremonial recíproca”, dada la carencia durante décadas en la reserva de *traditional knowledge holders*.

conmemorativos y programas para educar a la sociedad canadiense del daño que ha ocasionado las políticas coloniales a las poblaciones indígenas en Canadá.

²⁸ Este movimiento se ha extendido a nivel mundial. Maggie Hodgson, activista indígena canadiense en la década de 1970 y fundadora del primer centro de tratamientos para indígenas en Canadá (*Poundmaker's Lodge*), es responsable de la iniciativa a nivel mundial del evento *Healing Our Spirit Worldwide*. La primera celebración de esta conferencia pan-indígena fue celebrada en Canadá en 1992 (Wadden, 2008).

En la década de 1980, un grupo de unas diez personas en Payne habían empezado un proceso de revitalización de la vida ceremonial ojibwe. Dentro de este grupo, Norman adquirió el liderazgo de revivir las ceremonias ojibwe en Payne, en Omushkego y en otras comunidades cercanas con población indígena. Norman asumió el papel de liderazgo para reunir gente de otras comunidades dispuestas a revitalizar las enseñanzas ancestrales, llegando a contactar con *spiritual people* durante sus viajes a Sagi, en la provincia de Manitoba. Cuando Norman construyó una relación de confianza con los líderes espirituales de Sagi, él los presentó al resto del grupo, entre ellos la familia Waboose. Elizabeth, junto con sus cinco hijos, se unió a este grupo reducido en su camino de resurgencia espiritual. Los líderes espirituales de Sagi llegaron a ser los mentores y guías espirituales en el renacimiento de las enseñanzas ancestrales ojibwe en Payne y Omushkego. Estos mentores espirituales celebraron ceremonias de manera regular con el grupo neo-tradicionalista en Payne y Omushkego y durante años, Norman y la familia Waboose dedicaron gran parte de su tiempo a viajar a Sagi, al mismo tiempo que organizaban encuentros ceremoniales con ellos en Payne y Omushkego. Los encuentros ocurrieron cuatro veces al año para seguir las ceremonias de renovación espiritual que ocurren en cada estación del año.²⁹ Elizabeth y Norman llegaron a ser *ceremonial holders* para las comunidades de Payne y Omushkego en la década de 1990. Ambos recibieron de sus mentores espirituales de Sagi, tras un proceso ritual de vida ceremonial, la pipa sagrada [*sacred pipe*] para continuar el proceso de regeneración espiritual en sus comunidades. En 1996, Elizabeth y Norman estaban celebrando como líderes espirituales, es decir, asumiendo su rol sagrado de *knowledge holders*, ceremonias espirituales en Duck Bay, una bahía situada en el lago Nagagami, cerca de Payne y Omushkego. En esos años la familia Waboose instaló un *sweat lodge* permanente en la parte de detrás de su casa para celebrar ceremonias en la reserva.

A través del circuito ceremonial que Norman y Elizabeth crearon, llegándose a extender hacia el sur de Ontario y otras provincias occidentales, el *healing movement* local de Payne y Omushkego construyó una red interdependiente de relaciones de intercambio ceremonial que se mantiene hasta la actualidad. Hoy día, un sistema entre comunidades indígenas de distinta filiación cultural a lo largo de todo Canadá presta, intercambia y comparte ceremonias dada la creencia que todas las ceremonias

²⁹En términos generales, estos ciclos rituales ocurren durante luna llena. Las ceremonias de primavera suelen ser en junio, las ceremonias de verano en agosto, las ceremonias de otoño en octubre o noviembre y las ceremonias de invierno en febrero o marzo. Por regla general, las ceremonias suelen durar cuatro o cinco días. Las ceremonias de primavera y verano son ceremonias de iniciación y las ceremonias de otoño e invierno proporcionan enseñanzas.

indígenas tienen el propósito de curación y renovación espiritual. El *healing movement* pan-indígena observado en contextos como la reserva Omushkego Lake First Nation recurre a préstamos de rituales, fuentes discursivas e imaginaria cultural indígena que configura una “ideología supratribal” capaz de atravesar fronteras tribales para unir a grupos indígenas en una identidad regional o nacional más amplia. Omushkego es un ejemplo del éxito del intercambio ceremonial recíproco que promueve el *healing movement*, dado que los miembros de ascendencia cree en la reserva han adoptado las ceremonias y rituales promovidas por los miembros de ascendencia ojibwe (anishinaabe).

Actualmente, gracias a la familia Waboose como mentores y promotores del *healing movement*, Omushkego Lake First Nation se esfuerza en la revitalización de las prácticas curativas tradicionales, tratando de incorporar las enseñanzas espirituales dentro de las estructuras organizacionales de salud pública como el centro de salud de la reserva o el centro de metadona.³⁰ Individuos particulares en la reserva como hemos visto en el caso de Taryn, se esfuerzan en mantener un estilo de vida espiritual que incorpore las enseñanzas tradicionales dentro de sus propias vidas profesionales, familiares y comunitarias. Tras la muerte de Elizabeth hace unos años, su hijo Miles Waboose ha continuado el camino de regeneración espiritual que inició su madre. Miles, con un pasado marcado por el alcoholismo al igual que Ralph, es considerado un *Elder* y un *medicine man* en la reserva. Él ha contribuido estratégicamente a la institucionalización del *healing movement*, al utilizar su posición como “coordinador cultural” en la clínica de salud comunitaria. Parte del dinero transferido por agencias de financiación de programas de salud fue destinado a la organización de ceremonias, rituales y la invitación de *spiritual people*.

A pesar de los esfuerzos comunitarios por re-establecer las ceremonias espirituales neo-animistas, existen problemas logísticos para implementar los sistemas de curación tradicionales dentro de un marco institucional fuertemente burocratizado en el que se desarrolla la política sanitaria canadiense. Además, la celebración de estas prácticas espirituales ojibwe no son siempre bien recibidas por todos los residentes en la reserva puesto que entran en conflicto con las creencias de otros

³⁰Este movimiento de regeneración en la reserva no puede ser tratado como una unidad de análisis limitada y una entidad discreta con fronteras culturales claramente visibles como representadas en la antropología tradicional. Es problemático asumir este movimiento como una entidad social perfectamente limitada. Más bien es un movimiento acéfalo y reticular. En otras palabras está caracterizado por redes de grupos interactuando estrechamente a nivel local, regional y nacional. Puede decirse que este movimiento tiene su origen como reacción a la percepción de privaciones culturales, políticas y económicas relativa a grupos más privilegiados que les han oprimido.

individuos de ascendencia indígena educados en las enseñanzas cristianas. Muchos consideran estos rituales ancestrales como magia negra [*black magic*]. Las doctrinas católicas y anglicanas son las dos confesiones religiosas dominantes en Omushkego Lake First Nation y conflictos culturales surgen en la reserva porque hay individuos que no conocen, no aceptan o incluso rechazan el modelo cultural de sobriedad y personalidad anishinaabe/cree que propone el *healing movement*.

En cualquier caso, esta variabilidad intracultural encontrada en la reserva solo converge al aceptar la narrativa cultural colectiva de pueblo oprimido. Más allá de este consenso narrativo como miembros de una historia colectiva compartida, el *healing movement*, como movimiento neo-tradicional animista, representa una de las subculturas religiosas disponibles en la reserva. Lo único que en la actualidad sirve para la cohesión social entre todos los miembros de la reserva es el recuerdo institucionalizado del pasado colonial como pueblo oprimido. Aparte de este elemento compartido, la reserva es tan plural como cualquier otra comunidad rural del norte de Ontario. Uno puede encontrar miembros comunitarios con distintas afiliaciones religiosas y sociales. El movimiento de regeneración mantiene un cuerpo coherente de prácticas rituales claves que lo distingue del resto de formaciones religiosas católicas y protestantes que existen en la reserva.

Dentro del *healing movement* en la reserva pueden diferenciarse ciertas categorías sociales y figuras de autoridad que interactúan en la dinámica diaria de la transmisión de la ideología psicoterapéutica. En mi análisis, etiqueto una primera categoría que he denominado *aboriginal health care providers*. En esta categoría cultural entrarían aquellos miembros que forman una emergente clase media como resultado del desarrollo institucional de infraestructuras en salud y educación. Los *aboriginal health care providers* adquieren gran parte de su conocimiento cultural mediante formación formal en universidades. Las enseñanzas tradicionales no se pueden enseñar mediante libros, ni mediante una formación reglada asistiendo a una instalación académica durante 4 o 5 años, sino que deben ser adquiridas a través de ceremonias como el *sweat lodge*, ensoñaciones y sueños y rituales como *smudging*. Puesto que el *healing movement* hace hincapié en los “modos tradicionales de conocer”, donde el conocimiento “verdadero” se transfiere y se adquiere de manera sensorial, experiencial y emocional y por cauces de instrucción no formal, los *aboriginal health care providers* que se adhieren al *healing movement*, deben orientar su práctica profesional hacia el respeto por el conocimiento experiencial de los *Elders* y *traditional healers*. Los profesionales de salud dentro del *healing movement* deben

seguir el protocolo cultural ancestral de que los *Elders* han estado conectados a la naturaleza y son quienes tienen legitimidad para contactar con el mundo espiritual por su esencia menos contaminada con los procedimientos tradicionales de transferir y difundir el conocimiento ancestral. En cualquier caso, los *aboriginal health care providers* juegan un papel fundamental puesto que representan la puerta de acceso a los modos tradicionales, son quienes mediarán para “derivar” o aconsejar a la persona para que inicie su camino hacia el *red road*. Se piensa que como no hay muchos indígenas que alcancen estudios formales y ocupen posiciones profesionales dentro de la estructura burocrática institucional, muchos indígenas no llegan a querer interesarse en los métodos curativos tradicionales que propone el *healing movement*, dado que los profesionales de salud con los que el individuo indígena interactúa ignoran la eficacia terapéutica indígena basada en la espiritualidad. Por tanto, un profesional de la salud indígena sería sensible a las enseñanzas tradicionales y actuaría como un intermediario o mediador para transferir las enseñanzas del *healing movement*. La siguiente categoría social que representa la figura de mayor prestigio y autoridad cultural son los *healers, Elders o medicine men/women* que han adquirido su conocimiento mediante protocolos tradicionales, es decir, mediante ceremonias y rituales. Como hemos visto, en la reserva de Omushkego quienes representan esta categoría son ex-alcohólicos que emprendieron un camino de conversión personal a través de un circuito ceremonial no formalizado. Por otro lado, existe la categoría *elderly*, ancianos que representan un símbolo cultural como *survivors* de la cultura cazadora, pero que rechazan el animismo tradicional (véase capítulo 7). Por último la categoría *indian o aboriginal* son personas que asumen su herencia indígena pero que no participan de la ideología cultural del *healing movement* como movimiento neo-tradicionalista y de revitalización animista.

El concepto de *cultura tradicional* es utilizado retóricamente en la reserva por parte del *healing movement* para crear un espacio conceptual y simbólico que aspira a sublimar las heridas provocadas por el colonialismo, manifestadas en la reserva mediante epidemias sociales y facciones internas. El indígena contemporáneo debe orientar su vida hacia el ideal cultural de la interconectividad, legitimando las tradiciones curativas indígenas, reconociendo su eficacia terapéutica y respetando los dictados y credos de las nuevas figuras de autoridad (*Elders* y *healers*) al proclamar una economía moral basada en una vida de ascetismo espiritual. El *healing movement* persigue “ensamblar” la *sociedad orgánica* indígena, rota por el colonialismo. Los profesionales de ascendencia indígena que desarrollan actividades ocupacionales

modernas, trabajan en un contexto posmoderno para un propósito cultural: utilizar su parcela de poder para re-nacer la enseñanzas ancestrales.

La ideología terapéutica pan-indígena del *healing movement* es central para comprender la fuerza retórica de su lenguaje a la hora de transformar el sufrimiento personal y permitir un camino de recuperación y renovación identitaria. Sin embargo, para otros en la reserva, la retórica pan-indígena no tiene la capacidad para transformar su modo de ser y de estar en el mundo. Por tanto, la reserva revela un espacio social ambivalente dentro de una arena semántica y discursiva por la lucha de significado. La ideología religiosa, espiritual y psicoterapéutica pan-indígena debe competir con influencias religiosas actuales e históricas en la reserva, como, por ejemplo, la introducción de la cristiandad durante los tiempos coloniales o la extensión hoy día del pentecostalismo evangélico en muchas comunidades nativas. La reserva es un campo discursivo de sistemas culturales donde se lleva a cabo un alto grado de proselitismo.

2.2 Fuentes discursivas para fines terapéuticos

La ideología cultural que subyace a este “renacimiento” de las sociedades indígenas canadienses representa selectivamente la identidad indígena contemporánea en términos de creencias religiosas y prácticas espirituales. Brady (1995) ha observado como este emergente movimiento curativo espiritual indígena concibe la cultura indígena “tradicional” como tratamiento psicoterapéutico a problemas de alcohol y otras drogas. Mi análisis revela que la retórica que utiliza el *healing movement* en Omushkego Lake First Nation depende fuertemente de tres fuentes discursivas que conforman en la actualidad una síntesis de conocimiento cultural para la configuración de un modelo cultural sobre salud mental y personalidad indígena utilizado para las psicopatologías sociales contemporáneas (véase Figura 1).³¹ Al investigar el *healing movement* como una comunidad terapéutica mi análisis revela una fuerte correspondencia entre narrativas del yo y estas afirmaciones discursivas, es decir, miembros del movimiento curativo en la reserva articularon sus relatos personales mediante las ideas y temas presentados por el modelo cultural pan-indígena. Para lograr la curación, un individuo debe internalizar un conjunto de generalizaciones sobre la naturaleza del yo indígena cuyo contenido cultural procede, según mi análisis, de

³¹Véase el capítulo 4 para una descripción del modelo cultural de salud mental y personalidad.

estas tres fuentes discursivas producidas socialmente e históricamente y que convergen en el contexto contemporáneo de la reserva para fines terapéuticos:

1. El discurso político de la **aboriginalidad** o **indianidad** (movimiento contracultural *red power*).

2. La **ideología espiritual pan-indígena** contemporánea que comparten todas las sociedades indígenas en Estados Unidos y Canadá, basada en la imaginería cultural conocida como *The Medicine Wheel*.

3. La tradición médico-religiosa ancestral animista de las sociedades cazadoras algonquinas del norte boreal llamada **Midewiwin** o *Grand Medicine Society*.

Figura 1. Fuentes discursivas que configuran el modelo cultural de salud mental y personalidad.



Fuente: Elaboración propia.

El discurso de la aboriginalidad o indianidad ha llegado a ser un recurso cultural utilizado tanto en la curación de adicciones y para la construcción de la identidad indígena contemporánea como respuesta a la hegemonía del estado canadiense y la marginalización socio-política de las poblaciones indígenas. La aboriginalidad o la indianidad como discurso público, tiene su origen en el movimiento contracultural *red power* que imaginó las poblaciones indígenas como portadoras de una energía espiritual, sabiduría primordial y un modo de vida más “natural” que las naciones

industrializadas. Este estereotipo de pueblo espiritual y orgánico tiene su origen en las prácticas discursivas coloniales de la era victoriana (Brass, 2008; Kuper, 2005; Waldram, 2004). Este discurso político es utilizado estratégicamente en las reivindicaciones contemporáneas para las reclamaciones de autogobierno indígena, recuperación de tierras ancestrales y la revitalización de las culturas ancestrales.

Por otro lado, el *healing movement* está fuertemente influido por la ideología religiosa pan-indígena practicada a lo largo de Norteamérica. La ideología o religión pan-indígena cree que existe una realidad espiritual profundamente arraigada detrás de las prácticas y creencias espirituales locales que el colonialismo y el proselitismo cristiano trató de eliminar. Esta ideología contemporánea busca encontrar vínculos espirituales entre todos los pueblos indígenas de Estados Unidos y Canadá para renacer la naturaleza espiritual que constituye la identidad de cualquier indígena. Entre estos vínculos espirituales destaca una entidad espiritual supranatural central referida como el *Creator* o *Great Spirit*. Sin embargo, esta entidad suprema primordial puede haber surgido como resultado de la influencia de las doctrinas cristianas, católicas y anglicanas, en el periodo de contacto colonial. La imagería cultural de la ideología espiritual pan-indígena procede de las culturas indígenas de las provincias centrales de Canadá, extendiéndose a otras comunidades indígenas a lo largo del país. En la ideología pan-indígena se presta más atención a conceptos como *healing* y referentes simbólicos abstractos como *Medicine Wheel*, *Sacred Fire*, *Sacred Medicines*, *Sacred Teachings* o *Grandfathers*. Esta ideología pan-indígena prescribe que para la curación de las adicciones indígenas, un individuo tiene que adquirir, o mejor dicho, “resucitar” y “re-conectar” con su espíritu ancestral “herido” -*broken spirit*- por el colonialismo.

Por último, otra fuente discursiva utilizada en la reserva es la reformulación de un animismo médico-religioso propio de poblaciones algonquinas conocido como *Midewiwin*. En este sistema religioso la figura central del *Creator*, desde un punto de vista etnohistórico, no tuvo gran relevancia entre los cazadores-recolectores cree o ojibwe en el área donde yo llevé a cabo la investigación. Según Tanner (2008), las sociedades cazadoras algonquinas practicaron una religión animista con múltiples entidades espirituales. Las diversas entidades espirituales estaban identificadas con especies animales y fuerzas de la naturaleza. La religión animista tradicional estaba más centrada no tanto en la curación [*healing*], como es el caso de la religiosidad pan-indígena, sino que se focalizaba en predecir e interpretar encuentros con los espíritus de los animales que iban a cazar.³² El cazador tenía que negociar con el espíritu del

³²Aunque la religión pan-indígena también reconoce entidades espirituales, su énfasis es menor.

animal para que se dejara cazar a cambio de seguir un conjunto de prescripciones y tabúes (Tanner, 1979). Este tema de encuentros con los espíritus de los animales no tiene un lugar relevante en el discurso de la ideología religiosa contemporánea pan-indígena. Sin embargo, hay características compartidas como son la búsqueda espiritual en el mundo sobrenatural, el ofrecimiento ritual de tabaco, las ceremonias del *sweat lodge* y *shaking tent*. Estas prácticas religiosas son utilizadas en la reserva como modalidad terapéutica en la curación de las adicciones. Otras prácticas pan-indígenas como el *powwow* y la utilización de pasto dulce para propósitos purificadores son nuevas para las poblaciones que residían en el área de la bahía de Hudson y la bahía de James, contexto geográfico originario de los habitantes contemporáneos en Omushkego Lake First Nation (véase capítulo 3).

En este sentido, la estrategia retórica por parte del *healing movement* en la reserva de recurrir a estas fuentes discursivas puede considerarse como un doble proceso sociocultural de “reinención de la tradición” y “comunidad imaginada”. El nuevo neo-tradicionalismo animista o la espiritualidad pan-indígena puede contemplarse como una reformulación o revisionismo cultural a la hora de transmitir el conocimiento “ancestral” y “tradicional” para fines psicoterapéuticos: hacer frente a los problemas de salud pública provocados por las drogadicciones contemporáneas. Re-aprender y re-vitalizar ontologías animistas y espirituales como *Midewiwin* y *Medicine Wheel* es el medio empleado para lograr una vida social y psicológica más satisfactoria que permita afrontar su posición marginal en el contexto sociopolítico canadiense y las circunstancias contemporáneas difíciles por las que atraviesa la reserva. El concepto “cultura” y la categoría “indígena” en el marco de esta racionalización cultural ha llegado a ser una práctica discursiva retórica y un ideal moral para expresar “salud”, “tratamiento curativo”, “buena vida”, “espiritualidad”. Estas nociones son parte de un discurso dominante para establecer un estándar moral que define las nuevas identidades contemporáneas indígenas, ofreciendo una narrativa cultural que transforme el sufrimiento, la desesperación y la falta de sentido personal que acompaña las adicciones y problemas psicosociales, dentro de una representación del yo *regenerado* y *revitalizado*.

2.3 *Mishomis Book* y la profecía *Seventh Fire*

Desde la publicación impresa en 1988 del influyente libro *Mishomis Book*, las enseñanzas *Midewiwin* como “doctrina original” han despertado el entusiasmo en parte de la población indígena algonquina en Canadá y Estados Unidos.³³ Escritores ojibwe contemporáneos consideran a Benton-Banai como un auténtico profeta al renacer el modo sagrado *Midewiwin*.³⁴ Este texto se considera sagrado y una fuente discursiva autorizada, puesto que los contenidos del libro fueron revelados a Benton-Banai tras “escuchar la voz serena del *Creator*” al experimentar visiones y sueños.³⁵ Este libro se considera una narrativa oral supuestamente “intacta” e “inalterada” por circunstancias sociohistóricas. En *Mishomis Book*, Benton-Banai publica por primera vez la profecía del séptimo fuego [*Seventh Fire*] que ha llegado a ser un símbolo central en la revitalización identitaria y recuperación del alcoholismo y otras adicciones. Aunque la profecía fue publicada para las circunstancias históricas y sociales de las décadas de 1970 y 1980 como fueron el activismo medioambiental y político, la profecía sigue cumpliendo una función socialmente relevante para las necesidades contemporáneas y ha llegado a ser una parte significativa del simbolismo utilizado en el discurso psicoterapéutico para el tratamiento de drogodependencias.³⁶

Aunque la narrativa profética que presenta Benton-Banai se inscribe dentro del cuerpo narrativo y mitológico anishinaabe y el libro ha llegado a ser un texto autorizado y sagrado de la historia oral ojibwe, en los registros etnográficos e históricos no existe

³³ *Mishomis* es la palabra ojibwe para *Grandfather*. *Mishomis* representa la voz de la autoridad tradicional, es decir, la persona espiritual que cuenta las historias sagradas *Midewiwin* que contienen el modo de vida espiritual y sagrado anishinaabe.

³⁴ Movimientos de revitalización y figuras proféticas en las poblaciones indígenas de Estados Unidos y Canadá llevan ocurriendo desde el siglo XVIII como respuesta a la situación colonial. Algunas de las más destacadas son: *Delaware Prophet Neolin* en 1760; *Handsome Lake Movement* en 1799; las dos olas del *The Ghost Dance Movement* en 1869 y 1889 y la religión llamada *Dream Dance* o *Big Drum* que fue un movimiento de revitalización en 1870 en el área de los Grandes Lagos, con un complejo ritual pan-indígena formado por sioux (enemigos históricos de los ojibwe) y ojibwes. Para un examen más en profundidad de movimientos proféticos indígenas véase Bernier (2010), Kehoe (2006), Mooney (1965).

³⁵ En el capítulo introductorio al libro, Benton Banai afirma que tras “muchos periodos de ayunar, meditar, consultar, soñar y escuchar la voz serena del *Creator*” le permitió comprender y comunicar las enseñanzas sagradas en un texto escrito. Sin embargo, aunque la tradición visionaria siempre ha sido central en la religión *Midewiwin*, Bernier (2010) ofrece evidencias que muestran que Benton-Banai recurrió considerablemente a un conjunto de fuentes académicas para la elaboración de su libro y la recuperación de las enseñanzas *Midewiwin* (aunque no incluya bibliografía). Entre ellas se encuentra la obra de William Warren, un etnohistoriador de mediados del siglo XIX quien escribió profusamente sobre la tradición oral *Midewiwin*. Warren entendió que *Midewiwin* y las narrativas mitológicas asociadas eran central a la visión del mundo ojibwe. Él era un anglicano practicante con una herencia cultural mixta. Su familia paterna procedía de orígenes europeos, mientras que la familia de su madre era de origen ojibwe. Gracias a sus competencias lingüísticas en *anishinabemowin* y sus contactos con líderes religiosos *Midewiwin* tuvo acceso a narrativas orales de *Elders*. La mayoría de escritores y académicos ojibwe contemporáneos miran a Warren como una fuente importante de información para conocer la cultura tradicional ojibwe.

³⁶ La profecía también está presente en el discurso educacional, político, social, medioambiental y espiritual contemporáneo como un símbolo sagrado en el camino de la renovación cultural. No hay que perder de vista que la publicación del texto coincide dentro un contexto sociohistórico convulso y conflictivo como la década de 1980, donde movimientos políticos indígenas empiezan a defender el autogobierno y reclamar derechos sobre territorios ancestrales.

referencia explícita a las ocho profecías llamadas *Fires* (Bernier, 2010). La tradición oral ancestral más bien trata sobre narrativas de origen y migración. La obra de William Warren quien es considerado como la fuente documental más rica de datos etnohistóricos en el siglo XIX, menciona en sus textos profecías y profetas pero no menciona las ocho profecías *Fires* ni tampoco hace referencia a la profecía *Seventh Fire* que está sirviendo para propósitos contemporáneos de revitalización cultural. Bernier (2010) apunta que Benton-Bantai se apropia imaginativamente de la rica historia oral ojibwe recreándola, adaptándola y haciéndola útil a las circunstancias contemporáneas. En cualquier caso, como señala el antropólogo Donald Bahr (2001) en su investigación sobre las narrativas indígenas contemporáneas: “Los autores nativos entienden que ningún texto es oficial y todos son meramente el esfuerzo de buena fe de alguien para contar lo que es recordado sobre lo ancestral”. En mi opinión, Benton Banai representa la figura de un auténtico *bricoleur*, capaz de innovar, reelaborar y reutilizar recursos narrativos tradicionales de manera adaptativa y creativa a las realidades sociales contemporáneas.³⁷

En la versión de Benton-Banai, la profecía del séptimo fuego habla de un tiempo donde las enseñanzas *Midewiwin* renacerán y una nueva clase de anishinaabe emergerá tras un tiempo prolongado de decadencia y declinar del modo de vida espiritual tradicional (profecías quinta y sexta).³⁸ Esta nueva clase de anishinaabe es

³⁷En palabras del escritor ojibwe Gerald Viznor: “Yo pienso que cada generación merece artistas literatos que re-imaginen su tiempo. Puedes hacerlo en un contexto gramatical y puedes hacerlo en el pasado” (citado en Bernier, 2010).

³⁸Según Benton Banai, *Gitche Manitou (The Great Spirit/The Creator)* situó originalmente a los ojibwe en la región de los Grandes Lagos, en el último de los cuatro mundos que creó. *Gitche Manitou* llegó a estar descontento al observar que los ojibwe empezaron a luchar entre ellos y les ordenó exiliarse de su hogar natal. Los ojibwe emigraron a la costa este, junto al océano Atlántico, y allí permanecieron durante cientos de años, olvidando cómo regresar a sus tierras ancestrales. Fue el momento cuando *Gitche Manitou* envió a siete profetas para contarles a los ojibwe que era tiempo de regresar a su hogar natal. Los siete profetas contaron a los ojibwe siete predicciones sobre el futuro. Los profetas anunciaron que durante el camino migratorio siete conchas (*sacred shells*) aparecerían. Estas *sacred shells* anunciaban un periodo de prosperidad y revitalización de la vida ojibwe. Según Benton-Banai, el primer profeta anunció el comienzo del viaje sagrado de regreso a la tierra natal. Para ello, deberían seguir las enseñanzas *Midewiwin* que *Gitche Manitou* había concedido a los ojibwe para vivir una vida llena de salud física y espiritual. No seguir las enseñanzas *Midewiwin* provocaría sufrimiento y dolor entre los ojibwe. Los siguientes dos profetas anunciaron la aparición de otras dos *sacred shells* para ayudar a los ojibwe a regresar a su hogar natal. La cuarta profecía fue enviada por dos profetas que pronosticaron la llegada de los europeos (*light-skinned race*), advirtiendo estar atentos porque podían aparecer como “hermanos” prometiendo prosperidad y, sin embargo, podrían representar la muerte de los ojibwe. *Light-skinned race* prometerán la salvación y bienestar a los ojibwe, pero ocultamente pueden traer la destrucción social y espiritual. La quinta y sexta profecía remiten a un tiempo de lucha, donde las siguientes generaciones de ojibwe darían la espalda a los *Elders* y los modos espirituales *Midewiwin*, provocando la casi desaparición de esta fuente sagrada otorgada por *Gitche Manitou* para vivir una buena vida. Algunos ojibwe contemporáneos han interpretado la quinta y la sexta profecía como la predicción del sistema educativo colonial. Según la interpretación de Benton-Banai, cada profecía marca fases o eras de migraciones para el recuerdo del pasado histórico. Cada profecía ha llegado a ser conocida como *fire* y cada *fire* no solo representa momentos históricos, sino también marca el declinar y renacimiento de las enseñanzas espirituales ojibwe (Bernier, 2010).

llamada *Osh-ki-ma-di-zeeg*, aunque también es conocida como *The New People*.³⁹ Norma, una joven de 30 años, hizo referencia a la profecía en el transcurso de nuestra conversación:

Nosotros hemos entrado en el tiempo del *Seventh fire*. Fue una profecía que anunciaba que llegaría un tiempo que cuando casi los anishinaabe habían perdido todo, empezarían a volver al camino sagrado para recuperar y renovar nuestra lengua y modo de vida espiritual y transmitirla a la siguiente generación. Nosotros somos los hijos del *Seventh fire*, nosotros hemos experimentado la pérdida de todas las cosas sagradas, pero ahora nosotros estamos luchando para poder recuperar todo lo que ha sido dejado para ofrecérselo a las futuras generaciones. Todos nosotros debemos proteger la tierra, sus aguas y todas las cosas que dependen de *Mother Earth*. Tenemos que esforzarnos para restaurar el equilibrio natural de la tierra para las siguientes generaciones.

La profecía del séptimo fuego como un nuevo símbolo de revitalización, indica la necesidad de que los jóvenes anishinaabe despierten a las enseñanzas de los *Elders*. Pero también se dirige a “despertar” a aquellos *Elders* y adultos que han “caído dormidos” por los efectos de la colonización. En palabras de Benton-Banai:

El séptimo profeta que vino a nuestro pueblo hace mucho tiempo dijo ser diferente a otros profetas. Él era joven y tenía una luz extraña en sus ojos. Él dijo que en el tiempo *Seventh Fire*, *Osh-ki-ma-di-zeeg* (*New People*) emergerá. Ellos volverán sobre sus pasos para encontrar lo que fue dejado por el camino. Sus pasos les llevará a los *Elders* y les preguntarán guiarles en su viaje. Pero muchos de los *Elders* habrán caído dormidos. Ellos despertarán a este nuevo tiempo con nada que ofrecer. Algunos de los *Elders* estarán en silencio porque nadie preguntará nada a ellos. *The New People* tendrá que estar atento en cómo ellos se acercan a los *Elders*. La tarea de *The New People* no será fácil. Si *The New People* permanece fuerte en su búsqueda, el *Waterdrum* del *Midewiwin Lodge* otra vez sonará su voz. *The Sacred Fire* otra vez será encendido. Es en este tiempo que la *light-skinned race* será dada una elección entre dos caminos. Si ellos eligen el camino correcto, *The Seventh Fire* encenderá el último fuego, el *Eighth Fire*, un *Eternal Fire* de paz, amor, hermandad y fraternidad. Si la *light-skinned race* hace la elección errónea de caminos, entonces la destrucción que ellos trajeron a su llegada a esta tierra, se volverá contra ellos y causará mucho sufrimiento y muerte a todos los pueblos de la tierra. (Benton-Banai, 1988: 92-93).

En mis materiales de campo está implícito el marco temporal profético de *Seventh Fire*, puesto que los narradores sitúan sus narrativas en la elección entre dos caminos presentados como drásticamente irreconciliables. Uno de los caminos es un camino deseable mientras que el otro es un camino que ha conducido a “mucho sufrimiento y muerte” (profecías quinta y sexta). En la versión de Benton-Banai el

³⁹Aunque en documentos históricos no hay referencia explícita al término *Osh-ki-bi-ma-di-zeeg*, Bernier (2010) utilizando una de las fuentes gramaticales escritas en el siglo XIX por misioneros, lo traduce como “yo empiezo a vivir de nuevo” o “yo soy joven de nuevo”. La palabra *oshki* puede traducirse como nuevo, fresco, joven, primero. *Oshkibimadis* es traducido como “yo soy joven” o “yo empiezo a vivir” y *oshkibimadisiwin* es traducido como juventud.

anishinaabe contemporáneo tiene que elegir entre la cultura y modo de vida de *light-skinned race* (camino de la destrucción) o la cultura y modo de vida *Midewiwin* (camino de revitalización). El tema principal de los dos caminos crea un espacio moral para la construcción de la identidad anishinaabe al construir a la sociedad canadiense como una sociedad embaucadora y responsable de todos los males de la vida indígena. La contradicción de dos caminos infunde a la enseñanza profética con su propia fuerza y dinámica, pero también expresa las realidades sociales contemporáneas en términos de epidemias sociales como las adicciones al alcohol o la oxycodona. En este sentido, el discurso profético *Seventh Fire* persigue construir una conciencia colectiva indígena con la emergencia de una nueva categoría cultural, los *New People* como una comunidad que pertenece a un grupo coherente e identificable mediante el uso de símbolos dentro de un discurso profético y nostálgico.

Durante años yo creí que nunca llegaría a nada. Yo creí que mi cuerpo era defectuoso porque era de un color diferente. Al llegar a comprender mi propia historia, yo llegué a aceptar mi cuerpo tal como el *Creator* lo hizo. Creo que el primer paso hacia el bienestar es aceptar donde nosotros estamos en este tiempo particular. (Morrisseau, 1999: 19)

Los mundos sociales y realidades vividas por las sociedades humanas siempre han sido resultado de fusiones complejas e imaginativas que producen nuevas estructuras sociales y discursivas híbridas. Solo en la imaginación mitológica y e ideológica de las sociedades pueden existir realidades humanas en términos dualistas. Como ha sugerido Bruner (1986), *indians* y *whites* llevan compartiendo argumentos narrativos, mitos y géneros textuales desde hace tiempo. Estas dos categorías culturales estereotipadas han estado formando parte de los mismos argumentos narrativos y han estado implicadas en la producción de nuevas estructuras sociales y movimientos sociales más amplios. Bruner, incluso llega a plantear que para Norteamérica la división epistemológica *emic* y *etic* entre *indians* y *whites* es ilusoria.

Del mismo modo que el indígena imaginado por los discursos occidentales victorianos fueron productos de la imaginación y el contexto político de dominación, los indígenas contemporáneos son igualmente productos de su propia imaginación y del contexto sociopolítico actual. En un sentido riguroso, los materiales textuales que analizo a lo largo de esta investigación ponen de manifiesto la naturaleza de los informantes como auténticos *bricoleurs* puesto que construyen sus argumentos mediante materiales pre-existentes de diferentes fuentes discursivas, occidentales y de la tradición oral indígena. Estas fuentes discursivas híbridas están circulando

socialmente desde hace tiempo, reorganizando valores y presuposiciones para satisfacer necesidades sociales contemporáneas.⁴⁰

Como veremos en los capítulos 5 y 6, la narrativa profética *Seventh Fire* ha llegado a ser una de las fuentes discursivas que organizan la estructura sintáctica de las narrativas personales del neófito anishinaabe-cree, capaz de conformar la subjetividad mediante la aceptación de una nueva auto-imagen y auto-comprensión, ofreciendo al mismo tiempo a la persona un modelo normativo de conducta. El individuo debe verse a sí mismo como la generación del *Seventh Fire*, aceptando una nueva identidad como *Osh-ki-ma-di-zeeg* [*The New People*]. Esta narrativa emerge en el discurso público para proporcionar un sentido de esperanza y optimismo sobre el futuro para quienes están afrontando problemas adictivos. Los narradores llegan a imaginarse viviendo dentro del penúltimo tiempo del *Seventh Fire*, un marco temporal transicional hasta lograr el fuego eterno de paz, hermandad y fraternidad, el tiempo cultural llamado *Eighth Fire*. La internalización de la profecía es parte del conjunto de estrategias narrativas dentro del modelo cultural que el individuo debe hacer suyo durante su proceso de recuperación de las adicciones.

3. Reflexividad narrativa, salud mental y cultura

Desde una perspectiva antropológica, las experiencias y comprensiones de la salud y bienestar son siempre mediadas por procesos socio-históricos y socioculturales. No hay una definición natural y universal de salud, ni mucho menos reducible a una categoría biológica neutral. La salud siempre es una categoría cultural interpretada, idealizada y representada de distintos modos (Lupton, 2003). Todas las definiciones de salud están cargadas de componentes ideológicos que se manifiestan en la práctica institucional, siendo imposible separar la noción de salud de valores y normas culturales. Desde el punto de vista del *healing movement*, la salud (en términos ideales) tiene que ver con relaciones sociales y espirituales, la naturaleza y la identidad cultural. La noción de salud no se reduce a psicología individual o bienestar fisiológico que caracteriza el ideal cultural de la salud occidental: tener un cuerpo joven

⁴⁰Sahlins (1983), por ejemplo, acuñó el término *mitopraxis* para referirse a como las circunstancias sociales en el presente son siempre entendidas en referencia a la re-creación del pasado. En este sentido, el enfoque semiótico que adoptan Comaroff y Comaroff (1992) a la cultura es útil a mis propósitos. Para estos autores la cultura es un ensamblaje histórico de formas simbólicas. Los sistemas culturales siempre crean un espacio semántico de signos y prácticas históricamente situadas, contingentes y en constante conflicto. Esto refleja la capacidad altamente imaginativa para crear nuevos significados a partir de formas simbólicas pre-existentes.

y esbelto, estar en buena forma física o lograr la longevidad (Lupton, 2003). Estos ideales de salud occidental ejemplifican los modos (ideológicos) por los cuales nosotros personificamos y expresamos valores y normas sociales. Este modelo dominante de salud permea profundamente el discurso de salud en nuestras sociedades. Sin embargo, como modelo de salud siempre será incompleto, parcial y sesgado, dejando espacio social y discursivo a otros sistemas culturales como el que propone el *healing movement*.

Csordas (1997) y Good y Good (1981) sostienen que en la medida que los sistemas de curación en las sociedades humanas pretenden dar sentido a la aflicción, la comprensión antropológica de la salud requiere una hermenéutica doble. Es decir, la empresa antropológica acaba siendo una interpretación de una interpretación. La antropología aplica estrategias interpretativas con el propósito de la comparación transcultural a las estrategias interpretativas de la gente cuya cultura nosotros estudiamos. Por tanto, si un sistema curativo es un sistema interpretativo, el sistema curativo también incluye sus propias formas de reflexividad. Mientras el debate en antropología en las últimas décadas ha tratado la reflexividad en términos de la autoconciencia del antropólogo/a con respecto como él o ella construye la información, da forma a un relato o se relaciona con el otro etnográfico, “rara vez la reflexividad etnográfica toma en cuenta la reflexividad del otro” (Csordas, 1997: XI).

Mi perspectiva sobre la epidemia de adicciones en Omushkego Lake First Nation es examinada desde este planteamiento teórico. La concepción indígena de la salud mental ha llegado a ser un importante dominio simbólico para crear y recrear la noción del yo y la construcción social de una identidad colectiva. “Llegar a ser indígena”, es decir, llegar a ser una persona y una nación sana (poscolonial) puede ser entendida como un ritual de regeneración personal y colectiva por la cual la identidad indígena contemporánea es socialmente construida. En el corazón de las políticas culturales de las adicciones indígenas contemporáneas reside una impugnación sobre el significado del yo. Para Crawford (1994) las epidemias sociales siempre generan procesos sociales sobre identidad y diferencia, la producción de fronteras culturales que distingue entre identidades legítimas e ilegítimas y la elaboración de significados desde donde las identidades son construidas y reconstruidas. La producción discursiva de lo indígena en la posmodernidad es un ejemplo diáfano en este sentido sobre identidades legítimas e ilegítimas.

En el marco de los discursos científicos modernistas, las culturas indígenas en Norteamérica fueron vistas como opuestos devaluados de la sociedad liberal basada

en la modernización industrial y el ideal del progreso (Kuper, 2005; Clifford, 1988).⁴¹ La población indígena norteamericana, en el discurso científico del modernismo liberal, sirvió para construir una representación iconográfica (primitivismo) y, al mismo tiempo, especular con prácticas discursivas (*dying race*). Es difícil ignorar los efectos sobre el orden mundial contemporáneo del legado del evolucionismo como paradigma teórico. Sus mitologías nostálgicas de desencantamiento, su ideología primitivista y su estructura binaria entre modernidad-tradición sobreviven y son utilizadas para situaciones sociopolíticas contemporáneas. Las representaciones textuales del evolucionismo se enmarcaron dentro de un proyecto de hegemonía del capitalismo europeo y la creación de una ideología: la cultura del modernismo liberal con horizontes universalistas y ambiciones globales (Comaroff y Comaroff, 1992; Wolf, 1987). Los textos etnográficos evolucionistas sobre indígenas americanos pronosticaron la inevitable desaparición de estas culturas ancestrales debido a un proceso gradual de asimilación cultural dentro de la sociedad euroamericana dominante.

Bruner (1986) ha sugerido que las etnografías escritas por antropólogos/as sobre las sociedades indígenas norteamericanas están construidas desde estructuras narrativas implícitas (véase Cuadro 1). Este autor subraya que estas estructuras sintagmáticas son compartidas tanto por etnógrafos e indígenas por igual, dado que todos ellos llevan formando parte de la misma estructura sociopolítica y socioeconómica desde que se produjo el contacto euroamericano. Bruner sitúa la primera estructura narrativa desde finales del siglo XIX hasta la década de 1950. La segunda estructura narrativa aparece dominante a partir de la década de 1970:

En la década de 1930 y 1940, la historia dominante construida sobre la cultura de los indígenas americanos observó el presente como desorganización, el pasado como glorioso y el futuro como asimilación. Ahora, sin embargo, tenemos una nueva narrativa: el presente es observado como un movimiento de resistencia, el pasado como explotación y el futuro como resurgencia étnica [...] En la primera historia la edad de oro estaba en el pasado y el problema descriptivo fue reconstruir la cultura india tradicional, crear un principio. El final de la narrativa, la desaparición de la cultura india, no fue problemático –era asumido– y en el medio, la escena actual fue interpretada en términos de este sentido de un final como colapso progresivo, patología y desintegración (Bruner, 1986).

⁴¹Intelectuales europeos, durante la segunda mitad del siglo XIX, creyeron que ellos estaban siendo testigos de una transición revolucionaria. Durante este periodo, Marx trataba de conceptualizar la sociedad capitalista emergiendo de una sociedad feudal; Weber escribía sobre el proceso de burocratización y racionalización en las democracias liberales; Tönnies planteaba dos modelos de relaciones sociales mediante los conceptos teóricos de comunidad y asociación; Durkheim hacía lo propio teorizando sobre formas orgánicas y mecánicas de solidaridad (Kuper, 2005; Waldram, 2004; Narotzky, 2001). En este contexto intelectual la antropología jugó un papel destacado en la invención de la sociedad indígena mediante el concepto de “sociedad primitiva”.

En la década de 1970, una nueva narrativa llegó a ser dominante, reexaminando el pasado y recreando una historia de liberación y resistencia. Aunque esta narrativa de resurgencia étnica siempre permaneció durante el periodo dominante de la narrativa de asimilación, no fue del todo prominente en el discurso más amplio. Sin embargo, tras la Segunda Guerra Mundial la historia de opresión y resistencia fue cada vez más escuchada e incluso aplicada a muchas sociedades y grupos diferentes. Es precisamente en la década de 1970 y 1980 cuando empieza a gestarse el movimiento de curación local en Payne y Omushkego, llevando a cabo la renovación espiritual indígena en la región.

Cuadro 1. Estructuras narrativas implícitas en los textos etnográficos sobre poblaciones indígenas en Norteamérica.

Narrativa 1 (1900-1950)	Narrativa 2 (1960-presente)
<ul style="list-style-type: none">• Presente: Desorganización.• Pasado: Edad de oro.• Futuro: Asimilación, aculturación.	<ul style="list-style-type: none">• Presente: Movimiento de resistencia.• Pasado: Explotación.• Futuro: Resurgencia étnica.

Fuente: Elaboración propia a partir de Bruner (1986).

Las poblaciones indígenas canadienses han sufrido claramente un sesgo patologizante, característico de los enfoques teóricos occidentales a grupos minoritarios, al representar al individuo indígena con dificultades para funcionar como sujeto saludable en la sociedad moderna debido a una supuesta “incapacidad” (véase capítulo 2). El discurso de la modernidad que ha dominado los canales públicos de representación desde finales del siglo XIX, reforzó los prejuicios victorianos de la teoría liberal. La teoría liberal observó la clase media urbana como la base natural de la sociedad civil, es decir, el tejido social “saludable”. Las poblaciones indígenas canadienses representaron la imagen devaluada y “deficiente” como grupos sociales con economías de subsistencia y creencias animistas. El resultado del discurso del modernismo liberal se ha traducido históricamente en privación socioeconómica y

marginalización política. Estas transformaciones sociales profundas han sido vinculadas a altas tasas de depresión, alcoholismo, violencia y suicidio en muchas comunidades indígenas (Kirmayer et al., 2008).

El discurso del modernismo liberal, en la práctica, amenazó con estigmatizar identidades personales y grupales: indígenas, homosexuales, mujeres, pobres, enfermos mentales,... Este discurso social obligó a las poblaciones indígenas a cambiar sus hábitos de pensamiento y conducta (también a las poblaciones rurales europeas), sometiéndolas al discurso moral hegemónico que condenaba la vida cazadora y animista como supersticiosa y retrasada, es decir, patológica. En el discurso del modernismo liberal, el concepto de “continuidad” se oponía al concepto de “progreso”. La continuidad de las culturas indígenas se interpretó como una forma de vida arcaica y devaluada, además de un freno al progreso. Los indígenas durante la primera mitad del siglo XX requirieron revisar sus historias de vida para adaptarse al nuevo contexto como “sujeto moderno”. Las poblaciones indígenas, mediante el sistema reserva, fueron segregadas espacialmente y culturalmente. El sistema de internados para niños indígenas los separó del resto de niños canadienses con el propósito de corregir su “desviación” cultural prohibiéndoles que hablaran su lengua para lograr la “conversión” del *indio* en un sujeto *civilizado* para su asimilación a la sociedad canadiense.⁴² La sociedad canadiense con estas políticas educativas y administrativas subrayó la denigración y devaluación de la cultura indígena frente a la cultura anglosajona. Fue dentro de este contexto político y discursivo, con su énfasis en la anomalía, patología y segregación, que los términos *indio* o *indígena* funcionaron como símbolos ontológicos de la alteridad patológica.

Los problemas de salud que afrontan las sociedades indígenas contemporáneas, junto con las representaciones discursivas modernistas basadas en un “yo devaluado” o “alteridad devaluada” indígena han provocado un contexto cultural de *reflexividad narrativa*. La creación de la identidad del “yo moderno” funcionó protegiendo o reformulando las fronteras, reforzando imágenes y re-imaginando al indígena que venían produciéndose desde el siglo XVI. Actualmente, el contenido retórico de la espiritualidad pan-indígena o neo-tradicionalismo animista, al usar nociones de identidad personal y colectiva como un medio para la curación, recuperación y reintegración de individuos con problemas de abuso de alcohol y otras drogas ofrece un discurso potente y persuasivo que ofrece una representación selectiva y genérica de lo que significa ser una persona indígena en la sociedad canadiense

⁴²Para una contextualización teórica y socio-histórica de estos temas véase capítulo 2 y capítulo 3.

contemporánea. Las imágenes devaluadas y estigmatizadas de lo “indígena”, “aborigen”, “primitivo”, es decir, la representación discursiva de la alteridad sirvió para forjar un yo social moderno, el cual necesitó esta alteridad. Desde la década de 1970, estamos asistiendo a un proceso social de inversión discursiva de la identidad “primitiva” por parte de sujetos de ascendencia indígena.⁴³ Por tanto, me inclino a pensar que durante mi trabajo de campo yo no observé “cultura indígena”, sino “sujetos modernos” tratando de construir/reconstruir un sentido valorado del yo.

Crawford sostiene que las epidemias sociales generan un espacio reflexivo que ocurre *entre* personas, es decir, las epidemias producen conflictos sobre las representaciones por las cuales grupos sociales imaginan a otros grupos sociales. Acciones críticas y no críticas tienen lugar a partir de tales representaciones sociales. Conflictos sobre representaciones también ocurre *dentro* del yo, particularmente en periodos de cambio social rápido o crisis cuando fuerzas sociales hacen demandas para respuestas “apropiadas” y las fronteras normativas de la personalidad son articuladas con más firmeza. Respuestas a la tensión entre aspectos conflictivos del yo pueden incluir un cierre o un endurecimiento de las fronteras de la identidad, conflicto/confusión o un momento de auto-reflexión. Las dos dimensiones de impugnación, *entre* y *dentro*, están conectadas social y cognitivamente. Imágenes del yo son cruciales para determinar como la otra persona es imaginada. Por tanto, como los individuos intentan resolver conflictos de auto-definición afectará el resultado de los conflictos sobre la diferencia cultural. Al contrario, como uno imagina al otro y como los conflictos de la diferencia son resueltos en la práctica afecta los esfuerzos internos para conformar un yo viable y saludable para hacer frente a las crisis sociales; crisis que llegan a ser al mismo tiempo crisis de identidad. La epidemia de adicciones en las reservas son a la vez crisis sociales y crisis de identidad que producen marcos interpretativos y racionalizaciones culturales.

⁴³Para Shalins (1993) lo que distingue este fenómeno social contemporáneo es la afirmación del modo propio de existencia como un valor superior y un derecho político, precisamente en oposición a una civilización material globalizadora (Kuper, 2001). Más que una expresión de “identidad étnica”, esta consciencia cultural moderna, observable en los pueblos indígenas de Canadá, supone el intento de grupos sociales para controlar sus relaciones con la sociedad dominante, incluyendo control de los medios políticos y técnicos que hasta ahora habían sido utilizados para victimizarlos. Shalins, que llama a este fenómeno “culturalismo”, ha afirmado que estamos asistiendo a un movimiento mundial, espontáneo de desobediencia/desafío cultural, cuyo significado completo y efectos históricos está todavía por determinar. Varios estudios antropológicos han estado dando cuenta de ello en las pasadas décadas para el caso de los baruya de Nueva Guinea (Godelier, 1991), los kayapo en la selva tropical brasileña (Turner, 1991), los tukanoans en Colombia (Jackson, 1995), Mi'kmaq en Canadá y Apaches en los Estados Unidos (Prins, 1997).

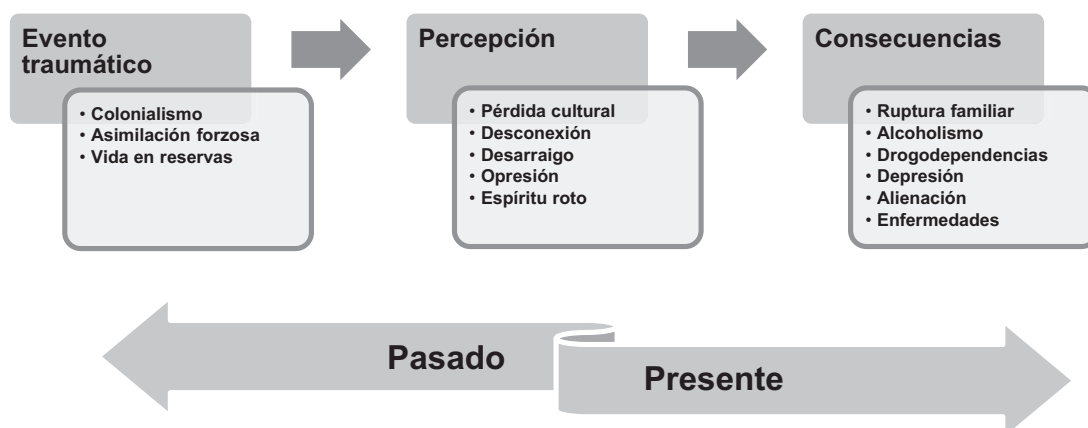
En este sentido, los términos “cultura indígena” o “salud indígena”, según se emplean actualmente en el contexto indígena contemporáneo canadiense remiten a un dominio simbólico que produce todo un conjunto de mecanismos discursivos auto-reflexivos, individuales y colectivos, organizados en torno al papel del alcohol y otras drogas para elaborar un relato colectivo como pueblo prístino. Esta narrativa cultural refiere a sentimientos culturales y valores morales que ofrece un marco interpretativo que define lo que es y no es ser un auténtico indígena en la sociedad contemporánea. En consecuencia, sustancias psicoactivas situadas en un contexto sociocultural sirven para organizar memorias personales, sentimientos, políticas e identidades culturales, historias sociales y moralidad. Las narrativas personales son la materia prima para tejer una urdimbre discursiva donde elaborar temas de índole colectivo como, por ejemplo, narrativas de degeneración y nostalgia. Estas narrativas no solo subrayan una economía política de desposesión territorial, sino también una desposesión de una economía moral basada en la pérdida de enseñanzas, valores, ceremonias y virtudes cree y ojibwe. Aunque estos discursos contemporáneos pretenden cohesionar y afirmar una identidad común, también revelan un mundo social polarizado lleno de desacuerdos y conflicto intergeneracional en Omushkego Lake First Nation.

Como ideología psicoterapéutica, el *healing movement* construye una imagen de la identidad indígena única que está tejida dentro de una urdimbre retórica de “comunidad” y “curación” personal y colectiva. La identidad anishinaabe/cree es reflejada desde una perspectiva más positiva, representando al individuo como situado en un marco de despertar espiritual y renovación psíquica. La retórica discursiva del *healing movement* trata de cultivar en el individuo una presencia espiritual ancestral, que siempre ha estado latente en él, guiándole en el camino de recuperación espiritual y re-conexión con la cultura animista y enseñándole los preceptos que son fundamentales a cualquier anishinaabe/cree: cuidar, compartir, humildad y respeto. Para sostener esta comunidad imaginada los miembros que aceptan los presupuestos animistas y pan-indígenas deben aprender e internalizar un léxico que actúa como mecanismo retórico (*Mother Earth, Creator, Medicine Wheel, Grandfathers, Sacred Fire, The Medicines,...*) para cultivar un imperativo moral en el sujeto sobre su verdadera identidad que invoque un propósito espiritual común entre los residentes. El yo anishinaabe/cree, desde el punto del *healing movement*, debe ser “despertado” y “renacido” para liberarlo de una vida alienada “canadiense” y restituyendo su yo ancestral y espiritual. Como mostraré a lo largo de la tesis, la gente llega a narrar y experimentar fenomenológicamente sus vidas en términos de las afirmaciones discursivas encontradas en la retórica pan-indígena del *healing movement*.

Una de las asunciones que mantiene este sistema cultural, y que el individuo debe aprender, es que la causa que ha generado la aparición de epidemias sociales en las comunidades indígenas contemporáneas ha sido producida por el incumplimiento u olvido en el seguimiento del protocolo ancestral y ceremonial anishinaabe/cree. La cesación del “protocolo ancestral” ha llevado dolor a las comunidades anishinaabe/cree en forma de enfermedades, daños al medioambiente y la disolución de las familias. Según este sistema cultural, este abandono de la vida ceremonial ha sido provocado por el colonialismo, generando una ruptura, desequilibrio psíquico y desconexión cognitiva en la memoria colectiva de las comunidades anishinaabe/cree. Re-establecer una conexión profunda con los ancestros es la clave para la regeneración, revitalización y curación mental de los anishinaabe/cree.

En este modelo cultural las adicciones indígenas se conceptualizan como un modo de “auto-medicalización” para escapar de los sentimientos de ira, rabia, inferioridad, soledad y estados mentales de confusión y paralización, debido al trauma histórico inter-generacional provocado por el colonialismo (véase Figura 2). La verdadera causa de la drogadicción indígena y otras patologías sociales descansa en un trauma inter-generacional que sufren los nativos por siglos de colonización y aculturación. La consecuencia directa de este “trauma” ha sido vivir con un *broken spirit* que se manifiesta en el individuo indígena a través de una vida llena de problemas afectivos, depresión, consumo de alcohol y otras drogas. Por tanto, la manera “correcta” de interpretar la historia personal y los problemas con las drogadicciones es que el espíritu personal llegó a estar des-conectado de uno mismo tras este evento traumático significativo.

Figura 2. Modelo etiológico para explicar problemas psicosociales contemporáneos en las reservas indígenas canadienses.



Fuente: Elaboración propia.

Esta racionalización cultural, al presentar una explicación estructural (causas históricas como asimilación, colonización,...) y focalizar la atención a nivel colectivo más que centrarse en individuos y sus adicciones, ofrece un nuevo relato cultural sobre la raíz de sus problemas totalmente distinto al enfoque clínico de la biomedicina.⁴⁴ Las creencias animistas *Midewiwin*, por ejemplo, están siendo recuperadas para construir y “curar” simbólicamente a la “comunidad” anishinaabe/cree, ofreciendo una explicación causal y moral de las drogadicciones indígenas que está más allá de la psique de individuos “patológicos”. Por tanto, el foco de la “curación” es la “comunidad” anishinaabe/cree, además de las necesidades psicológicas de individuos o familias particulares que están experimentando problemas personales y sociales. Contrario al enfoque clínico individualista, el *healing movement* es un movimiento de renovación comunitaria e identitaria que se desarrolla a nivel local mediante encuentros ceremoniales. Al focalizar la atención sobre la “comunidad” más que exclusivamente sobre los individuos con problemas conductuales, el movimiento de curación implícitamente ofrece un relato de la raíz del problema distinto

⁴⁴La epidemiología moderna en las sociedades occidentales enfatiza la conducta individual, afirmando que las elecciones personales relativas al consumo de tabaco, conducta sexual, dieta, ejercicio y consumo de alcohol son determinantes cruciales de la salud. Este modelo dominante en las sociedades occidentales está basado en un modelo de reducción de daños, sosteniendo un modelo implícito de culpabilidad y responsabilidad individual (Adelson 2004; Crawford 1994).

y complementario al enfoque psiquiátrico dominante en Canadá para tratar problemas de alcohol y drogas. Sin rechazar una preocupación por las dificultades particulares que afrontan los individuos, el movimiento curativo [*healing movement*] toma la posición que es el grupo local quien necesita curación espiritual. Estas iniciativas curativas al ser dirigidas a la reserva como “comunidad”, como una totalidad, son esencialmente formas de construcción comunitaria dirigidas a reforzar y renovar relaciones sociales locales, aunque corre el peligro de generar una identidad indígena esencialista y romántica.

Por tanto, las epidemias sociales en el contexto de la reserva indígena trasciende el fenómeno epidemiológico para convertirlo en un fenómeno reflexivo como idioma social para hablar de economía moral y políticas culturales identitarias en el contexto más amplio de una sociedad canadiense posmoderna y poscolonial. El caso de Taryn que abre este trabajo expresa elocuentemente el grado de reflexividad personal. La disrupción biográfica generada por sus experiencias problemáticas con el alcohol y otras drogas puso en marcha un proceso de búsqueda de significados, reestructurando su concepción de sí misma como un medio para vincular salud, política e identidad personal. El sincretismo ideológico que surge de la mezcla entre religión pan-indígena y el animismo del modo de vida cazador-recolector ha permitido reconfigurar su pasado y reestructurar memorias dolorosas en términos de una espiritualidad ancestral. “Ser indígena”, o mejor dicho, “llegar a ser indígena” (Jackson, 1995) es a la vez un medio retórico para un fin terapéutico y un modo de reconciliar una identidad devaluada. Para Taryn la salud está estrechamente relacionada con “llegar a ser indígena”. Por otro lado, la iniciativa del consejo de banda de Omushkego Lake First Nation de “reciclar” un centro cultural y turístico como *Eagle’s Centre* en un centro psicoterapéutico para el tratamiento de drogodependencias indígenas mediante la ideología cultural del *healing movement*, es otro ejemplo a nivel colectivo y comunitario para producir reflexividad mediante un relato cultural. La conversión narrativa de Taryn y la conversión institucional de *Eagle’s Centre* nos permiten observar la dialéctica existente entre la autobiografía personal y la memoria cultural.

4. Planteamiento del trabajo y organización de los capítulos

El hecho de que las poblaciones indígenas canadienses hayan sido la otredad devaluada por el discurso del modernismo liberal y evolucionista no solo ha producido una experiencia histórica de vergüenza racial, opresión política y marginalización económica, sino que también ha proporcionado otro legado: una comunidad imaginada

que lucha para reconstruir la gran nación que fueron. Este fenómeno contemporáneo ha generado la construcción de una memoria colectiva en torno a una retórica pública marcada por la nostalgia y la melancolía. En este sentido, movimientos sociales indígenas contemporáneos operan en términos de activismo político con la esperanza de curar las heridas coloniales de la narrativa nacional de pueblo oprimido. Este discurso salvífico que el *healing movement* ha construido, funciona en la práctica como un drama curativo para la producción de un parentesco espiritual y simbólico en la recuperación de las adicciones indígenas.⁴⁵ Determinar si las adicciones pueden ser causadas exclusivamente por fuerzas socio-históricas como el colonialismo es una cuestión que está más allá del dominio analítico del análisis del discurso. No podemos descubrir relaciones causales, pero sí podemos identificar técnicas narrativas para agrupar y condensar fenómenos como, por ejemplo, conceptos, definiciones del yo, la construcción de la coherencia o la presuposición narrativa.

Esta tesis explora un fenómeno sociocultural emergente y contemporáneo para hombres y mujeres de ascendencia indígena canadiense que afrontan adicciones y problemas psicosociales. Específicamente, esta investigación trata de comprender el proceso cognitivo y simbólico por el cual un individuo llega a adquirir, mediante mecanismos semióticos (lingüísticos y no lingüísticos), una identidad moderna “anishinaabe”, “cree”, “ojibwe” u “oji-cree” en Omushkego Lake First Nation. Puesto que estas variaciones de identidad representan el mismo proceso socio-cognitivo en la adquisición de un modelo cultural de persona y de salud mental, esta tesis recurre a la designación simplificada *anishinaabe/cree* para una mayor claridad en el desarrollo del argumento. El modelo cultural de persona indígena, tal como yo lo interpreto, está íntimamente ligado a la adquisición de una personalidad abstemia con un fuerte componente de ascetismo espiritual, independientemente de que la persona sea de ascendencia cree o anishinaabe. Esta noción cultural de *persona*, revela dinámicas sociales que pueden ser contempladas como procesos psicoterapéuticos colectivos para resolver problemas personales y comunitarios. En este sentido, mi investigación sostiene una visión fenomenológica de la personalidad, asumiendo que el yo es construido en un proceso interactivo continuo acorde con las exigencias cambiantes de mundos externos e internos. En este sentido, la noción del yo no puede ser conceptualizada como una entidad psicológica fija e inmanente, sino una serie de orientaciones culturales que son más o menos específicas al contexto social y cultural. De este modo, lo que llamamos “yo” puede ser versiones entre ciertas orientaciones

⁴⁵Véase Mattingly (1998) para el concepto de drama curativo [*healing drama*] en el campo de la psicoterapia contemporánea.

socioculturales entre las cuales la gente tiene la *posibilidad* de escoger, dependiendo de la posición social y circunstancias concretas en las que se encuentre el sujeto.

Hay que distinguir, en el contexto contemporáneo de la reserva, dos procesos analíticamente distintos: “ser de ascendencia indígena” y “llegar a ser indígena”. Para entender este proceso de auto-comprensión personal entre “ser” y “llegar a ser”, existen mecanismos semióticos, lingüísticos y no lingüísticos, que median en este proceso. *Ser indígena* simplemente remite a un rol adscrito, al hecho de que un individuo tiene ascendencia aborígen canadiense. *Llegar a ser indígena* implica transformar su identidad y biografía personal mediante una nueva comprensión de su auto-concepto y de su vida, reinterpretando su propio pasado. Las creencias y asunciones de la persona deben ser cambiadas y reorganizadas, aprendiendo una nueva comprensión de sus problemas, de uno mismo y como el mundo social debería funcionar. Para llegar a ser indígena, desde un punto de vista contemporáneo, los individuos deben aprender una identidad, internalizarla y llegar a estar emocionalmente identificado a esa identidad. Esto se consigue mediante la implicación en actividades grupales, la dominación de mecanismos simbólicos y la internalización de estos mecanismos y sus significados como parte de su propia concepción del yo. El individuo debe llegar a comprender la identidad “indígena” como la retórica del *healing movement* la entiende y uno debe llegar a verse a sí mismo bajo una nueva auto-imagen. El individuo debe empezar un proceso de racionalización cultural de que él o ella no es la *persona* que pensaba que era, que sus problemas con el alcohol y las drogas pueden ser un *signo* que comunican algo más que una disrupción física que no acababa de comprender, abriendo la posibilidad de una transformación de la auto-imagen personal. El individuo debe reemplazar las definiciones anteriores de indígena como identidad devaluada y estigmatizada, aprendiendo a ver la identidad indígena acorde con la imagen de la retórica pan-indígena, a verse a sí mismo como aquellos que se comportan según el modelo cultural que promueve el *healing movement*. Este proceso cognitivo requiere una nueva actitud de ver y actuar en el mundo, es decir, la adquisición de una nueva ontología del ser y una nueva epistemología del conocimiento.

Este trabajo doctoral está dividido en ocho capítulos. El *capítulo 1* ha introducido el tema de estudio y los argumentos principales que serán desarrollados a lo largo de la tesis doctoral. En el primer capítulo, hemos visto como las adicciones en el contexto de las reservas indígenas trascienden el fenómeno epidemiológico para convertirlo en un fenómeno político, reflexivo y moral. Re-aprender y re-vitalizar ontologías animistas

pertenecientes a la tradición cultural algonquina, es el medio empleado por las comunidades indígenas en el norte de Ontario para lograr una vida social más satisfactoria que permita afrontar su posición marginal en el contexto poscolonial y sociopolítico canadiense. Nuestra identidad biográfica afecta como una persona actúa en el mundo y representa sus roles sociales. Miembros en la reserva han encontrado un modelo cultural para interpretar sus problemas con las adicciones y un modo para tratarlo. Aunque actualmente este modelo cultural no es compartido por todos, está llegando a ser un modelo emergente para orientar la conducta, gozando de mayor receptividad y aceptación comunitaria puesto que exorciza “culturalmente” el estigma social de “ser indígena”.

El *capítulo 2* explora críticamente las tradiciones intelectuales que han estudiado el campo de la salud mental, adicciones y personalidad indígena en Estados Unidos y Canadá. Este capítulo proporciona una revisión de la literatura para examinar teorías, conceptos, métodos e hipótesis que han dominado en el campo de la psicopatología y la salud mental indígena. El propósito en este capítulo es demostrar que las conclusiones sobre la salud mental indígena han estado basadas sobre asunciones sesgadas culturalmente por el discurso del modernismo liberal dominante en las representaciones académicas de disciplinas como antropología, psiquiatría y psicología. La conceptualización de la sociedad indígena como un todo homogéneo e integrado resultó en el paradigma psicopatologizante del estrés aculturativo. Este paradigma y las asunciones epistemológicas sobre la cultura indígena produjeron generalizaciones inadecuadas de la psicología indígena, descuidando el espectro de variación conductual dentro de las poblaciones indígenas y descartando la posibilidad de concebir la sociedad indígena como una sociedad culturalmente pluralista.

Aunque esta investigación persigue examinar etnográficamente las formas narrativas y mecanismos semióticos disponibles socialmente en una reserva indígena canadiense para monitorizar, evaluar e interpretar sus vidas en su contexto diario y sociocultural, no significa que no se tenga en cuenta las estructuras económicas y políticas y las circunstancias históricas que originaron los problemas actuales que en interacción crearon las condiciones sociales por las cuales ciertas poblaciones sufren más que otras. Para comprender el simbolismo asociado a las adicciones y sustancias psicoactivas, debemos comprender la historia social reciente de la región septentrional de la provincia de Ontario. Puesto que parte del argumento de esta tesis descansa sobre la idea de que el discurso de las adicciones es una crítica del modernismo liberal, el *capítulo 3* trata de comprender las condiciones de vida contemporáneas en

reservas como Omushkego Lake First Nation y los problemas sociales que afronta, examinando factores socio-históricos determinantes que provocaron transformaciones irreversibles en el modo de vida de los ancestros recientes de Omushkego Lake First Nation.

En el *capítulo 4* se presenta el marco epistemológico que ha influido el análisis de este trabajo de investigación y describo el proceso metodológico que se ha llevado a cabo para la realización de la investigación. Las últimas secciones del capítulo están dedicadas a la descripción y análisis del modelo cultural para el tratamiento de drogodependencias indígenas, examinando las premisas y asunciones compartidas que organizan el contenido cultural. Además se examina la estructura estandarizada de la narrativa cultural que codifica el modelo cultural y que se observa en distintos medios culturales.

Los capítulos 5, 6 y 7 forman el corpus de material etnográfico de este trabajo de investigación y pueden ser examinados como una estrategia analítica dirigida a seguir “rastros textuales y semióticos”. Cada capítulo por separado puede verse como una estratigrafía de formas narrativas y contenidos discursivos dentro de un campo semántico. El *capítulo 5* puede concebirse como un ejercicio de arqueología literaria, utilizando como primer estrato la producción discursiva de autobiografías indígenas poscoloniales para fines psicoterapéuticos. A lo largo de este capítulo se discute que las autobiografías testimoniales indígenas están actuando como un mecanismo cultural que ayuda al narrador y al lector a transformar su auto-comprensión y auto-imagen mediante el proceso de *ser a llegar a ser* indígena. La reconfiguración de la identidad ocurre cuando el narrador reinterpreta su vida en términos de una sintaxis narrativa específica. Este capítulo sostiene la existencia de una narrativa cultural como género reconocible, es decir, un estilo convencional de narrar la experiencia personal cuya representación depende de un modelo cultural. El *capítulo 6* examina otro recurso cultural en el proceso cognitivo de aprender a llegar a ser indígena en el *healing movement*. En este capítulo se explora como narraciones personales ayudan al individuo a comprenderse a sí mismo como un *auténtico* indígena, es decir, cuando aprende una estructura narrativa y aprende a contar historias desde la retórica del *healing movement*. Mediante extractos de narrativas personales trato de mostrar el proceso por el cual la gente reinterpreta su propio pasado, demostrando la conexión entre narrativas personales y auto-comprensión cognitiva. La discusión de como los miembros aprenden a contar sus propias narrativas ilustra que narrar las experiencias personales en la forma de relatos personales no es natural ni simple. Mientras en

estos dos capítulos se examina la naturaleza contextual de la identidad como resultado de construcciones narrativas de la realidad social, en el *capítulo 7* se explora como los residentes perciben e interactúan con el espacio de la reserva. La dimensión experiencial de reconectar con la *verdadera* identidad anishinaabe/cree, es decir, la adquisición de la nueva identidad, no llega solo mediante mecanismos narrativos, sino que también implica una dimensión sensorial a través de mecanismos culturales como el ritual. El individuo debe comprometerse con un conjunto de prácticas culturales y semióticas rutinarias que llegan a ser instrumentales para enraizar las asunciones que codifica el modelo cultural de salud mental. Asistir a *sweat lodges* y otras ceremonias como *fasting*, *smudging*, etcétera, completan el proceso de internalización del sistema cultural para la curación de adicciones.

Mi posición en estos tres capítulos empíricos es que el yo anishinaabe-cree es construido socialmente mediante la mediación de fuentes discursivas y recursos culturales/cognitivos (capítulos 5 y 6) y espacios simbólicos (capítulo 7) que utiliza el *healing movement* en los procesos de auto-identificación, formación de la subjetividad y la apropiación de formas sociales. En estos capítulos se explora la producción contemporánea de un yo sociocéntrico y ecocéntrico como un marcador étnico y una categoría moral. Las representaciones de la personalidad basadas en un modelo cultural, como recurso cognitivo, crea un paradigma ontológico que promueve la formación contingente de la subjetividad mediante recursos culturales. Al utilizar ciertos recursos culturales el individuo logra cierta objetivización, es decir, la producción cultural de un yo prototípico. Esto nos recuerda que la posición deíctica que es el pronombre “yo” no tiene sentido sin su contraparte: el “tú” o el “otro”.

El último capítulo concluye con la idea fundamental de mi análisis: como aquellos individuos en la reserva que adquirieron el modelo cultural de salud mental y personalidad, empezaron a desarrollar una nueva identidad mediante un examen reflexivo de su propia subjetividad. El reforzamiento del modelo cultural mediante un conjunto de estrategias retóricas expresivas hizo posible este proceso de auto-transformación cognitiva.

5. Sobre el título de la tesis

Las prácticas psicoterapéuticas contemporáneas continúan subrayando el papel de la narrativa en decodificar y remodelar el pasado para dar sentido al presente y proporcionar una orientación para el futuro. Estudios etnográficos realizados con personas que han experimentado trauma severo señalan la importancia de enunciar una narrativa coherente como componente esencial en el proceso de curación (Garro y Mattingly, 2000; Young, 1995; Waitzkin y Magaña 1997; Spence, 1982). Los trabajos sobre procesos narrativos en interacciones psicoterapéuticas sostienen que contar y recontar la experiencia proporciona la oportunidad de desarrollar versiones alternativas de historias que creen nuevas comprensiones, al mismo tiempo que ofrece una visión revisada del yo y otros que no solo reforma el pasado sino que crea nuevos caminos para el futuro (Capps y Ochs 1995). Otros trabajos han subrayado la naturaleza hermenéutica y procesual de las prácticas psicoterapéuticas, haciendo hincapié sobre como el terapeuta trabaja para conformar una narrativa emergente con el paciente que sea compatible con las expectativas narrativas de teorías preexistentes o ideologías (Kirmayer 1994, Spence 1982). La narrativa de la dominación colonial y asimilación forma la estructura discursiva fundamental en la sociedad indígena contemporánea. Como observé durante mi trabajo de campo esta narrativa es utilizada en cualquier dominio social y cultural: en rituales curativos tradicionales, actos comunitarios, reivindicaciones políticas o narrativas personales.

Como han señalado varios autores ciertas narrativas culturales llegan a ser tan fundamentales en la conciencia de una sociedad que su narración no solo define y empodera a quienes narran la historia, sino que también ayuda a constituir y reconfigurar una sociedad (Mattingly & Garro 2000). Estas narrativas culturales sirven para integrar la sociedad, encapsular ideologías y crear orden social. La narrativa puede llegar a convertirse en una metáfora y medios poéticos pueden ser utilizados para propósitos políticos. Según sostiene Alexander (2002), cuando en una sociedad determinada se da una coyuntura histórica propicia en la que se produce la revisión intensa y sistemática de algún evento especialmente doloroso del pasado, se desencadena un “proceso de trauma” que genera nuevas tramas narrativas sobre el sufrimiento social, afectando de manera importante a las políticas de la identidad de la colectividad que resulta “traumatizada”.

El título de esta tesis propone pensar la identidad y sociedad indígena contemporánea como una exploración que examina a un colectivo humano que trata de construir una narración estereotipada para sublimar la imagen devaluada que la

modernidad construyó. Esta narración permite a personas implicadas en el *healing movement*, sublimar su pasado histórico como una cultura decadente para hacer frente a su realidad epidemiológica, mientras que a nivel individual empodera a sujetos para superar sus problemas con el alcohol y otras drogas.

Esta tesis trata de entender la aflicción mental y sufrimiento humano desde un punto de vista antropológico y, más concretamente, desde una perspectiva de salud mental transcultural. Por tanto, el uso estratégico de las narrativas que se presentan debería ser leído como una expresión de resistencia, agencia y adaptabilidad del espíritu humano. La vida de la gente que aparece en esta etnografía se enmarca en un contexto social donde la adversidad está incorporada dentro de sus biografías actuales en modos útiles y creativos. Ellos están reconstruyendo un lugar en el mundo que es, de algún modo, mejor que el lugar que ellos ocupaban anterior a los efectos disruptivos de sus adicciones.

6. Terminología

La fraseología indígena contemporánea es altamente confusa. En Estados Unidos el término más frecuente suele ser *american indian* o simplemente *indian* para referirse a todos los grupos culturales indígenas, aunque últimamente el término *native american* está ganando terreno en la esfera pública. En Canadá, *aboriginal people* es el término legal empleado desde 1982 en la constitución canadiense para referirse a la población de ascendencia indígena. Sin embargo, en el discurso internacional prevalece la designación *indigenous people* (Kuper, 2005). Todas estas designaciones tienen la ventaja de generar un sentimiento de pertenencia a un colectivo pan-indígena nacional e internacional, además de construir un sentimiento de filiación cultural a individuos de ascendencia indígena que residen en contextos urbanos. En la actualidad, en Canadá el término legal *aboriginal people* se subdivide en tres grandes categorías culturales⁴⁶ reconocidas federalmente: *first nations* (indios), *inuits* (esquimales) y *metis* (descendientes de indios y comerciantes de pieles).⁴⁷ Cada una de estas categorías culturales agrupa a su vez subdivisiones tribales y afiliaciones étnicas. El concepto de *First Nation* apareció por primera vez en Canadá en 1980 debido a que *indian*⁴⁸ estaba llegando a ser una categoría peyorativa y una palabra tabú en la prensa escrita y en la

⁴⁶En Estados Unidos *american indian* se subdivide en *indians*, *eskimo* y *Alaska natives*.

⁴⁷La población indígena canadiense representa el 3,8% (1.200.000 individuos) de la población total canadiense. En la actualidad hay cerca de 700 reservas indígenas (INAC, 2010).

⁴⁸*Indian* es la categoría burocrática que definió la naturaleza jurídica, dentro de un contexto colonial, de las poblaciones nativas canadienses como resultado de la norma legal conocida como *Indian Act* (véase capítulo 3).

esfera pública (Flanagan, 2008).⁴⁹ Aunque esta nueva terminología se consolidó en la década de 1990 para referirse a la estructura política del sistema local de reserva indígena, a veces se utiliza para expresar entidades políticas superiores como *Cree Nation* o *Anishinaabe Nation*.

La cuestión de los nombres tribales también resulta confuso y hay un número de opciones al referirse a los grupos culturales de ascendencia indígena en Canadá. Por ejemplo, algunas personas emplean el término del lenguaje algonquino como *chippewa*, *ojibwa*, *ojibwe*, *ojibway* o incluso *saulteaux*, en vez de utilizar para auto-definirse el término de afiliación étnica *anishinabe*, *anishinaabe* o su plural *anishinaabeg*, *anishinaabegk*. A pesar de la variedad de términos yo he optado por utilizar los términos que la gente solía utilizar para autodefinirse. Aunque la reserva oficialmente se autodefine como *oji-cree* (véase capítulo 3), quienes se adscriben al *healing movement* suelen autodefinirse como *anishinaabe* o *cree*.

Por último, he optado por mantener cierto léxico en su idioma original (inglés) por la connotación simbólica del término y porque ayuda a comprender mejor el proceso por el cual el lenguaje es utilizado como un vehículo cognitivo de auto-comprensión personal y auto-transformación de las aflicciones humanas. El uso de las cursivas en esta tesis doctoral no solo se utiliza para expresar extranjerismos o subrayar algún concepto, sino también para remarcar la dimensión pragmática del lenguaje en contextos socioculturales. Según Cole (1996, 1985), las categorías lingüísticas llegan a ser artefactos culturales capaces de producir personas. Categorías como *indian*, *whiteman*, *Medicines*, *Elders*, *Fire Sacred*, *Medicine Wheel*, *Mother Earth*,... son utilizados como instrumentos nemónicos para el proceso personal de auto-transformación de la identidad. Por ejemplo, el término *whiteman* aparecerá en el texto como el opuesto devaluado dentro del discurso del movimiento de curación (véase capítulo 2). *Whiteman* remite eufemísticamente a la sociedad colona europea en América del Norte y su estilo de vida materialista y explotador. Otro ejemplo, es el término y símbolo cultural *Elder*. Este concepto no puede traducirse simplemente por anciano. El término *Elder* es utilizado como un marcador simbólico que representa

⁴⁹El término *First Nation* puede ser visto como 1) un rechazo a la nomenclatura asignada por los europeos a las poblaciones indígenas y 2) una estrategia contemporánea para crear identidades pan-indígenas en contextos urbanos. El término apareció por primera vez cuando la *National Indian Brotherhood* celebró la denominada *First Nation Constitutional Conference* para unificar los 570 jefes de bandas dentro de una asamblea organizada a nivel nacional. En 1982, la *National Indian Brotherhood* pasó a llamarse *Assembly of First Nations*. Aunque el cambio de nombre tuvo un propósito de reestructuración organizacional, también tuvo un componente altamente simbólico dentro del contexto político poscolonial canadiense. *First Nation* expresaba el eslogan de *original people* en la década de 1970; sin embargo, *Nation* era una palabra política más potente que *original* (Flanagan, 2008).

retóricamente a aquellos individuos que emprendieron su camino de renovación espiritual y “despertaron” para descubrir los modos tradicionales de conocimiento, enseñanzas y ceremonias. Muchos de los *Elders* contemporáneos han pasado por experiencias de alcoholismo y rondan los cincuenta años de edad.

Términos como *Elder*, *Mother Earth*, *Medicine Wheel*, *Medicines*, etcétera, aparecerán con mayúsculas por su dimensión sagrada, simbólica, mnemónica y retórica para la auto-transformación cognitiva.

PARTE II

CONTEXTUALIZACIÓN

Capítulo 2

REVISIÓN DE LA LITERATURA. INVESTIGAR SALUD MENTAL INDÍGENA, CULTURA Y ADICCIONES EN ESTADOS UNIDOS Y CANADÁ

Debemos recordar que estamos hablando de una incapacidad del indígena para adaptarse a la occidentalización como un problema psicopatológico, reconociendo que la organización de la personalidad aborigen de estos pueblos cazadores, recolectores y guerreros puede ser observada como altamente adaptativa a esa forma de vida.

Boyer (1974)¹

PERSPECTIVAS HISTÓRICAS

1. El discurso profesional antropológico sobre salud mental indígena

En el último tercio del siglo XIX, desde un punto de vista académico e institucional, el campo de la salud mental indígena llegó a ser un laboratorio social para explorar la noción de lo “primitivo”, un área de estudio que durante décadas fue el dominio epistemológico de la antropología. Gran parte de la literatura antropológica clásica está impregnada de “primitivismo” (Waldram, 2008; Kuper, 2005; Brady, 1995). Durante décadas, las sociedades indígenas canadienses y estadounidenses sirvieron como importantes recursos de información para construir y aplicar modelos teóricos de cultura. El conocimiento producido específicamente sobre la mente y salud mental indígena no puede desligarse de las tendencias principales en el desarrollo de la teoría antropológica, ni tampoco puede aislarse de tendencias en los campos de la psicología y psiquiatría. Para entender la génesis del conocimiento adquirido sobre salud mental indígena habría que seguir hilos argumentativos a través de ideas y debates procedentes del pensamiento victoriano, ilustrado e incluso renacentista.²

¹Citado en Waldram (2004).

²Para la redacción de este capítulo se ha seguido varias fuentes académicas relevantes que han examinado críticamente el campo de salud mental indígena, psicopatologías y adicciones. En ese sentido, estoy en deuda al excelente trabajo académico realizado en Estados Unidos y Canadá por antropólogos y antropólogas como Laurence Kirmayer y Gail Valaskakis (2008), James B. Waldram (2008,

Categorías culturales contemporáneas como *indigenous people* o *native people*, eufemismos contemporáneos de *primitive society* -discurso científico victoriano-, siguen siendo un producto discursivo en los debates intelectuales occidentales y un constructo conceptual y teórico en el discurso profesional antropológico (Brass, 2008; Kuper, 2005; Waldram, 2004; Brady, 1995; Bruner, 1986). Por lo tanto, deberíamos seguir observando la realidad contemporánea de estas categorías culturales como el producto especulativo de tradiciones intelectuales y académicas que han conformado la manera de pensarlas. Por ejemplo, autores como Fabian (2006), Kuper (2005), Waldram (2004) y Clifford (1988) han llamado a esta tradición intelectual, “el proyecto occidental de construir el *aborigen*” mediante nociones esencialistas de cultura, mente y personalidad. La distinción nítida entre “cultura primitiva” y “cultura moderna” ha sido más una convención del discurso académico antropológico que representaciones válidas de los modos por los cuales individuos, indígenas y no indígenas, experimentan sus realidades fenomenológicas (Comaroff y Comaroff, 1992).³

1.1 Primitivismo y psicopatología indígena

Aunque hubo discrepancias internas en distintos ámbitos intelectuales, en términos generales las sociedades indígenas fueron representadas discursivamente como sociedades incapaces de adquirir pensamiento complejo (Shupe, 2011). Académicos euroamericanos creyeron que las sociedades indígenas eran emocional e intelectualmente infantiles e inferiores.⁴ Su pensamiento estaba basado en la intuición

2004), Maggie Brady (1995) y Joan Weibel Orlando (1989, 1987). La organización de las secciones de este capítulo ha sido elaborada a partir de estos trabajos académicos relevantes y otras fuentes bibliográficas para ofrecer al lector una síntesis del estado de la cuestión actual en este campo de investigación. Para un examen más a fondo, véase el excelente ensayo de James B. Waldram (2004), *Revenge of the Windigo: The construction of the mind and mental health of North American Aboriginal peoples*.

³Shupe (2011) ha señalado tres fuentes discursivas en la construcción del discurso primitivista a finales del siglo XIX: los espectáculos ligados a la mitología del Oeste, la disciplina antropológica (y afines) y las ideologías gubernamentales reformistas para tratar el *indian problem*. Por tanto, no hay que perder de vista que la *cultura indígena* llegó a ser también una representación comercial. Al mismo tiempo que la antropología se constituía como empresa intelectual, *la cultura indígena* era *teatralizada* dentro de la cultura comercial de masas emergente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El *indio* representó la imagen de otro mundo distinto a la vida diaria del espectador. La figura del *indio* jugó el papel del anti-moderno, permitiendo al público de la cultura de masas “experimentar” una existencia *salvaje* y *orgánica* a punto de desaparecer por las demandas del mundo industrial (véase Philip. J. Deloria, 1998, *Playing Indian*). En este sentido, el discurso primitivista hay que verlo en el marco de una relación dialéctica entre prácticas discursivas que ya estaban en marcha a lo largo de todo el siglo el XIX.

⁴Desde la década de 1890 la producción de literatura académica escrita por pedagogos sobre *indios* creció exponencialmente. Nuevas teorías pedagógicas, influidas por el pensamiento evolucionista, afirmaron que el patrón de desarrollo de un individuo coincidía con el patrón de desarrollo de la *raza humana*. Los educadores evolucionistas pensaron que los *indios* ocupaban el “peldaño” más bajo (más simple) en la “escalera” evolutiva, creyendo que prácticas tradicionales indígenas correspondían a actividades adecuadas para la cognición infantil. Puesto que las sociedades progresaban a través de niveles ascendentes más complejos, al igual que una persona progresaba de niveles inferiores (infancia) a niveles superiores (adulto), la organización social indígena tradicional llegó a ocupar el nivel inferior de

y superstición, mientras que el pensamiento occidental “moderno” estaba basado sobre el positivismo y el empirismo.⁵ A pesar de estas concepciones, el discurso occidental primitivista ha jugado y sigue jugando un papel fundamental en la forma de comprender y tratar clínicamente la salud mental indígena y las adicciones como veremos a lo largo de este capítulo.

Como críticamente ha señalado Waldram (2004), el primitivismo, como discurso académico e intelectual ha ocupado posiciones opuestas y contradictorias dentro de la tradición intelectual europea. El primitivismo no ha representado simplemente un marcador étnico de inferioridad, déficit intelectual y cultural o la evidencia de una fase temprana de evolución cognitiva humana. El primitivismo también ha representado una metáfora para describir la “sociedad utópica”, una sociedad no contaminada por los efectos de la civilización (Kuper, 2005; Clifford, 1988). El primitivismo representa además todo lo que la sociedad occidental ha perdido, llegando a ser la metáfora de lo que Occidente anhela, lamenta y, en última instancia, lo que desea recuperar (Kuper, 2005; Waldram, 2008, 2004). En su excelente revisión sobre salud mental indígena, Waldram (2004) señala que estas estructuras discursivas apenas han sido aplicadas al estudio de la psicopatología. Este autor sostiene, siguiendo el concepto de *primitivismo psiquiátrico* elaborado por Lucas y Barret (1995), que el paradigma teórico primitivista descansa sobre un cuerpo de ideas, imágenes y vocabularios sobre la otredad cultural.⁶ El primitivismo como estructura narrativa define el modo por el cual Occidente se ha pensado a sí mismo, marcando una nítida distinción con otras sociedades.⁷

desarrollo equivalente a niveles de la infancia. Para muchos teóricos educacionales, la percepción del *indio* como niño reflejaba otra idea compartida: los niños eran como los *indios*. El modo de organización social indígena sirvió como modelo para comprender las operaciones cognitivas del niño con el objetivo de desarrollar modelos más “científicos” de enseñanza pedagógica. Para que los niños se desarrollaran adecuadamente, según la nueva pedagogía, los niños no deberían ser excesivamente constreñidos por padres y educadores, sino que deberían ser permitidos y animados a expresar su estado “natural”. El currículum escolar podía ser conformado por atributos adscritos a los *indios* porque ellos eran más “naturales”. Alfred F. Chamberlain, fue el primer antropólogo en explorar la analogía entre infancia y la evolución de la humanidad. Chamberlain publicó dos libros: *Child and Childhood in Folk Thought: The Child in Primitive Culture* (1896) y *The Child: a Study in the Evolution in the Evolution of Man* (1902). Sobre la reforma pedagógica evolucionista véase Shupe (2011).

⁵Una agenda política asimilacionista se consolidó para tratar las capacidades y déficits intelectuales de las poblaciones indígenas ante los retos que suponía vivir en un “nuevo mundo”, a pesar de llevar siglos experimentando cambio cultural y transformación social. Esta política educacional asimilacionista llegó a considerarse bajo la etiqueta de *indian problem*. En Canadá, por ejemplo, se aprobó en 1857 la ley denominada *Act of Gradual Civilization* (Wadden, 2008). A partir de esa fecha, la legislación posterior consideró el estatus de la población indígena como *niños* bajo la administración política de un gobierno “paternal”. La retórica jurídica y política de finales del siglo XIX y principios del siglo XX se expresaba en frases como la siguiente: “*wards of the Great Father*” (Shupe, 2011).

⁶Para un análisis exhaustivo sobre la ideología primitivista en antropología véase Kuper (2005), *The Reinvention of Primitive Society*.

⁷El tema de la otredad cultural había sido el argumento de Edward Said en su célebre libro de 1978, *Orientalismo*. En este libro, Said argumentaba como las *ciencias coloniales* habían representado literariamente la población mundial en dos grupos totalmente dicotómicos. La alteridad cultural, los nativos de lugares exóticos eran representados como un grupo indiferenciado, irracional, supersticioso,

El primitivismo como ideología occidental puede ser encontrado en las posiciones opuestas de los escritos de Thomas Hobbes en el siglo XVII, con su visión de la vida de los “primitivos” como “solitaria, pobre, sucia, bruta y corta” y las ideas de Jean Jacques Rousseau en el siglo XVIII quien argumentó que el *primitivo* era “un niño de la naturaleza”, un “noble salvaje” incontaminado por la corrupción de la civilización. Lucas y Barret (1995), etiquetaron estas dos perspectivas opuestas como la barbárica [*Barbaric*] y la arcádica [*Arcadian*]. La primera perspectiva “equipara la sociedad primitiva con degeneración, disrupción y patogénesis”, mientras que la segunda perspectiva “trata las sociedades primitivas como prístinas, armoniosas y terapéuticas” (Lucas y Barret 1995).⁸ Esta doble visión está profundamente arraigada en las epistemologías occidentales, donde el “primitivo” ha representado dos imágenes: un extraño procedente de una tierra exótica y nuestra naturaleza originaria en estado de pureza.⁹ El indígena en la sociedad barbárica es representado como un individuo inherentemente patológico e infantil dentro de una cultura simplista, demostrando ser incapaz de afrontar cambios culturales.¹⁰

Informes coloniales representaron la salud mental indígena en términos de deficiencia cognitiva (inmadurez e infantilismo) debido a la creencia animista en espíritus y objetos animados dentro de sus visiones del mundo. La convicción de que las “sociedades primitivas” eran inherentemente psicopatológicas a causa del desorden mental que producía su adhesión a espíritus y prácticas mágicas fue una idea ampliamente compartida entre los académicos evolucionistas.¹¹ Por ejemplo, las

conservador y marcadamente emocional. El orientalismo era una especie de proyección occidental sobre Oriente, al mismo tiempo que un deseo para gobernarlo.

⁸Por ejemplo, la publicación en 1907 del primer volumen gráfico de Edward Curtis titulado, *The North American Indian*, puede ser visto como la continuación de la tradición arcádica en el pensamiento occidental. La obra de Curtis debe ser contemplada más como el trabajo de un productor de mitos que como la obra de un foto-historiador o documentalista. Sus fotografías no reproducen la “realidad”, sino que tratan de evocar icónicamente un pasado intemporal antes del periodo de contacto colonial. Theodore Roosevelt, evocando el pensamiento evolucionista de la época, escribió para el prefacio de la obra de Curtis lo siguiente: “El indio como él ha sido hasta la fecha, está a punto de desaparecer. Su vida ha sido vivida bajo condiciones de vida que nuestra propia raza pasó hace mucho tiempo, sin dejar ningún vestigio de su memoria. Sería una auténtica lástima si un registro vivo y verdadero de estas condiciones de vida no fueran mantenidas para la posteridad” (citado en Shupe, 2011).

⁹La obra cinematográfica de Georges Méliès, *Viaje a la luna* (1902) y la obra pictórica de Paul Gauguin, *¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿a dónde vamos?* (1897), son dos claros ejemplos de esta tensión constante que sostiene gran parte de nuestra epistemología respecto al estudio y tratamiento de lo indígena.

¹⁰En antropología, la perspectiva fenomenológica de Hallowell supuso un intento de rebatir esta noción del indígena patológico e infantil. Hallowell, en su artículo clásico escrito en 1955, *The Self and Its Behavioral Environment*, argumentó que los individuos viven en mundos que son culturalmente definidos y fenomenológicamente experimentados, siendo inapropiado concebir como patológico o infantil la creencia en mundos metafísicos o seres espirituales prescritos como realidad ontológica en un mundo cultural específico. En otro contexto cultural, sin embargo, creencias animistas pueden considerarse figuras de fantasía, imaginación o superstición. Para un examen sobre la importancia de la obra de Hallowell sobre salud mental y fenomenología, véase Garro (1990).

¹¹Jones (2004) y Waldram et al. (2006) han señalado que desde finales del siglo XIX y principios del XX, los gobiernos de Estados Unidos y Canadá empezaron a tomar mayor interés por la salud general de las sociedades indígenas. Anterior a la responsabilidad gubernamental, los sistemas de salud dispensados a

ideas evolucionarias de Sigmund Freud habían llegado a ser enormemente respetadas a principios del siglo xx. Freud observó a las sociedades indígenas de su tiempo como “un cuadro bien conservado de nuestro propio desarrollo mental” (Freud 1950, citado en Waldram, 2004), abriendo el debate para la comparación intelectual de *sociedades primitivas*, infancia y *occidentales* con problemas mentales –neuróticos-. Estas ideas fueron expuestas en su famoso libro publicado en 1913, *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*.¹² El énfasis de Freud sobre la importancia de la experiencia temprana durante la niñez como marco fundamental para la estructuración de la personalidad individual tuvo una enorme influencia en antropología (Waldram, 2004) y psicopedagogía (Shupe, 2011).

Alfred Kroeber, uno de los líderes antropológicos en la década de 1930, fue todavía más lejos que Freud al argumentar que el “pensamiento mágico era la patología de la cultura”.¹³ Kroeber (1923), exhibiendo una actitud victoriana, caracterizó sociedades indígenas enteras según la relevancia social del empleo de la magia o superstición como factores explicativos de psicopatología. Cuanto mayor fuera la dependencia de una sociedad a estos elementos culturales, mayor era la consideración social y científica de que la sociedad tenía un elevado grado de primitivismo y atraso cultural. Por otro lado, Kroeber argumentó que las *sociedades civilizadas* ya no mantenían tales creencias, aunque uno podía encontrar individuos psicológicamente “desviados”. Kroeber, utilizando el lenguaje del evolucionismo cultural de la época, empleó la metáfora de las sociedades como estadios de desarrollo humano, sugiriendo que las culturas más civilizadas y avanzadas eran psicológicamente más adultas, mientras que las culturas primitivas eran más retrasadas y más infantiles. El hecho de que la gente “civilizada” pudiera creer en “Dios” no llegó a conceptualizarse como pensamiento mágico.

los indígenas estuvieron a cargo de misioneros, el ejército y representantes de compañías de comercio de pieles. Por ejemplo, en Canadá hasta 1927 no hubo instalaciones sanitarias y servicios médicos en las reservas para tratar los efectos devastadores de la tuberculosis en poblaciones indígenas (Carstens, 2000) Este interés en la salud general resultó en una mayor atención de la salud mental indígena debido al interés profesional emergente de la psiquiatría en poblaciones colonizadas (Kirmayer y Valaskakis, 2008; Waldram et al., 2006).

¹²El pensamiento evolucionista construyó escalas de formas inferiores a superiores, representando la forma superior como un punto final en el desarrollo. La imagen resultante es una escala en sentido progresivo y jerárquico, concluyendo que la forma superior expresaba un modelo normativo superior. El patrón de percepción en este pensamiento radicaba en que las formas inferiores mostraban *carencias* y déficits respecto al modelo normativo (forma superior) El vocabulario de lo primitivo vs. moderno, adaptado vs. inadaptado, mejor vs. peor define el pensamiento evolucionista. El juicio, a priori, de las sociedades indígenas como intelectualmente *inferiores* se realizó a partir de ideas que pertenecían a las preocupaciones ideológicas de otro grupo cultural (Shweder y Bourne, 1982).

¹³La idea de que el “pensamiento mágico” era una característica psíquica estructural de pueblos primitivos, niños y esquizofrénicos fue tan dominante, que en 1980 llegó a incorporarse a la nosología psiquiátrica del DSM-III como un signo clínico de desorden mental. Hoy día, esta categoría psiquiátrica permanece con alguna modificación dentro del DSM-IV (Waldram, 2004).

Por su parte, Diamond Jenness, el antropólogo canadiense más importante a mitad del siglo XX, manifestó que hasta cierto punto los indígenas estaban mentalmente desequilibrados. Jenness tenía la convicción de que la creencia en seres sobrenaturales, entidades espirituales que continuamente interferían en la vida humana, generaba en los individuos indígenas un estado psíquico constantemente dominado por la histeria y el miedo. En este sentido, la mayoría de estudios a principios del siglo XX analizaron la supuesta psicopatología indígena en términos de inadaptación cultural al contexto moderno mediante un lenguaje profundamente psicoanalítico y abstruso. Por ejemplo, el enfoque diagnóstico empleado por James Baker, un psiquiatra estadounidense refleja con bastante nitidez el discurso psicoanalítico-primitivista de su tiempo:

Psiquiátricamente, es sentido que esquizofrénicos latentes y gente primitiva tienen los siguientes elementos y reacciones en común. Primero, la sublimación de mecanismos emocionales básicos es débil o incompleta. Pobres o inestables mecanismos de defensa son utilizados en el intento de defenderse contra conflictos emocionales básicos perturbadores como, por ejemplo, con ciertos mecanismos sexuales y con reacciones agresivas hostiles. Demasiado frecuente la defensa utilizada es la defensa inestable de reacción en oposición, por ejemplo, la formación de reacción. Bajo los efectos de drogas como el alcohol, el control del superego debilitado, los mecanismos emocionales básicos que han sido suprimidos o reprimidos que reaccionaron en oposición, ahora aparecen en su forma más cruda en un estallido de disipación emocional. Esta proposición de defensas de un ego débil y alivio del control del superego es ofrecida como la explicación sobre por qué este grupo, además de muchos esquizofrénicos y otros pueblos primitivos, toleran pobremente el alcohol y presentan reacciones conductuales violentas bajo la influencia del alcohol (1959, citado en Waldram, 2004)

Las representaciones conceptuales y teóricas de la investigación psicoanalítica sobre las sociedades indígenas fueron, en gran parte, imaginadas bajo una estructura narrativa subyacente como sociedades inestables, agresivas, paranoicas, supersticiosas, neuróticas y con dificultades para mantener cualquier tipo de organización social. Como contrapartida a esta perspectiva negativa de las sociedades indígenas aparecía la imagen del indígena arcádico saludable. En este paradigma la psicopatología indígena existe solo como consecuencia de las interrupciones causadas por la colonización europea. Por supuesto, la naturaleza retórica de ambas concepciones discursivas son contradictorias y la noción de sociedad arcádica y barbárica existe en una relación dialéctica:¹⁴ “Desde la concepción barbárica, la

¹⁴Por ejemplo, a finales del siglo XIX se hizo popular la recomendación clínica de la “rest cure”, un tratamiento terapéutico para hombres de profesiones liberales que sufrían de neurastenia, un desorden provocado por presiones de trabajo y vida urbana. “Volver al barbarismo” a través de la caza o realizar camping en un entorno natural era parte del tratamiento clínico. La vuelta al *barbarismo* podía solo ser un viaje temporal, un paréntesis breve antes de volver, de nuevo, al mundo moderno. Estas narrativas clínicas permitían al individuo escapar de las presiones de la vida moderna y monotonía, marcando fronteras sociales entre el mundo “real” y el otro mundo “imaginado”. Esta transgresión espacial se

sociedad es desintegrada, enferma, el salvaje violento y la psicosis esquizofrénica forma una única constelación. En contraste, desde una perspectiva arcádica, la sociedad ordenada y armónica, el primitivo natural y el curador ritual [*healer*] van juntos” (Lucas y Barrett, 1995).

En conclusión, la personalidad aborígen emergió como una expresión figurativa en la literatura académica representada como una adaptación ecológica que pudo haber sido funcional en el pasado pero que dejó de serlo una vez que los colonos europeos llegaron y destruyeron su idílico mundo. El relato académico sugería que la asimilación a los modos de vida de los colonos obligaba a modernizar la personalidad indígena y esta situación inevitablemente provocaba su propia psicopatología: patrones de consumo excesivo de sustancias psicoactivas, además de problemas psicosociales y otros problemas psiquiátricos. Estas concepciones sobre salud mental indígena siguen funcionando implícitamente como estructuras discursivas subyacentes en muchos de los estudios contemporáneos de psicopatología indígena.

1.2 Cultura, personalidad y psicopatología indígena. La emergencia de la antropología psicoanalítica

1.2.1 El paradigma del integracionismo cultural: la búsqueda de la estructura de personalidad indígena básica

Durante la primera mitad del siglo xx, el estudio de la personalidad o mentalidad “primitiva” generó un profundo interés intelectual, teórico y metodológico en antropología -también en psicología y psiquiatría-. Según Waldram (2008, 2004), la raíz de esta emergente antropología psicológica y psicoanalítica se debe a la influencia que venía ejerciendo en el pensamiento europeo autores como Sigmund Freud o Carl Jung.

En este clima intelectual, los estudios antropológicos sobre la experiencia de cambio cultural entre las poblaciones indígenas en Canadá y Estados Unidos ocuparon un lugar prominente en la historia de la emergente antropología psicológica desde principios del siglo xx. El programa académico de los antropólogos/as boasianos trató de demostrar como el incipiente concepto antropológico de cultura

conceptualizaba como una experiencia social potencialmente beneficiosa. Se reconocía los efectos positivos temporales del *barbarismo* como “tratamiento terapéutico” en un modo que reafirmaba, no debilitaba la *civilización* (Shupe, 2011). El “indio arcádico” ofrecía un contrapunto a la idea del siglo xix de la “masculinidad productiva” basada en el *ethos* del trabajo técnico y racional, auto-control, responsabilidad y tiempo reglamentado.

podía explicar la configuración de la personalidad en ambientes ecológicos particulares.¹⁵ Esta corriente cognitivista sostuvo que los sistemas de valores eran fuertemente resistentes al cambio, siendo el último dominio de la cultura capaz de ser alterado y modificado. Por tanto, las personalidades modales o básicas de las culturas tenían que ser reforzadas por valores modales. El estudio de los valores, como fenómeno inherentemente psicológico, llegó a ser dominante en los trabajos antropológicos para comprender los procesos de aculturación y cambio cultural indígena.¹⁶ Las descripciones antropológicas sobre valores en los estudios de cultura y personalidad a menudo fueron presentadas como una lista de rasgos psicológicos. El “primitivo” o el “indígena” como una categoría indiferenciada cobraba estatus de objeto de estudio para la ciencia occidental y daba pie al comienzo de los estudios comparativos sobre aculturación que han persistido hasta la actualidad.¹⁷ Bajo marcos teóricos evolucionistas e integracionistas, las sociedades indígenas pronto fueron conceptualizadas como afrontando un camino inexorable hacia su desaparición por el influjo del nuevo e imparable estadio evolutivo de la humanidad: la civilización o la sociedad moderna (Bruner, 1986).

El interés de la antropología psicoanalítica por el contexto contemporáneo indígena a principios del siglo XX se centró casi exclusivamente en el concepto de

¹⁵En la década de 1920, las opiniones de raciologistas, hereditaristas y eugenistas seguían prevaleciendo en las más altas instancias de los círculos universitarios y gubernamentales. Franz Boas, que probablemente haya sido quien más ha influido en la formación de la moderna antropología cultural en Estados Unidos, contribuyó a acabar con la nefasta ciencia racial del siglo XIX. Boas y sus estudiantes hicieron mucho por combatir o refutar la creencia imperante de que la raza, la lengua y la cultura eran variables inseparables y que algunas razas, lenguas y culturas eran mejores, más civilizadas y más adaptadas a la supervivencia que otras. Con el nombramiento de Boas como profesor de antropología física en 1896, el Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia se convirtió en un centro mundial de oposición académica a las teorías biologicistas y raciológicas dominantes sobre la cultura. Con el respaldo oficial a su tesis, boasianos como Ruth Benedict, Margaret Mead, el propio Boas y muchos otros sacaron a la luz una cantidad enorme de libros, artículos periodísticos y panfletos para consumo de las masas que tenían por objeto combatir las doctrinas racistas y hereditaristas. Boas y sus estudiantes recabaron sus datos mediante estudios empíricos, principalmente entre indígenas estadounidenses y canadienses, refutando a sus adversarios hereditaristas que factores hereditarios, raciales y genéticos pudieran explicar las diferencias y semejanzas culturales. La escuela boasiana otorgó mayor peso a la educación y la influencia del entorno (Harris, 2009; Kuper, 2001, 1996).

¹⁶El estudio de los valores fue el dominio de los antropólogos, fuertemente influido por sociólogos como Talcott Parsons y su visión de que los valores definían el concepto científico de cultura. Antropólogos boasianos como Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn estuvieron de acuerdo con Parsons y la investigación de valores llegó a ser central en los estudios antropológicos (Kuper, 2001).

¹⁷Categorías culturales como *indian* y *whiteman*, *canadian society* y *native people*, *indigenous people* y *western society*, suelen ser pares dicotómicos utilizados con frecuencia en los estudios comparativos sobre salud mental. La mayoría de estudios reflejan un modelo de sociedad en Norteamérica de “dos culturas”, es decir, una persona puede ser aborigen (*Aboriginal people*) o euroamericano (*Euro-North American*). Estas etiquetas culturales pretenden representar grupos culturales intrínsecamente significativos. Sin embargo, la etiqueta *aboriginal* ignora la posibilidad de que no exista en el individuo orientación cultural a las tradiciones indígenas, debido al prolongado contacto cultural de los grupos indígenas y su participación en la actividad comercial capitalista en Norteamérica.

aculturación como paradigma, representando la vida en la reservas en proceso de cambio social desde una perspectiva psicopatológica. La influencia del relativismo cultural integracionista (boasiano) y el sesgo psicoanalítico (freudiano) de la mayoría de estudios etnográficos de orientación psicologista de la época, mostraron un interés por *survivals* y los desórdenes de personalidad provocados por la pérdida de valores y ceremonias. La mayoría de estudios tempranos sobre aculturación indígena expresaron la realidad social con frases como “*The modern Indian way of life is one of emptiness*” o “*in-between American cultures*” (Waldram, 2004). La imagen que emerge de estas representaciones puso las bases para el nacimiento de una generación indígena no auténtica, inadaptada, contaminada e impura. No hay que olvidar que esta formulación teórica surge cuando el contacto cultural y transformación social había estado ocurriendo durante siglos (véase capítulo 3). El relativismo integracionista boasiano fue un paradigma fuertemente “primitivista” que concibió las culturas indígenas como entidades autónomas, discretas, integradas e internamente homogéneas.

Con esta concepción de la vida primitiva, los estudios de cultura y personalidad florecieron durante la primera mitad del siglo XX en Estados Unidos y Canadá. La mayoría de etnógrafos buscaron representar de manera sesgada individuos que encajaran con concepciones preconcebidas de autenticidad cultural indígena. Roger Keesing (1990) ha descrito elocuentemente como la antropología trató de exotizar al “otro”, ignorando la evidencia empírica de cambio cultural como, por ejemplo, la introducción del trabajo asalariado, escuelas, iglesias, radio, etcétera. Aunque la “vida primitiva” ya no existía los antropólogos y antropólogas creyeron que su “integridad cultural” persistía a pesar de los cambios aparentes en sus vidas. Los estudios se centraron en la psicología individual más que en procesos históricos como la participación en una estructura socioeconómica más amplia o la transformación de la estructura social. Como mantener la integridad cultural y al mismo tiempo adaptarse a los cambios culturales llegó a ser el interés teórico dominante. La idea de que culturas indígenas enteras podían ser caracterizadas en términos de una personalidad modal, básica y dominante persistió y los enfoques psicoanalíticos al estudio de la personalidad indígena dominaron durante décadas, generando retratos duraderos de lo “indígena”.¹⁸

¹⁸ Antropólogos como Spindler y Spindler (1957, citado en Waldram, 2004) habían advertido que los valores indígenas no eran constantes psicológicas rígidas y fijas en el tiempo, sino que estos valores podían cambiar según el contexto social. En cualquier caso, a pesar de estas recomendaciones la comparación esquemática de sistemas de valores llegó a ser extremadamente popular entre científicos sociales, extrayendo conclusiones amplias respecto a los valores indígenas.

1.2.2 Alcohol, personalidad y psicopatología: Ruth Benedict y Alfred I. Hallowell

En los marcos interpretativos de Ruth Benedict y Alfred Hallowell, el alcohol tuvo un papel destacado en la intersección con la personalidad indígena. Las conclusiones del programa psicologista de Benedict y Hallowell han tenido un impacto profundo en la manera de concebir la personalidad indígena y el consumo problemático de sustancias psicoactivas.

Ruth Benedict, una de las figuras líderes de la corriente boasiana, desarrolló la noción de cultura como tipos psicológicos de personalidad. Esta conceptualización de la cultura llegó a ser muy influyente desde la década de 1930. Tanto es así que la mayor parte de la literatura contemporánea sobre salud mental, adicciones y cultura indígena puede decirse que descansa sobre presupuestos implícitos que tuvieron su origen en la antropología boasiana de Ruth Benedict. A partir de la década de 1980 este paradigma teórico experimentó un *revival* (pero implícitamente) en un número considerable de estudios psicológicos, psiquiátricos e incluso dentro de la geografía de la salud.¹⁹

Benedict, desde un enfoque cognitivo, proyectó la cultura como configuraciones mentales bien integradas en el marco de entidades sociales delimitadas. Este proyecto resultó en una línea de investigación sobre cognición, cultura y personalidad indígena en Estados Unidos y Canadá. Esta autora llegó a creer que una cultura entera podía ser descrita en torno a un conjunto limitado de rasgos psicológicos. En el planteamiento teórico de Benedict, las culturas como las personas podían tener “personalidades” o al menos una personalidad modal capaz de conformar la cultura y la orientación psicológica de los individuos. Benedict llegó a desarrollar su célebre esquema de tipos ideales sobre personalidad indígena: apolínea, dionisiaca, paranoica y megalomaniaca (Waldram, 2004). En este esquema psicologista, el alcohol y otras sustancias psicoactivas jugaban un papel destacado en la configuración de las dos personalidades indígenas más destacadas por Benedict: apolínea y dionisiaca.

En las sociedades indígenas apolíneas, la sobriedad era uno de los rasgos más evidentes y como consecuencia problemas de alcohol o suicidios eran poco frecuentes. Benedict argumentó que en este tipo de sociedad se desconfiaba del individualismo, se evitaba el liderazgo y la acumulación de riquezas y las emociones y expresiones violentas eran también suprimidas. La comunidad como un todo proporcionaba refuerzos y sanciones mediante ceremonias y otras actividades

¹⁹Véase Wilson (2003) sobre el incipiente campo de estudios geográficos sobre salud, espacio y cultura.

grupales. Por tanto, las sociedades apolíneas eran grupos culturales fuertemente ceremoniales que valoraban la sobriedad por encima de cualquier otra virtud. Para Benedict, el modo de vida apolíneo era poco frecuente entre los pueblos indígenas de Norteamérica. Más bien la mayoría de sociedades indígenas se situaban en la órbita de las sociedades dionisiacas. En la caracterización de la personalidad dionisiaca sobresalía el exceso, la desmesura, la naturaleza hedonística más que colectiva, una personalidad orientada a obtener poder sobrenatural mediante estados de trance o en sueños. Estas experiencias alteradas de conciencia se reforzaban a través del uso de alcohol u otras sustancia psicoactivas. Los kwakiutl, en la costa oeste de Canadá, representaron la forma más extrema de esta personalidad. Según Benedict, entre los kwakiutl el suicidio era más elevado debido a su sistema altamente competitivo donde la humillación y exhibicionismo de estatus en rituales como el famoso *potlach* estaban culturalmente pautados, provocando estados emocionales depresivos entre sus miembros. Cabe mencionar que sus interpretaciones sobre estas sociedades indígenas fueron construidas mediante material etnográfico procedente de otros antropólogos y antropólogas boasianos para reforzar sus presupuestos teóricos sobre “integracionismo cultural”. Benedict fue acusada de ignorar informes de abuso de alcohol, violencia y tensiones faccionales entre los Zuni, un grupo perteneciente a los indios Pueblo que Benedict utilizó para describir el modo de vida apolíneo. Waldram, comenta que en los trabajos etnográficos de Stevens (1904), Bunzel (1933) y Parson (1917), que Benedict había utilizado como fuentes secundarias, existieron evidencias de consumo de alcohol y ceremonias más propias de ser etiquetadas como dionisiacas, además de luchas entre facciones a mitad de la década de 1920. En cualquier caso, como ha señalado Waldram (2004, 2008), este ejercicio temprano de cultura y personalidad fue defectuoso tanto por la información selectiva y poco rigurosa como por no introducir procesos históricos (colonialismo, cambios en la organización social,...), además de no atender a la variabilidad intracultural.

Por otro lado, Alfred I. Hallowell fue otro de los líderes indiscutibles de la antropología psicoanalítica cuyo trabajo teórico ha influido enormemente en el campo de la salud mental y adicciones indígena. Los estudios etnopsicológicos de Hallowell en Canadá con poblaciones ojibwes han representado la perspectiva psicopatológica en antropología. Este antropólogo boasiano tuvo un enorme interés en aplicar metodologías psicológicas al estudio del cambio cultural, la personalidad y la cultura indígena. Según Waldram (2004), Hallowell produjo una potente combinación entre

etnografía, realidad psicológica e historia, enfoque que fue único entre los boasianos.²⁰ Sin embargo, entró al campo con asunciones freudianas del superego punitivo, la ambivalencia emocional y los mecanismos de la represión. Mediante la combinación de técnicas etnográficas y psicológicas, Hallowell desarrolló un interés particular en comprender las implicaciones de grados diferentes de aculturación entre ojibwes que habitaban la región del lago Winnipeg en la provincia de Manitoba, Canadá.

Hallowell creyó que los grupos ojibwes que había estudiado exhibían una personalidad muy reservada, suprimiendo estados emocionales y conductas agresivas. Estos rasgos psicológicos representaban la personalidad modal y dominante en esta cultura. Válvulas de escape prescritas culturalmente para la expresión de la ira y la hostilidad existieron en la forma de brujería y rumorología, pero rara vez estos mecanismos culturales causaron disrupción social significativa en el funcionamiento del grupo. Sin embargo, no fue hasta la entrada del alcohol que la disrupción social que había sido controlada provocaría anomia y desorganización social. El alcohol funcionaba para liberar inhibiciones y por tanto fue una sustancia bastante atractiva para aquellos que vivían en sociedades como la ojibwe, experimentando culturalmente la represión de afecto en sus vidas diarias. Hallowell creyó, como la gran mayoría de investigadores de su época, que las tensiones subyacentes y ansiedades características de la cultura ojibwe fueron en gran parte mantenidas bajo control hasta la introducción del alcohol, sustancia que tuvo el efecto de suprimir las inhibiciones y resultó en el aumento de los conflictos y violencia.²¹ Hallowell definió la personalidad indígena como existiendo por debajo de la superficie de una ansiedad controlada: “Puesto que parece haber una conexión entre organización de la personalidad, patrón cultural y conducta bajo la influencia del alcohol, la conducta del indio ebrio fue, en un sentido, un experimento natural, una entrada a su personalidad. Si esta estructura emocional básica se basaba en la represión del afecto, en particular los impulsos agresivos, entonces esperaríamos que

²⁰Hallowell creyó que un retrato psicológico de sociedades indígenas antes del contacto europeo podía ser descubierto mediante el uso de documentos registrados por misioneros, exploradores y comerciantes. Basado sobre estas fuentes secundarias, las bandas flexibles ojibwes del periodo pre-contacto fueron descritas por Hallowell como teniendo una cultura relativamente simple y homogénea, careciendo de cualquier desarrollo institucionalizado que estableciera sanciones sociales para el individuo. La restricción emocional e inhibición fueron frecuentemente adscritas a esta cultura por europeos tempranos, conduciendo al estereotipo del indígena como una persona fuertemente estoica. Su sociedad fue atomista o individualista, dando como lugar una estructura de personalidad que inhibía las tensiones interpersonales. Un componente clave de la visión de esta cultura era la creencia de que uno podía ser capaz de invocar lo sobrenatural para dañar a otros. Actos hostiles podían suponer la posibilidad de sanciones sobrenaturales. “Sobre la superficie ellos son un pueblo pacífico, plácido y extremadamente tranquilo, sin embargo, al mismo tiempo hay fuertes corrientes de hostilidad que existen a un nivel encubierto de expresión” (Hallowell, 1955, citado en Waldram, 2004).

²¹Esta es la esencia de la teoría de desinhibición del uso del alcohol que sigue siendo bastante influyente para explicar psicopatologías (Marquina, 2006).

esto podría ser liberado en forma notablemente violenta bajo la influencia del alcohol. Esto parece haber sido lo que ha ocurrido” (Hallowell 1955, citado en Waldram, 2004).²²

Hallowell concluyó que los problemas de alcohol y delincuencia juvenil fueron el resultado de la ruptura de la estructura de la personalidad y controles psíquicos internos. Combinado con la pérdida de los valores tradicionales, la estructura de personalidad ojibwe había resultado en una apatía paralizante, difícil de afrontar y superar. Básicamente, los ojibwes estaban perdiendo tanto su carácter indígena básico como sus valores tradicionales sin ser reemplazados adecuadamente por otra estructura de personalidad. Hallowell, en este sentido se anticipó, según Waldram (2004), al paradigma del estrés aculturativo conocido como “*caught-between-two-worlds*” empleado por psicólogos sociales, antropólogos, psiquiatras y sociólogos.

En términos generales, en los estudios de epidemiología psiquiátrica y aculturación, el estudio del alcohol ha encapsulado los debates del discurso sobre salud mental indígena. Los jóvenes indígenas han sido representados durante décadas en términos patológicos, experimentando una alteración de personalidad debido a un alto grado de desequilibrio en el sistema social como consecuencia de la ruptura de la organización ceremonial-social tradicional causada por cambios culturales. Los adultos (varones) fueron casi exclusivamente retratados mediante el abuso de alcohol y estallidos de violencia. Por ejemplo, *Warriors without weapons*, una etnografía de corte psicologista escrita por Gordon Macgregor en 1946 epitomiza el postulado teórico del estrés aculturativo. Macgregor argumentó que los sioux fueron tradicionalmente una sociedad caracterizada por altos niveles de agresión, pero fue canalizada mediante mecanismos culturales apropiados como, por ejemplo, la “guerra con otros grupos”. Los cambios ocasionados por la colonización forzaron a los hombres a suprimir su agresividad con solo parcial éxito. “Psicológicamente derrotados”, canalizaron patológicamente su orientación agresiva hacia ellos mismos mediante actos violentos, contra otros o cometiendo suicidio. La colonización había destruido la estructura social tradicional sin su correspondiente adaptación social, resultando en la inadaptación de la personalidad al contexto y conduciendo a la emergencia de patologías sociales y psicológicas. El alcohol emergió como un

²²Esta estructura de personalidad estoica e inhibida de la cultura cazadora ojibwe es la concepción dominante utilizada actualmente en muchos programas de rehabilitación de drogodependencias indígenas en Canadá (Brady, 1995).

mecanismo exógeno para liberar ansiedades y tensiones que experimentaba la personalidad alienada. Ellos eran “guerreros sin armas”.²³ El alcohol y actualmente drogas como la oxicodona han llegado a ser una metáfora de la falta de esperanza, impotencia, derrota y escape de circunstancias históricas. El consumo de drogas ha llegado a considerarse como sustancias que cumplen una función social importante para el individuo indígena experimentando una “existencia vacía”.

1.3 Estrés aculturativo y el paradigma “caught-between-two-worlds”

Como he señalado al principio de este capítulo, las sociedades indígenas se convirtieron en un fértil laboratorio social para examinar la intersección entre cultura, personalidad y psicopatología. En Estados Unidos, el *Indian Personality and Administration Research Project* llegó a ser en la década de 1940 un terreno de exploración sobre la “estructura básica de personalidad indígena”. Este proyecto representó una oportunidad para explorar técnicas interdisciplinarias y transculturales, utilizando equipos de investigación procedentes de diferentes disciplinas. Sin embargo, esta empresa intelectual acabó siendo un ejercicio discursivo que produjo representaciones reduccionistas, esencialistas y llena de estereotipos sobre la salud mental de los indígenas. Una creencia en las culturas, especialmente indígenas, como homogéneas y constituidas por individuos que mantenían los mismos valores y un sentido del orden social similar dominó durante décadas en estos estudios psicoculturales, ignorando cualquier distribución desigual de conocimiento y poder o cambio cultural en la organización social (Waldram, 2008; Brady, 1995; Weibel-Orlando, 1989).

La investigación en el campo de la antropología psicológica adquirió una perspectiva más aplicada al centrarse en los procesos de aculturación de los indígenas con el nacimiento del *Indian Personality and Administration Research Project*, también conocido como *Indian Education Research Project* (Waldram, 2004). El interés por comprender como las culturas indígenas cambiaban como resultado de contacto cultural continuado representó una nueva concepción teórica. Sin embargo, el

²³Esta perspectiva de liminalidad, el paradigma de “*between two worlds*”, que explicaba el consumo de alcohol como el único mecanismo que tenían los jóvenes en las reservas indígenas para “re-crear” las glorias del pasado, fue abiertamente criticado por el académico estadounidense de ascendencia indígena Vine Deloria Jr. (1969).

enfoque boasiano de recolección de rasgos culturales y la búsqueda de patrones de difusión no desaparecieron del todo. Este proyecto consistió en un examen de cinco tribus indígenas en Estados Unidos, examinando las consecuencias psicológicas de procesos sociales de contacto cultural y aculturación. Adoptando la visión neo-freudiana de que la personalidad y los valores eran formados durante la niñez temprana, la meta final de la investigación era comprender la personalidad indígena para ayudar a los administradores gubernamentales en el diseño de programas. Estos programas gubernamentales deberían lograr la adaptación psicológica del individuo indígena dentro del mundo moderno. John Collier, el sociólogo responsable del proyecto fue un fiel creyente en los beneficios de la investigación aplicada en ciencias sociales como medio para lograr mayor comprensión de los problemas sociales contemporáneos. Antropólogos, psicólogos, psiquiatras, sociólogos y pedagogos formaron equipos interdisciplinarios. Collier observó las sociedades indígenas como un “laboratorio étnico” para el desarrollo y aplicación de los principios de la ciencia social, teorías y métodos. Aunque Collier creía que la realidad indígena era resultado de políticas gubernamentales que habían producido cambios sociales y culturales, la investigación psicológica en salud mental fue central al proyecto.²⁴ Las palabras de Laura Thompson, antropóloga responsable del área de salud mental, resumía el objetivo principal del programa de investigación:

Si nosotros pudiéramos descubrir, utilizando los métodos de la ciencia, cómo los cambios recientes están afectando psicológicamente al indio en su contexto social y natural, nosotros seríamos capaces de definir sus necesidades reales y recursos con mayor precisión y podríamos ayudarlo más eficazmente a la hora de hacer ajustes creativos dentro del mundo moderno. (Thompson, citado en Waldram, 2004)

Los resultados del proyecto de investigación generaron una abundante bibliografía con monografías etnográficas que llegaron a ser fundamentales en los cursos de etnología americana. Este abundante material originó, durante la segunda mitad del siglo XX, una línea de investigación sobre personalidad indígena y psicopatología. En un sentido amplio, las sociedades indígenas estaban experimentando una “crisis”, es decir, un alto grado de ansiedad. Según este funcionalismo psicocultural, la mayoría de sociedades indígenas habían desarrollado una cultura que había ofrecido un equilibrio adecuado entre medioambiente natural y humano que proporcionaba bienestar social y psicológico. Sin embargo, estas

²⁴Collier no mantuvo la creencia generalizada de su tiempo respecto a que la realidad indígena era producto de deficiencias psicológicas inherentes.

sociedades indígenas se encontraban ahora experimentando disrupción social y psicológica como resultado de presiones aculturativas. Cómo la personalidad indígena (desarrollada supuestamente dentro de un contexto aislado, estructurado y altamente rígido) estaba cambiando como resultado de presiones culturales externas y cuáles eran las consecuencias para la viabilidad cognitiva indígena e integridad cultural en el mundo moderno, fueron las dos preocupaciones principales en el campo de la psicopatología indígena entre las décadas de 1940 y 1960.

La premisa de que las sociedades indígenas no estaban preparadas para adaptarse a la llegada de los colonos europeos introdujo la noción de “estrés aculturativo”, un marco conceptual que ha representado la visión de las sociedades indígenas como *caught between two worlds*. Este paradigma, cuya influencia llega hasta nuestros días, ha concebido la realidad indígena contemporánea como experimentando una especie de liminalidad cultural, generando la imagen de que los individuos indígenas carecían de culturas y auto-identidades coherentes. Los investigadores pensaron que los individuos debían estar experimentando estrés psíquico debido al colonialismo y sus efectos secundarios. Por ejemplo, antropólogos como Honigmann o Leighton, líderes en el campo de los estudios de aculturación en la década de 1960, aplicaron el concepto de “desintegración social” para teorizar que las sociedades indígenas presentaban una “homogeneidad psicológica” que parecía estar en gran riesgo de desarrollar psicopatología debido a la pérdida de los valores indígenas tradicionales.²⁵ El estudio del estrés aculturativo por parte de estos dos antropólogos tuvo una enorme influencia en el campo de la salud mental indígena. No obstante, Waldram (2004) señala el escaso trabajo empírico realizado para comprobar esta hipótesis. Para este autor, casi toda la investigación ha estado basada exclusivamente sobre fundamentos teóricos e ideológicos.

Las raíces de esta creencia residen, como se expuso anteriormente, en la asunción de un modelo de sociedad arcádica y utópica donde la sociedad indígena había vivido una existencia sin cambio, en armonía con la naturaleza y el resto de tribus indígenas anterior a la colonización.²⁶ La llegada de los colonos europeos

²⁵En este paradigma de desintegración social, el consumo de alcohol y otras sustancias psicoactivas dentro de las sociedades indígenas ha sido interpretado sistemáticamente como el resultado de experimentar anomia, estrés aculturativo y desorganización sociocultural como consecuencia del contacto cultural con colonos europeos. Muchos creyeron que el cambio sociocultural condujo a tasas elevadas de enfermedad mental. La idea de que el contacto europeo produjo desintegración y enfermedad mental es un elemento retórico de la perspectiva indígena arcádica. Implícitamente sugiere que no hubo enfermedad mental en las sociedades indígenas anterior a la influencia europea.

²⁶Esta visión ha sido fuertemente influida por varios paradigmas sociológicos clásicos que subrayaban el carácter funcional, integrativo y inherentemente saludable de la sociedad pre-industrial y “primitiva”. La conceptualización de solidaridad mecánica de Durkheim, las ideas de Ferdinand Tönnies de *Gemeinschaft* [comunidad], además del concepto de sociedad folk [popular] del antropólogo Robert

condujo al desarrollo de psicopatologías como consecuencia de cambio cultural rápido y destructivo, provocando anomia y desorganización. Esta perspectiva sugiere que todas las sociedades indígenas respondieron homogéneamente a la colonización europea de la misma forma, además de ofrecer una imagen de incapacidad y parálisis para hacer frente al cambio social. El problema de este paradigma ya ha sido señalado anteriormente: la empresa intelectual de los estudios aculturativos empieza cuando el contacto cultural llevaba produciéndose durante siglos y las sociedades indígenas habían estado formando parte de la economía mercantilista (Wolf, 1987). Este punto quedará más claro cuando en el próximo capítulo se describa la historia regional y local de la reserva *Omushkego Lake First Nation*.

Los teóricos del estrés aculturativo observaron el cambio cultural indígena como si se tratara de una experiencia nueva, contemporánea y siempre en términos negativos. Los estudios de aculturación representaron una visión generalizada de las sociedades indígenas como “genuinas” caracterizadas por su armonía interior y bienestar mental anterior a la llegada de los europeos. Edward Sapir (1924, citado en Jackson, 1995), en un artículo seminal para los estudios de aculturación habló precisamente de las culturas indígenas en Estados Unidos y Canadá como “genuinas”, queriendo decir que estas sociedades habían sido equilibradas y armónicas, capaces de satisfacer todas las necesidades de sus miembros. El concepto de cultura genuina tuvo su opuesto. Sapir contrastó la “cultura genuina” contra la “cultura espuria”, una visión durkheimiana de la cultura caracterizada por la anomia y la desorganización. Para Sapir, la vida social de un individuo indígena había sido desafiada por la participación en la civilización y el contacto con los colonos europeos, creando un vacío desconcertante y un sentido incierto. La premisa subyacente de estas nociones de cultura sugiere el contacto cultural en términos de contaminación e impureza.²⁷

Waldram (2004), cita una serie de estudios que sirven de ejemplos ilustrativos de la empresa intelectual de los estudios aculturativos. Edwin Lemert (1954), uno de los teóricos pioneros en articular el paradigma del estrés aculturativo, subrayó que las sociedades indígenas habían sufrido pérdida cultural (*deculturation*) y experimentado escasas oportunidades para lograr una vida económica y sociocultural significativa. Para Lemert, la conducta ebria del individuo indígena reflejaba un síntoma de desorden mental o conflicto emocional conectado a la aculturación y desorganización

Redfiel, pertenecen a perspectivas ampliamente evolucionistas que subrayaban la tradición arcádica (Waldram, 2004). Lo fundamental de estas formulaciones teóricas fue que tales comunidades *primitivas* estaban relativamente libres de patología social hasta su “contaminación” por la industrialización y contacto con naciones industriales.

²⁷Para un examen crítico sobre esta tesis véase los trabajos de Collier (1997) y Jackson (1995).

social. Los indígenas consumían alcohol porque ellos estaban aburridos, para romper la monotonía de una existencia de vida poco gratificante. Para este autor, los indígenas también bebían alcohol como expresión de un acto de resistencia o protesta contra la autoridad canadiense. Hallowell (1945), por su parte, sugirió que el contacto cultural entre los ojibwe y otras sociedades indígenas creó una variedad amplia de situaciones de ansiedad y estrés. James (1961) discutió que entre los ojibwe, la ansiedad era resultado de las privaciones de la vida en la reserva y su estatus social inferior. Devereux (1969) explicó el aumento dramático del suicidio entre los mohave como resultado de la desintegración cultural. Phillips y Inui (1986) discutieron que la conducta criminal, abuso de drogas y tratamiento psiquiátrico entre nativos de Alaska eran indicadores de estrés aculturativo. Kraus y Buffler (1979) creyeron que la ruptura de las relaciones tradicionales causada por el contacto cultural dañó la integridad psicológica de los nativos de Alaska, dando lugar al surgimiento de la ansiedad, la frustración, el estrés y la desesperación. Hamer (1965) sugirió que las sociedades indígenas estaban sufriendo una pérdida extrema de auto-respeto y que la única manera de lograr relaciones sociales satisfactorias era mediante el consumo de alcohol. Por tanto, el alcohol jugaba un papel importante en promover integración social y psicológica para aquellos incapaces de funcionar en el mundo moderno debido a que la sociedad de colonos europeos no proporcionaba mecanismos sustitutos saludables.

En consecuencia, la explicación dominante para entender las adicciones indígenas contemporáneas debe leerse en el marco del paradigma de desorganización social-anomia-aculturación, es decir, las adicciones en las sociedades indígenas deben interpretarse como un producto de fuerzas históricas incluyendo pérdida cultural, desintegración social y desventaja económica. Esta perspectiva teórica ha demostrado ser un paradigma bastante resistente a lo largo de décadas, aplicándose a poblaciones de indígenas desde finales del siglo XIX y principios del siglo XX y, llamativamente, continúa aplicándose a las poblaciones del siglo XXI en Canadá y Estados Unidos. El problema de este paradigma reside en que se ha convertido en un a priori, en una asunción teórica que no necesita ser empíricamente comprobada, distorsionando gran parte de las investigaciones socioculturales en la actualidad. Un número considerable de investigadores e investigadoras acceden al campo asumiendo el paradigma del estrés aculturativo al concebir que el joven indígena sigue “atrapado” entre dos culturas, supuestamente irreconciliables, para explicar las adicciones contemporáneas. En mi opinión, dudo mucho que actualmente la pérdida de “cultura tradicional” siga siendo el factor explicativo más importante para comprender las

adicciones contemporáneas indígenas. Personalmente, sugiero, que para entender mejor la salud mental indígena contemporánea debemos incluir factores socio-económicos (carencia de empleo, vivienda, formación laboral, contexto empobrecido,...) y factores socioculturales (la normalización de las drogas) dentro de la investigación de psicopatología indígena.

Por un lado, los factores socio-económicos suelen tener una relevancia considerable en estudios de epidemiología psiquiátrica con otras poblaciones en Canadá como inmigrantes y refugiados (Waldram, 2004). Por ejemplo, cuando se estudia el alcoholismo entre el resto de la población canadiense no se recurre a la pérdida de valores tradicionales de individuos de ascendencia escocesa, irlandesa, polaca, italiana, etcétera. Sin embargo, en los estudios de psicopatología indígena la variable explicativa suele ser la pérdida de valores tradicionales que han sufrido los jóvenes indígenas contemporáneos. Curiosamente, esta variable dominante se aplica a jóvenes indígenas que crecieron en contextos sociales y dentro de familias que habían abandonado la vida cazadora-recolectora, formando parte de la clase obrera rural canadiense (véase capítulo 3). El ejemplo más llamativo de este planteamiento lo podemos encontrar en la investigación de Berry et al. (1987, citado en Waldram, 2004). Estos investigadores agruparon a las poblaciones indígenas contemporáneas en la categoría de “refugiados” dentro de la sociedad canadiense. Para estos autores, los indígenas de finales del siglo XX tenían un estilo de vida “migratorio” a pesar de siglos de contacto y transformaciones en su patrón de asentamiento. Estos investigadores pensaron que todavía existía una semejanza fuerte entre el cazador indígena del siglo XVI y el individuo de ascendencia indígena de finales del siglo XX. Lo más llamativo es que este tipo de asociación no se estableció entre el comerciante de pieles escocés del siglo XVI y el trabajador industrial de finales del siglo XX de ascendencia escocesa. En otras palabras, los sujetos de ascendencia euroamericana aparecen en la literatura en términos de clase social, mientras que los sujetos de ascendencia indígena son construidos en términos de cultura. Según Waldram solo unos pocos han discutido el papel del estatus socioeconómico y la clase social en la construcción del sujeto indígena.

Por otro lado, factores socio-culturales como la normalización de las drogas en la cultural juvenil puede ser una variable explicativa más adecuada que la pérdida de valores tradicionales. Las distintas generaciones de jóvenes en la reserva de Omushkego Lake First Nation han crecido con el modelo cultural dominante respecto al alcohol y otras drogas y la formación de la identidad juvenil. El consumo de alcohol y

otras drogas constituye una práctica cultural central para la vida y la identidad juvenil contemporánea en Occidente (Parker et. al., 1999; Room et. al., 2001). Los jóvenes indígenas contemporáneos no son una excepción. Ellos han adquirido un patrón compartido hacia una actitud más hedonista respecto al consumo de alcohol y otras drogas, y deliberadamente consumen sustancias psicoactivas por sus efectos psicológicos placenteros. La naturaleza y significado de la adolescencia y juventud en el último tercio del siglo XX entre la mayoría de jóvenes contemporáneos en Norteamérica y Europa ha estado ligada al consumo recreativo de un repertorio de drogas legales e ilegales. Hoy día contamos con la evidencia de que los consumidores jóvenes de drogas recreativas provienen de todos los contextos sociales y educativos. Ha dejado de ser una práctica de sectores marginales o contraculturales conceptualizados por las teorías sociológicas, psicológicas clásicas y la biomedicina como conductas “desviadas” o “patológicas” (Marquina, 2006). Los jóvenes de la reserva han crecido dentro de un contexto cultural más amplio de cambio social, el cual ha transformado la experiencia de los jóvenes al crecer en un contexto de modernidad tardía teorizado por autores como Giddens (1991) o Beck (1998). No es la naturaleza de la adolescencia lo que ha cambiado, sino la naturaleza de la experiencia de crecer en un contexto determinado por el riesgo y la incertidumbre en el mercado de trabajo, la formación continua, la educación y el acceso al tiempo del ocio (Parker et. al., 1999; Furlong y Cartmel, 1997). El aumento de consumo de sustancias psicoactivas en la reserva está íntimamente relacionado con estos procesos macro-sociales.

PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS

Mientras la investigación temprana sobre salud mental, psicopatología y adicciones indígenas puede ser descrita como un periodo marcado por *el paradigma de la desorganización social/aculturación/anomia*, desarrollando distintos instrumentos metodológicos para medir y examinar los distintos grados de aculturación y asimilación euroamericana; curiosamente la investigación más reciente, llevada a cabo desde la década de 1980, puede ser definida como un periodo marcado por *el paradigma de la aboriginalidad*, caracterizado por la renovación, revitalización y resurgencia del integracionismo cultural. Ambos paradigmas han conceptualizado la cultura indígena a partir de una imagen esencialista del psiquismo indígena, utilizable para el tratamiento psicoterapéutico de las adicciones y psicopatologías contemporáneas indígenas, perpetuando nociones de homogeneidad cultural. Los estudios contemporáneos

suelen seleccionar exclusivamente individuos que representan el conocimiento cultural “oficial”, borrando cualquier posibilidad de variabilidad cultural dentro de la vida en las reservas indígenas.

Mientras que los estudios sobre salud mental, psicopatología y adicciones indígenas, dentro del paradigma de aculturación, fue dominado por investigadores no indígenas, el creciente número en los últimos años de investigadores indígenas canadienses y estadounidenses en los campos de psicología, psiquiatría y antropología no ha mejorado mucho las deficiencias teóricas que dominaron el campo de la salud mental indígena. La mayoría de investigadores indígenas siguen empleando marcos teóricos convencionales marcados por un fuerte esencialismo cultural (véase por ejemplo los trabajos de investigadores indígenas como Stevens, 2010; Wilson, 2008; Makokis, 2008; Simpson, 2008; Steinhauer-Hill, 2008; Taiaiake, 2005; Abbot y Cavender, 2004; Weber-Pillwax, 2001; Duran y Duran, 1995).²⁸

1. El neo-integracionismo cultural y los estudios psicoterapéuticos (1980-actualidad)

Durante la década de 1980, los estudios de personalidad y cultura indígena en antropología se habían reducido considerablemente y las sociedades indígenas habían dejado de ser de interés y relevancia para la teoría antropológica.²⁹ Esta coyuntura abrió las puertas para psicólogos y psiquiatras interesados en el estudio de la psicoterapia transcultural. De nuevo, individuos de ascendencia indígena fueron el objeto de académicos interesados en desarrollar modos “culturalmente adecuados” para el tratamiento terapéutico en salud mental. Investigadores en psicología y psiquiatría fueron seducidos por la asunción antropológica que grupos humanos podían ser definidos por un conjunto de valores fundamentales y que podían ser

²⁸Véase, por ejemplo, la compilación de artículos en el volumen 7 (Noviembre 2010) de la revista *Native Social Work Journal* en la siguiente dirección electrónica: <https://zone.biblio.laurentian.ca/dspace/bitstream/10219/380/1/NSWJournalV7-Nov2010-digital.PDF>.

Consultada, mayo 2011.

²⁹El desinterés de los antropólogos y antropólogas por las sociedades indígenas en la década de 1980 en Norteamérica se enmarca dentro de la denominada “crisis de representación” que dio lugar al movimiento posmoderno en antropología. La aparición en 1986 del libro titulado *Writing Culture*, que era a la vez las actas de un congreso y un manifiesto del inicio de la antropología posmoderna rechazó las representaciones culturales del otro, considerando la etnografía como literatura, un artificio retórico legitimador del orden colonial. Según los compiladores del libro, el objetivo era introducir la conciencia literaria en la práctica etnográfica. Se podía destapar las trampas retóricas empleadas en el proceso de representación de otros estilos de vida por el que el etnógrafo pretendía conferir autoridad a su texto. El papel de la antropología posmoderna era, por tanto, ofrecer una crítica cultural de Occidente, destapando la naturaleza fáctica e interesada de sus ideologías dominantes, tal como aparecen en el arte, la literatura, los estudios, los medios de comunicación y, naturalmente, las etnografías (véase Harris, 2009; Kuper, 2001; Gellner, 1994).

caracterizados por los trabajos acumulados durante décadas por antropólogos y antropólogas sobre la mentalidad indígena. El trabajo de campo antropológico fue sustituido por encuestas “*cross-cultural*” de valores. La “cultura indígena” llegó a ser una variable psicológica medible mediante encuestas, más que una experiencia vivida observable mediante etnografía. La “cultura indígena” se convirtió en una categoría que no necesitó validez empírica, sometiendo a examen su realidad fáctica. Por tanto, en las últimas décadas del siglo XX, los estudios de valores indígenas, mediante encuestas “*cross-cultural*”, llegaron a ser central para la investigación psicológica y psiquiátrica que buscaba una noción simple de cultura para aplicarla en la práctica clínica psicoterapéutica (Waldram, 2008).

Cuando la noción de cultura llegó a ser más aceptada académicamente (y más criticada antropológicamente), psicólogos y psiquiatras empezaron a dirigir su atención a las sociedades indígenas en Estados Unidos y Canadá para buscar la “otredad cultural” y testar la aplicabilidad transcultural de sus encuestas. Mientras la investigación antropológica boasiana se centró en la reconstrucción cultural, generando retratos de culturas indígenas estáticas, documentando lo “tradicional” más que lo contemporáneo, los psicólogos y psiquiatras que trabajaban en un contexto posmoderno no pudieron ignorar fácilmente los cambios sociales. Al examinar las condiciones contemporáneas, estas disciplinas simplemente aceptaron acríticamente que el pasado cultural reconstruido por los antropólogos y antropólogas podía ser válido e informar el presente de las sociedades indígenas de manera significativa. El discurso antropológico clásico de los valores indígenas fue un retrato primitivista e idealizado representando a la población indígena como un pueblo igualitario, libre de estreñimientos interpersonales, místico e intuitivo, imaginando una sociedad en perfecta simbiosis y armonía con la naturaleza y el resto de grupos tribales.³⁰ Los manuales clínicos psicoterapéuticos que ofrecían recomendaciones sobre “singularidad cultural” florecieron en la década de 1980 y 1990, dando lugar a la literatura académica denominada *crosscultural counseling* (Waldram, 2004). Esta literatura, escrita tanto por académicos indígenas y no indígenas, ha sido desarrollada mediante una serie de estereotipos simplificadores que opone categorías amplias como *whiteman*, *western society* o *canadian society*, frente a una supuesta otredad

³⁰Waldram (2004) cita al psicólogo estadounidense Joseph Trimble como una excepción en el campo de salud mental indígena, puesto que su trabajo fue crítico con la corriente antropológica de cultura y personalidad. Los trabajos antropológicos de Clyde Kluckhohn, A.F.C. Wallace, George Spindler, and Louise Spindler, según Trimble, habían servido para homogeneizar las poblaciones indígenas más que atender su heterogeneidad.

cultural irreconcilable como es la categoría *native people* o *aboriginal people*. En la actualidad, el estudio de los valores indígenas en la literatura psicoterapéutica a partir de la década de 1980, sigue siendo central en la literatura sobre tratamiento de psicopatologías y adicciones indígenas.

Waldram (2004) ha examinado críticamente la voluminosa literatura sobre psicoterapia indígena contemporánea, identificando una retórica discursiva donde un conjunto de valores fundamentales parecen constituir la unidad psíquica inherente a la personalidad y cultura indígena. Esta literatura ha reforzado el esencialismo cultural y el indígena arcádico en la práctica clínica (véase Cuadro 2). Según Waldram, la tradición académica de representar la cultura indígena mediante una lista de valores, éticas y conductas inherentemente indígenas ha construido una imagen cargada de rasgos esencialistas y estereotipos que ha sido transmitida de una generación de investigadores a la siguiente sin necesidad de ser validada empíricamente. Gran parte del conocimiento sobre cultura indígena contemporánea es en realidad el producto de autores simplemente citando trabajos anteriores sin molestarse en examinar empíricamente como valores indígenas pertenecientes a un contexto social y ecológico extinto pueden haberse mantenido “incontaminados” en un contexto contemporáneo. La “cultura tradicional indígena” ha dejado de problematizarse como constructo teórico y ha llegado a ser una realidad ontológica no cuestionada en el contexto clínico o en la investigación empírica.

Cuadro 2. Valores indígenas inherentes según la literatura psicoterapéutica contemporánea.

Espiritualidad	Pasividad	No asertividad	No interferencia
Holismo	Introspección	No competitividad	No contacto visual
Armonía	Generosidad	Orientación grupal	Respeto por <i>Elders</i>
Humildad	Amabilidad	Evitación desacuerdo	Conducta no verbal
Cooperación	Vergüenza	Evitación ostentación	Presentismo

Fuente: Elaboración propia a partir de la revisión de Waldram (2004).

Los estereotipos generados en la literatura psicoterapéutica contemporánea aparecen como tropos clásicos y esencialistas del discurso primitivista producido por la antropología psicoanalítica de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. La literatura contemporánea suele presentar a la persona indígena como alguien que vive

en armonía con la naturaleza, sin restricciones ligadas a nociones occidentales del tiempo, con una visión del mundo holística mantenida por la sabiduría de los ancianos indígenas y siendo un pueblo que mantiene relaciones interpersonales auténticas y saludables. Por tanto, la cultura indígena es sencilla, cooperativa, humilde, respetuosa con otros seres vivos y no actúa de manera agresiva o amenazante. Sin embargo, como han señalado varios antropólogos y antropólogas críticos con la retórica indígena contemporánea, la idealización de los valores indígenas no existe de manera aislada, sino que existen dialécticamente con otros valores (considerados moralmente menos deseables) expresados por otros grupos sociales dentro de formaciones sociopolíticas modernas como son los estados nacionales (Brass, 2008; Kuper, 2005; Waldram, 2004; Bruner, 1986; Jackson, 1995). Antropólogos como Bradd Shore (1996) y Charles Nuckolls (1998) han defendido teóricamente que todas las sociedades contienen conjuntos de valores dialécticamente contradictorios, en constante conflicto y compitiendo entre sí. La mayoría de los supuestos valores indígenas son realmente expresiones de una oposición no-indígena esencialista representada por categorías simplistas como *whiteman* o *western society*. Mientras la persona indígena valora la generosidad y la reciprocidad, la persona no indígena representa el valor de la acumulación y el egoísmo; mientras los indígenas están orientados al tiempo presente, la persona no indígena está orientado al futuro; mientras la persona indígena muestra contención emocional, la persona no indígena es asertiva (Waldram, 2004). La tendencia a ver los individuos de ascendencia indígena y europea en términos de contrastes y opuestos, inevitablemente, ha conducido a la construcción de ciertas imágenes marcadamente rígidas y esencialistas que en la práctica han sido más dogmáticas que una realidad empírica.

Shore (1996) ha puesto de relieve que mientras nuestro sistema de valores en la experiencia subjetiva y privada suele ser experimentado en términos ambiguos y ambivalentes, la representación pública de nuestro sistema de valores suele ser, con mayor probabilidad, enmarcada en términos cognitivos con postulados categóricos y absolutos. Para este autor, las sociedades parecen revelar sus sistemas de valores con mayor claridad a extranjeros, cuando estos valores son representados como modelos coherentes que contrastan sustancialmente con los modelos éticos de otra sociedad. Waldram (2008, 2004) ha señalado varias razones básicas acerca del por qué los valores indígenas han sido presentados como postulados “categóricos y absolutos”, a pesar de la evidencia empírica de lo contrario. En primer lugar, los valores están claramente cargados de simbolismo político poscolonial puesto que los valores indígenas tienen la pretensión de ser contrastados con los supuestos valores

de los “colonos europeos”. En este sentido, ellos son culturalmente contruidos como una forma instrumental para hacer frente a la realidad indígena contemporánea. Como veremos en el capítulo 5 una clase media indígena emergente, fuera y dentro de las reservas, además de académicos indígenas, han jugado un papel fundamental en la diseminación de este discurso indígena. Por otro lado, la continuidad del discurso primitivista sugiere la necesidad de construir un conjunto nítido de éticas, valores y conductas que contrasten fuertemente con aquellos valores que pretendieron caracterizar el estilo de vida occidental decadente. Por último, la creación de un estereotipo de lo indígena mediante una lista de valores ha facilitado la tarea del psicoterapeuta, y al resto de la sociedad, para tratar con la complejidad del concepto de “cultura indígena”.

En definitiva, la retórica exhibida en la literatura psicoterapeuta indígena contemporánea suele infravalorar los valores no indígenas, mientras que los valores de la “sociedad tradicional indígena” son observados como vigentes tras siglos de contacto y transformación social, expresando la esencia del indígena contemporáneo. El aspecto más llamativo es el escaso interés en la literatura contemporánea por someter críticamente al escrutinio empírico esta unidad psíquica trascendente de la personalidad indígena en el contexto contemporáneo. Esta representación de los valores indígenas ha conducido a generalizaciones y estereotipos en la práctica clínica y programas de tratamiento de adicciones “culturalmente apropiados” para indígenas.

2. Psicopatología y adicciones desde la perspectiva cultural indígena

Durante la última década del siglo xx, el mundo académico ha prestado mayor atención al fenómeno de revitalización de las culturas indígenas y, más concretamente, al uso de métodos tradicionales de curación indígena en programas de salud mental y adicciones (Kirmayer y Valaskakis, 2008; Waldram, 2008; Turner, 2005; Smye y Mussell, 2001; Health Canada, 1998; Brady, 1995; Weibel-Orlando, 1987). Desde un punto de vista antropológico, la reificación y reinención de la “cultura indígena” como una modalidad de tratamiento psicoterapéutico quizá haya sido uno de los procesos socioculturales más interesantes en nuestro contexto posmoderno (Brady, 1995). Un proceso marcado de nuevo por el esencialismo cultural y primitivismo descrito hasta el momento. Según Kuper (2005), estamos asistiendo a la reinención, una vez más, de un mito antropológico encarnado en el concepto anacrónico de “sociedad primitiva”. Sin embargo, esta vez quienes han revivido fervientemente el mito no ha sido exclusivamente antropólogos académicos, sino las

propias poblaciones de ascendencia indígena.³¹ Dentro de la tradición arcádica del discurso primitivista, la armonía entre las “sociedades primitivas” y el medio ambiente ha sido interpretado como inherentemente terapéutico, incluyendo una cierta capacidad protectora respecto a la salud mental (Brass, 2008; Brady, 1995; Lucas y Barrett, 1995; Waldram, 1997).

Para muchos líderes indígenas y profesionales contemporáneos de la salud indígena, el único modo para salir de la realidad psicopatológica que afrontan hoy día las sociedades indígenas es mediante un retorno a la “curación indígena tradicional”. Esta idea es vista como la forma de reparar la desorganización social causada por la civilización occidental que reafirma una visión del mundo indígena holística y en contraste al dualismo cartesiano anti-psicoterapéutico que ha caracterizado a la sociedad occidental y la biomedicina. En este sentido, la incorporación de modalidades de tratamientos diferentes en el contexto contemporáneo posmoderno de la salud mental indígena debería interpretarse como una respuesta terapéutica alternativa, además de constituir una respuesta política de grupos que han sido devaluados socialmente como pueblos inferiores y atrasados culturalmente. Así que una forma moderna, y discursivamente moldeada, de “curación tradicional” ha sido puesta en marcha en muchas reservas indígenas canadienses en la últimas dos décadas.

A continuación, trataré de exponer las tres áreas temáticas principales que organizan la mayoría de la investigación psicoterapéutica en la actualidad para justificar el desarrollo de una modalidad de tratamiento psicoterapéutico específico para las poblaciones indígenas contemporáneas.

³¹Paralelamente a la llamada crisis de la representación etnográfica en la década de 1970 y 1980, movimientos sociales indígenas han estado construyendo una representación “real y verdadera” de quienes son ellos y su historia. Marshall Sahlins (1993) ha puesto de relieve la emergencia de una retórica discursiva internacional, en lo que él llama *la conciencia moderna de la cultura*: “La autoconciencia de la propia cultura que se está desarrollando entre los otrora víctimas del imperialismo es uno de los fenómenos más destacables de la historia mundial al final del siglo xx” (p. 3). Un fenómeno curiosamente desapercibido para el pensamiento posmoderno en antropología, caracterizado por conceptualizar la identidad cultural como inestable, porosa, abierta... Sahlins, sigue argumentando: “La cultura, el vocablo mismo o algún equivalente local está en los labios de todo el mundo, tibetanos y hawaianos, ojibway, kwakiult y esquimales, kazakos y mongoles, aborígenes australianos y balineses, naturales de Cachemira y maoríes de Nueva Zelanda: todos descubren que tienen una *cultura*” (p. 3). Mientras la cultura fue un concepto técnico en las ciencias sociales, hoy día es contestado por movimientos sociales desarrollando discursos críticos sobre la cultura (Kuper, 2001; Dick y Waldram, 1993; Brady, 1995). Otros autores también han señalado esta tendencia moderna, por parte de los denominados subalternos o víctimas coloniales, de apropiarse en sus discursos de la retórica dominante sobre el concepto de cultura (Gellner, 1994; Kuper, 2001; Menéndez, 2002; Harris, 2004). Según estos autores la teoría moderna de cultura ha favorecido el auge de movimientos sociales asentados sobre el nacionalismo, la identidad étnica o la religión. Movimientos sociales proclives a invocar la cultura para motivar la acción política.

2.1 La tesis de la mente holística versus mente dualista

La construcción académica clásica de lo indígena o lo primitivo en términos grupales, holísticos y espirituales como opuesto al pensamiento social moderno, ha encontrado su renovación y utilidad en el discurso contemporáneo de la salud mental indígena y la práctica psicoterapéutica. Este discurso dicotómico, holismo *versus* dualismo, empleado para propósitos psicoterapéuticos se inspira en la imagen problemática construida en los estudios de personalidad indígena de la década de 1950. En estos estudios, culturas indígenas enteras fueron caracterizadas en términos de personalidad modal, presentando al indígena moderno a través de una identidad esencializada y estereotipada.

La herencia intelectual del discurso dicotómico holismo-dualismo está enraizada en una dicotomía construida entre el pensamiento europeo e indígena. Mientras esta dicotomía a menudo ha sido empleada para afirmar una visión de los “primitivos” como intelectualmente inferiores a los occidentales, también ha alimentado nociones que estos pueblos mantienen un modo prístino de pensamiento que ha sido distorsionado, corrompido e incluso destruido por la civilización occidental. En la actualidad, esta herencia intelectual sigue estando vigente en mucha literatura contemporánea cuando se afirma la idea de que a pesar de siglos de cambio cultural, las sociedades indígenas canadienses y estadounidenses siguen manteniendo intrínsecamente una unidad psíquica innata y una capacidad indígena prístina capaz de conectar con el ámbito metafísico. Esta perspectiva aparece en distintas generaciones de académicos que entienden el cambio cultural en términos negativos, es decir, la tesis de desorganización social y personal y un aumento concomitante en psicopatología. La psique indígena parece ser por “naturaleza” grupal, colectiva, holística y espiritual, presentando una increíble resistencia al cambio por fuerzas socio-históricas.³² Según esta visión, el individuo indígena no tendría clase social, solo parece tener una cultura única y “natural”.³³ Por tanto, la persistencia de una personalidad indígena básica ha llegado a traducirse en nuestros días en una narrativa cultural ampliamente compartida

³²Esta perspectiva dicotómica fue revitalizada cuando el antropólogo C.R. Hallpike, publicó en 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, presentando ideas producidas a principios del siglo xx sobre la mente del “primitivo” al contrastar la mente “racional” y “no racional”. Las ideas de Hallpike fueron construidas a partir de esta tradición intelectual que ha dominado todos los aspectos del pensamiento social contemporáneo (Waldram, 2004).

³³Todos los grupos indígenas en Estados Unidos y Canadá son representados compartiendo ciertas características como, por ejemplo, una historia de desplazamiento, la experiencia de opresión y desafíos contemporáneos al modo de vida tradicional (Brass, 2008). La creencia de que los indígenas en Estados Unidos y Canadá fueron, y siguen siendo, un pueblo “holístico” ha sido vinculado como un valor fundamental para las sociedades indígenas, caracterizándolas con una visión del mundo muy diferente a la mantenida por europeos. La idea es representada en la literatura por el argumento de que las sociedades indígenas creyeron, y todavía creen, que la mente y el cuerpo además de entidades como el medio ambiente, la sociedad y el cosmos existen como un todo integrado, un sistema que es simultáneamente físico y metafísico.

en el campo de la psicoterapia indígena y el tratamiento de las adicciones a pesar de los cambios culturales enormes y la variabilidad intracultural que han experimentado las sociedades indígenas en Estados Unidos y Canadá.³⁴

Desde esta perspectiva, el indígena siempre aparece enmarcado principalmente por nociones de colectividad, grupo o pueblo. En contraste, el *whiteman* es representado con nociones de individualidad.³⁵ Cuando se trata de sociedades indígenas contemporáneas se insiste en la homogeneidad cultural, sugiriendo su persistente orientación colectivista a pesar de las políticas asimilacionistas, cambio cultural, la globalización o el influjo que haya podido tener en la psique indígena el hecho de haber formado parte durante siglos en una de las naciones declaradas más individualistas del mundo (Hofstede, 2010).³⁶

El holismo, como un valor cultural, ha llegado a ser un elemento retórico dentro del discurso poscolonial arcádico y ha servido básicamente para diferenciar a los pueblos indígenas, oponiendo su enfoque sobre salud y bienestar en un contexto sociopolítico de fuerte cuestionamiento al sistema biomédico caracterizado por su naturaleza impersonal y burocrática (Kirmayer et al. 2008; Lock y Schepher-Hughes, 1996). Por tanto, el paradigma del indígena arcádico mantiene una imagen positiva entre la indianidad [*indianness*] y psicoterapia, al mismo tiempo que mantiene una imagen negativa entre aculturación euroamericana y psicopatología.³⁷ La tesis de la estructura de personalidad indígena holística suele ser defendida sobre todo por “*healers*” o “*Elders*” quienes detentan en la actualidad el discurso cultural oficial en forma de doctrina, como veremos más adelante en los capítulos 5 y 7.

³⁴La transmisión cultural ha dejado de conceptualizarse en antropología como un proceso mecánico de una generación a la siguiente, reproduciéndose intemporalmente (Strauss y Quinn, 1997; Holland et al., 1998). Como lo ha expresado elocuentemente Darnell (2001): “los individuos, tanto pacientes como curadores, adoptan nuevo conocimiento de otras sociedades, incluyendo conocimiento biomédico y elementos de las tradiciones religiosas europeas y estos conocimientos son incorporados dentro de lo tradicional”.

³⁵La mayoría de la investigación en psicoterapia indígena y adicciones ha defendido enfoques terapéuticos de orientación grupal, puesto que las sociedades indígenas han mantenido una filosofía colectivista, un *ethos* donde la tribu o la familia eran más importantes que el individuo y una visión de la curación tradicional donde el grupo participaba junto al paciente y el curador. Esta visión de la psicoterapia indígena se circunscribe al modelo arcádico de la sociedad indígena tradicional armónica y libre de conflictos. Esta investigación psicológica ha incorporado debates antropológicos mediante nociones como sociedades “individualistas” versus “colectivistas” o sociedades “egocéntricas” versus “sociocéntricas” al campo terapéutico con individuos indígenas (Brass, 2008; Holland et al., 1998; Ewin, 1990).

³⁶Véase también la página web de Hofstede: <http://geert-hofstede.com/canada.html>.

³⁷La existencia de categorías como “enfermedades del hombre blanco” dentro del pensamiento indígena contemporáneo sugiere que gran parte del discurso reciente sobre el holismo indígena es una noción que emerge con fuerza a finales de las convulsas décadas de 1960 y 1970, marcadas por movimientos contraculturales y relacionadas con ideas de opresión, contacto y cambio cultural (Adelson, 2004; Garro, 2000). El ataque contra el dualismo cartesiano de las sociedades occidentales emergió también en aquel momento, representando una vez más, en términos dialécticos, un modelo bipolar estereotipado entre el “indio holista” y el “blanco dualista” sobre salud y bienestar.

2.2 La tesis del trauma poscolonial

La idea de que las poblaciones indígenas sufren principalmente de problemas modernos debido a la anomia social y el estrés aculturativo que generó el colonialismo sigue dominando el discurso de salud mental indígena contemporáneo. Como se mencionó anteriormente este discurso tiene su origen en una estructura narrativa recurrente en la literatura académica que concebía al indígena dentro de una sociedad arcádica, utópica, perfectamente equilibrada entre sus miembros, libre de problemas de salud mental y en simbiosis con la naturaleza. Los problemas contemporáneos de salud mental son observados frecuentemente en relación a la ausencia de la experiencia de enfermedades mentales en el periodo pre-contacto colonial. Este esencialismo romántico está presente en la retórica empleada en la actualidad en el campo de la salud mental indígena y los programas de tratamiento para las adicciones que se llevan a cabo en las reservas canadienses, ofreciendo una explicación al daño causado por europeos (Waldram et al., 2006; Brady, 1995).

La colonización de Norteamérica por poblaciones europeas sigue siendo el marcador simbólico más potente para la construcción moderna de la identidad indígena. El colonialismo ofrece a las sociedades indígenas canadienses y estadounidenses un punto de referencia simbólico para demarcar una era arcádica donde la sociedad indígena vivía sin traumas ni condiciones de vida duras o conflictos intergrupales, a una era caracterizada por la anomia, el estrés, la violencia, la desorganización social, las enfermedades mentales... (Brass, 2008; Bruner, 1986). Las poblaciones indígenas contemporáneas albergan un sentido arraigado de opresión extendiéndose varios siglos y la violación repetida de los acuerdos mediante tratados que desplazaron estas poblaciones de sus tierras ancestrales.³⁸

En el centro del trauma histórico está el concepto de *soul wound* [alma herida] o sinónimos como “trauma histórico”, “legado histórico”, “holocausto indio” o “trastorno de estrés postraumático intergeneracional”. Duran y Duran (1995), utilizando un marco teórico claramente poscolonial y un lenguaje vehemente, ha señalado que “los últimos quinientos años han sido devastadores para nuestras comunidades; los efectos de este genocidio sistemático deberían incorporar una categoría diagnóstica que refleje

³⁸El discurso político contemporáneo guarda ciertas similitudes con el discurso judío de pueblo especial elegido por Dios, que ha pasado por su propio “holocausto” y “genocidio”. Este relato es a menudo expresado mediante representaciones públicas de testimonios de “supervivientes”, cargadas de un intenso lenguaje emocional y metafórico que cobra dimensiones de experiencia colectiva traumática para todas las generaciones contemporáneas de indígenas. Como vimos en el capítulo 1, *Aboriginal Healing Foundation* fue creada en 1998 como cauce institucional para expresar el trauma colonial.

los efectos del genocidio, donde el terapeuta debería trabajar para exorcizar el opresor internalizado”. La categoría diagnóstica que proponen Duran y Duran sería “reacción crónica y/o aguda al colonialismo”. Psicoterapeutas indígenas han defendido que los indígenas norteamericanos han experimentado generaciones de trauma no resuelto y han internalizado conductas y emociones disfuncionales hasta el punto que han llegado a ser normativas. El trauma intergeneracional fue la consecuencia lógica de las políticas genocidas de los colonialistas cuyas “almas” han llegado a estar “heridas”. La historia colonial ha llegado a ser fundamental en los programas de tratamiento de adicciones indígenas, donde *Elders* (véase capítulo 5 y 7) utilizan esta narrativa de desposesión y nostalgia (Brass, 2008; Waldram, 2008; Brady, 1995). Este paradigma de trauma poscolonial ayuda al individuo a contextualizar sus problemas liberándolo o aliviándole de sentimientos negativos como ansiedad, depresión, sentimiento de marginalidad o culpabilidad. A pesar de que la experiencia colonial para los grupos indígenas en Canadá no puede ser caracterizada como una experiencia homogénea, sino que presenta una considerable variabilidad regional, el relato de desposesión, opresión y nostalgia empleado en la tesis de trauma poscolonial tiene la virtud de ofrecer un marco interpretativo capaz de reestructurar un yo devaluado socialmente (Stromberg, 2008).

Por tanto, la tesis del trauma poscolonial como explicación etiológica única permite al individuo un cauce para responder a la imagen negativa y fuertemente arraigada en la sociedad estadounidense y canadiense: el indígena borracho y vago [*indian drunk*]. La representación del alcoholismo como desorden psiquiátrico particular a la cultura indígena ha conducido históricamente a un esencialismo cultural, estereotipos y estigmatización (Waldram, 2004; Quintero, 2002; Good, 1996).

2.3 La tesis de la cultura indígena como tratamiento psicoterapéutico

Hoy día, la promesa de que una cultura indígena ancestral, como metáfora curativa, sea capaz de tener eficacia terapéutica en los programas de salud mental, está logrando cierto éxito psicoterapéutico (Brass, 2008; Waldram, 1997; Brady, 1995).³⁹ Como resultado, el número de programas de tratamiento psicoterapéutico que recurren a prácticas curativas tradicionales ha aumentado considerablemente en la

³⁹Esta situación no es nueva. Wilson (2003) cita el estudio histórico de Geores (1998) para demostrar el poder simbólico que tiene el concepto de “cultura indígena ancestral” en términos curativos. Por ejemplo, lugares de curación considerados sagrados por poblaciones indígenas norteamericanas sirvieron para comercializar estos lugares como paisajes terapéuticos a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

década de 1990. Brady (1995), por ejemplo, mostró en su revisión de la literatura sobre prácticas curativas indígenas, como los enfoques terapéuticos grupales basados en enseñanzas curativas tradicionales han llegado a ser dominantes en el área de tratamiento de las adicciones de alcohol y otras drogas (Jiwa et al., 2008; Health Canada, 1998; Weibel-Orlando, 1987), extendiéndose actualmente a centros penitenciarios (Waldram, 1997), programas de reinserción social (Brass, 2008) o para tratamientos de enfermedades crónicas (Garro, 2000).

En este sentido, la “curación indígena tradicional” en términos prácticos puede entenderse como una modalidad psicoterapéutica alternativa a las convencionales.⁴⁰ Según Allan Wade (1995) al intentar descentrar el análisis histórico, como sugiere la teoría poscolonial, y presentar el trauma histórico mediante narrativas de desposesión y nostalgia, este tipo de práctica psicoterapéutica ofrece un camino para la agencia individual y resistencia que permite re-conceptualizar el problema en términos socio-estructurales y no psico-personales. La integración de la historia colonial indígena, la cultura y los enfoques grupales a programas de tratamiento terapéutico para las adicciones y otros problemas psicosociales, está permitiendo aliviar la culpa personal al mismo tiempo que re-estructura la identidad personal para convertirlo en un ser socialmente responsable dentro de una comunidad moral y espiritual indígena (Waldram, 1997). Por consiguiente, esta narrativa de trauma histórico, encapsulada dentro de la historia colonial permite al individuo re-conceptualizar su vida personal como “superviviente”, escapando de la imagen de victimismo pasivo y producto de la opresión colonial.

El énfasis contemporáneo del papel de lo espiritual o sobrenatural en la explicación etiológica y comprensión de la enfermedad mental conecta, una vez más, al indígena con nociones del discurso primitivista sobre pensamiento mágico que intelectuales occidentales devaluaron como pensamiento irracional e infantil. Por otro lado, esta modalidad terapéutica remite a un sentimiento pan-indígena y debe interpretarse como una expresión de alianza étnica y política y no solo en términos de eficacia terapéutica. Inherente a estas conceptualizaciones de la curación indígena tradicional están las ideas de poder y resistencia que caracteriza al pensamiento

⁴⁰La curación indígena ha sido caracterizada como una forma de curación natural que contrasta con el desafecto que ha experimentado en las últimas décadas su opuesto, la biomedicina que representa la sociedad occidental. El chamán indígena, desde la perspectiva arcádica, aparece como un profeta, visionario, poeta, artista y curador, ignorando la visión que chamanes con poder curativo también son capaces de causar enfermedad. Esta parte del curador tradicional parece obviarse dentro del paradigma de la regeneración y revitalización indígena y los programas de tratamiento de salud mental que aplican el concepto de “curación tradicional indígena”.

poscolonial y posmoderno que emplea la noción de “tradición indígena” y “cultura indígena”, reificándola y esencializándola, para fines psicoterapéuticos.⁴¹

Dentro del discurso de cultura tradicional como tratamiento psicoterapéutico, la “tradición” apela a la gloria del pasado y existe actualmente como una metáfora para una cultura pre-contacto no contaminada, una tradición entendida como una propiedad inmemorial de los pueblos indígenas, una “cosa” que puede ser poseída, practicada, perdida o incluso con poder de curación.⁴² Sin embargo, la “curación” parece ser una metáfora para el cambio sociopolítico y la regeneración individual. La tradición mira al pasado, la curación mira a un futuro prometedor (Bruner, 1986). Ambos, pasado y futuro son combinados en formas dramáticas para construir la identidad indígena en el presente como opuesta a la identidad no indígena en el campo de salud mental y tratamientos curativos, subrayando la visión primitivista de holismo indígena versus dualismo europeo (Adelson, 2004; Garro, 2000). La curación indígena que enfatiza la diferencia entre holismo/dualismo acaba reproduciendo constructos teóricos dentro del discurso primitivista, reemplazando dicotomías tradicionales como naturaleza/cultura, salvaje/civilizado o mente/cuerpo.

La cultura indígena, su persistencia, su ausencia o su desaparición, es invariablemente vista como la raíz de la mayoría de los problemas mentales contemporáneos. Sin embargo, en el discurso del tratamiento de adicciones indígenas encontramos la idea que hay ciertos *survivals* culturales positivos con el potencial de eliminar eficazmente la patología mental contemporánea. Discusiones sobre las soluciones a cuestiones de salud mental actual que implican llamamientos a la “cultura tradicional” han llegado a ser generalizados como si ésta representara elementos culturales no cambiados, proporcionando soluciones milenarias a problemas contemporáneos.

Waldram (2004) llega a preguntarse cómo es posible que en pleno siglo XXI y tras siglos de cambios y transformaciones socioculturales, con una historia de desorden mental y estrés emocional al caer dentro de un abismo a-cultural -según la tesis sostenida durante décadas en la literatura en psicoterapia indígena-, las

⁴¹No debemos pasar por alto que la “tradición” como un constructo cultural es “una representación selectiva del pasado, creada en el presente, políticamente instrumental y sensible a prioridades y agendas contemporáneas” (Linnekin 1992, citado en Brady 1995).

⁴²Como Brady (1995) ha sugerido, la “cultura” ha llegado a ser una cosa que tienes o has perdido y aquellos que están sin “cultura” son propensos al abuso del alcohol y otros problemas de salud mental. Esta visión de la cultura es enormemente simplista y ha llegado a ser un sinónimo de “tradición” puesto que la cultura se percibe como algo inmutable y en manos de los *Elders*. Por tanto, a pesar de las transformaciones socio-históricas, la cultura puede ser recuperada por otros indígenas de manera intacta.

sociedades indígenas contemporáneas o individuos particulares han sido capaces de retener enfoques ancestrales de curación para tratar el desorden y el estrés en el presente. Para Waldram, existe una carencia de razonamiento teórico a la hora de explicar por qué algunos elementos culturales parecen haber sido perdidos completamente y otros no, o por qué algunos elementos culturales son el problema y otros elementos culturales son la solución.

3. Enfoque etnográfico a las adicciones indígenas: últimos estudios en salud mental indígena y adicciones

El objetivo de comprender el rol de la cultura en la psicopatología indígena, a pesar de todo lo expuesto hasta el momento, parece posible. Recientemente, intentos por emprender estudios contextuales y etnográficos sobre psicopatología indígena han llegado a ser más frecuentes, aunque sigue siendo un campo dominado por la perspectiva clínica y epidemiológica. Estudios antropológicos sobre significados culturales y usos sociales del discurso en el contexto de las sociedades indígenas en Canadá y Estados Unidos han examinado como las narrativas pueden ser utilizadas para hacer comentarios y evaluaciones que se centran no solo en las adicciones u otras enfermedades, sino también sobre eventos históricos, transformaciones sociales, auto-identidad y cambio cultural. Por ejemplo, antropólogos como Lang (1989), estudiando diabetes con individuos dakota en Estados Unidos y Garro (2000, 1990) estudiando la misma enfermedad con ojibwes en Canadá han mostrado como las narrativas sobre diabetes expresan temas similares: historia colonial, pérdida de cultura y afirmación de la identidad étnica. Según estos dos autores, enfermedades como la diabetes se ha convertido en un potente símbolo asociado con la pérdida de la vida tradicional dakota y ojibwe. Según las narrativas elaboradas por indígenas contemporáneos de ambos grupos étnicos, en tiempos de pre-contacto tanto las poblaciones dakota como las poblaciones ojibwe mantuvieron una dieta sana, gozaban de una vida más saludable y vivían una existencia personal más longeva. Cambios en los modos de subsistencia asociado a la vida en reserva afectó la salud dakota y ojibwe. Las narrativas sobre diabetes no son simplemente historias sobre la enfermedad, sino un indicador potente de desorganización social y anomia.

Adelson (2004) también ha encontrado en las narrativas con poblaciones cree de la Bahía de James en Canadá, una tendencia a distinguir enfermedades cree y enfermedades del “hombre blanco”. Este término ha llegado a ser una metáfora de la colonización y sus consecuencias negativas, desde desorganización social a opresión

política. Adelson ha sugerido que la curación, hasta cierto punto, es política en el contexto contemporáneo. Las nociones “ser cree” y “salud cree” son prácticamente sinónimas en los discursos de salud mental como estrategia retórica de afirmación cultural y resistencia. De este modo, las metanarrativas postcoloniales de opresión colonial, narrativas de trauma histórico y nostalgia, acaban teniendo un uso instrumental tanto para empoderar a grupos sociales en la arena política contemporánea como a nivel personal un cauce terapéutico para salir de las adicciones y reconstruir su autoimagen.

La investigación de Spicer (1998) y Quintero (2002) en varias reservas indígenas en Minneapolis y Nuevo México (EE.UU) examina como las narrativas de consumo de alcohol no solo reflejan cuestiones de cambio cultural, sino también exponen preocupaciones colectivas y personales importantes respecto a la auto-identidad y valores morales. Spicer, por ejemplo, organiza el discurso mediante una tipología que incluye “narrativas de redención” y narrativas de decadencia”. Las narrativas de redención son asociadas normalmente con individuos logrando un cierto grado de responsabilidad social y madurez tras dejar el consumo problemático de alcohol. A menudo estas narrativas están vinculadas al desarrollo espiritual del narrador y su compromiso por regenerar la cultura tradicional. Las narrativas de decadencia, en contraste, están organizadas mediante temas predominantes de pérdida y sufrimiento por el consumo de alcohol, incluyendo historias de degradación personal. En estas narrativas, el alcohol está vinculado a la carencia de éxito, dificultades y frustraciones. En este sentido, las narrativas de alcohol proporcionan un idioma socialmente útil para comunicar identidades moralmente valoradas.

Similares hallazgos son presentados por O’Neill (1996) en su monografía etnográfica e etnohistórica sobre depresión entre grupos indígenas flathead que residen en una reserva indígena estadounidense. O’Neill demuestra como las narrativas en esta reserva indígena vinculan un conjunto de temas interrelacionados que incluyen identidad indígena auténtica, desposesión de la tierra, pérdida cultural, depresión e ira. Las narrativas flathead sobre “indios auténticos” crean un mundo retórico que ya no existe. Sin embargo, estas narrativas ayudan a construir la identidad indígena contemporánea, situando a “indios” auténticos en un pasado idealizado, distante e histórico, un pasado que la vida indígena contemporánea es incapaz de recuperar. Este ideal cultural, retóricamente creado, poblado por “auténticos indios” cumple una función social importante puesto que los flathead utilizan narrativas sobre “auténticos indios” como un mecanismo para posicionarse ellos mismos dentro de una

escala para evaluar el ideal de una existencia india auténtica y devaluar su opuesto, una existencia de aculturación americana. Las narrativas caracterizan a los individuos como estando próximos o distantes a un extremo imaginado de identidad indígena auténtica. La búsqueda de la indianidad auténtica crea un espacio retórico y social que contiene ancestros indígenas idealizados que sirven como referencia moral contra el que flatheads contemporáneos son frecuentemente medidos. Estas narrativas tienen una función disciplinaria importante porque ellas se dirigen a los adolescentes y jóvenes que son retóricamente caracterizados como “no tradicionales” dado que ellos rechazan las enseñanzas y los valores de los ancestros. Por consiguiente, las narrativas proporcionan un potente medio para construir discursivamente un gradiente de aboriginalidad o indianidad: individuos que son más indígenas que otros.

Esta línea de investigación es bastante prometedora y un conjunto de estudios etnográficos han emergido para explorar la intersección entre narrativas, la lucha por la regeneración indígena y “curación comunitaria” en distintos contextos espaciales (prisiones, centros de rehabilitación, reservas,...). Trauma y depresión (Waldram, 1997; O’Neill, 1996), salud e identidad (Adelson, 2004; Berman, 2003; Fast, 2002; Pickering, 2000; Warry, 1998), presos indígenas y espiritualidad (Brass, 2008; Grobsmith, 1994; Waldram, 1997), adicciones y abuso sexual (Fast, 2002) son algunos de los temas tratado en esta línea de investigación. Por tanto, en el contexto de las poblaciones indígenas contemporáneas la investigación ha mostrado que las narrativas proporcionan un discurso contemporáneo para racionalizar muchos de los problemas epidemiológicos y sociales que afrontan estas sociedades.

4. Comentarios finales

Como hemos visto a lo largo del capítulo, durante más de un siglo antropólogos, psicólogos y psiquiatras han estado fascinados por la personalidad y psicopatología indígena, sugiriendo la existencia de un tipo de unidad psíquica compartida capaz de resistir las fuerzas históricas que estas sociedades han experimentado. Garret y Garret (1994) sostienen que un sentido prevaleciente de indigenismo o indianidad [*Indianness*] basado sobre una visión común parece vincular las sociedades indígenas en Estados Unidos y Canadá como un “pueblo de muchos pueblos”. Las sociedades indígenas en estos dos países han sido representadas compartiendo una misma orientación psicocultural, al menos en su herencia indígena tradicional. Estas sociedades han representado para la población euroamericana una filosofía cultural

adaptada a un estilo de vida cooperativo donde la armonía interpersonal y medioambiental fueron normas de supervivencia fundamentales.

La creencia en la existencia de culturas y poblaciones indígenas auténticas ha sido un producto retórico de la literatura etnográfica (Clifford, 1988). La reificación de la cultura indígena como una modalidad de tratamiento en el campo de la salud mental está claramente entrelazada con cuestiones sobre identidad indígena como un producto de una conciencia emergente en reacción al legado colonial. La concepción de la cultura indígena como una metáfora capaz de curar ha creado un instrumento retórico ideal para afirmar la identidad contemporánea expresada en oposición a la modernidad, la occidentalización o el neocolonialismo.

Kirmayer et al., (2008) sostiene que el trauma compartido por una comunidad entera crea un espacio público potencial para re-narrar. Un espacio público de trauma proporciona una realidad consensual y una memoria colectiva donde fragmentos de memoria personal pueden ser ensamblados, reconstruidos y mostrados como una asunción tácita de validez. Con independencia de factores personales o psicosociales, problemas psicosociales como adicciones, depresión, comportamiento agresivo o actividades criminales, son articulados con frecuencia de acuerdo con la creencia de que el pasado colonial constituyó un momento crítico en la transformación de las sociedades indígenas: de sociedades relativamente funcionales y libres de trauma, a sociedades traumatizadas y disfuncionales. La imagen de un indígena traumatizado por los procesos de colonización y asimilación y la imagen de un indígena que no experimentó depresión y desmoralización anterior a la expansión comercial europea domina el discurso del trauma histórico contemporáneo. Esta noción metafórica del trauma colectivo e intergeneracional ha llegado a significar una vía para la comprensión de problemas sociales contemporáneos mediante procesos históricos personificados en el colonialismo. Muchos indígenas han abrazado este trauma, no siempre por tratarse de una condición patológica, sino como una metáfora por su relación histórica con la sociedad del colono europeo. Por tanto, es importante distinguir el uso retórico del concepto de cultura por parte de poblaciones de ascendencia indígena que quizá sean distinguibles del resto de la población canadiense en términos de prácticas discursivas y lingüísticas e indistinguibles en términos de prácticas socioeconómicas y sociopolíticas. Algunos autores como Waldram (2004) han cuestionado que el paradigma colonial sea el *único* paradigma para comprender la situación de las poblaciones indígenas en Estados Unidos y Canadá tras varios siglos de cambios significativos. El paradigma colonial no está exclusivamente vinculado a la expansión

comercial y el asentamiento europeo, sino también a ideas académicas de exotismo cultural y primitivismo que representa la sociedad indígena en términos de comunidad holística y armónica (Kuper, 2005). Un cambio de paradigma no significa negar la importancia de la historia colonial para comprender los problemas sociales y de salud mental contemporáneos. Por consiguiente, es posible que los determinantes de salud mental sean los mismos que para personas de otros grupos culturales canadienses y debamos empezar a conceptualizar a las poblaciones indígenas contemporáneas como “canadienses de ascendencia indígena” quienes afrontan situaciones sociales más difíciles por motivos de clase social, desventaja económica, racismo y acceso desigual al poder, además de factores socioculturales como la normalización recreativa de las drogas en poblaciones juveniles. Alarcon et al. (1999) han advertido contra el exceso de culturalismo en psiquiatría cultural porque podría trivializar la situación clínica y por tanto privar a individuos y grupos de un diagnóstico y tratamiento adecuado.

Autores como Waldram (2004), Kuper (2005), Holland et al. (1998) y Keesing (1990), han defendido un modelo distributivo del concepto de cultura, una teoría cultural crítica que busque estudiar lo “cultural” -en vez de “culturas”- y centrada más sobre dominios semánticos compartidos por segmentos de población. Sin embargo, muchos estudios en antropología, psicología y psiquiatría, continúan conceptualizando a las poblaciones indígenas en Estados Unidos y Canadá como culturalmente diferentes y homogéneas en su interior, buscando y construyendo la diferencia como un a priori sin comprobación empírica previa en muchos de los estudios de salud mental y práctica clínica.

Capítulo 3

LA RESERVA OMUSHKEGO LAKE FIRST NATION EN PERSPECTIVA GEOGRÁFICA Y SOCIOHISTÓRICA

Los aviones llegaron al puesto comercial de *English River* sin incidentes, a una distancia de 199 km., el 28 de junio por la tarde. Este lugar fue calificado en el informe del comisario de 1925 como “un puesto comercial desolado de la compañía Bahía de Hudson”. Las condiciones materiales no han cambiado desde entonces. [...] El comisario Awrey como pagador, en la presencia del comisario Cain, pagó el dinero del tratado a unos 99 individuos, algo más del doble de personas que se presentaron para la admisión del tratado en 1905, cuando los indígenas eran la mitad y habían ido a la “línea” [del ferrocarril] para “comerciar”.

INAC (1930)

Como trataré de demostrar a lo largo de este capítulo, el asentamiento continuado del norte de Ontario, donde se ubica la reserva contemporánea de Omushkego Lake First Nation, revela las ideologías, creencias y prácticas de los distintos grupos culturales que han conformado la morfología de este área geográfica y su relación con la construcción cultural de concepciones de salud (véase capítulo 7). En este sentido, el *paisaje cultural* resultante hay que situarlo contextualmente en el marco de estructuras socioeconómicas y ambientes políticos que han producido estratificación y jerarquía social desde un punto de vista socioespacial y socioeconómico.

El telón de fondo de la historia regional pone de relieve la dimensión sociopolítica de la salud mental y la construcción de las identidades indígenas contemporáneas. La idea de construir una auto-identidad vinculada orgánicamente a la tierra refleja lo que Richard Lee ha llamado “esencialismo estratégico” (2006). Diferenciarse retóricamente como una “cultura orgánica”, concibiendo las reservas como paisajes curativos vinculados a un despertar espiritual ancestral, y no como una infraclase dentro de un sistema capitalista de producción, tiene que ver más con el

desarrollo de políticas culturales para la movilización de recursos económicos y sociopolíticos en la arena política contemporánea. Por tanto, es necesario pensar la subjetividad o la experiencia no como algo estático, sino como un proceso sociohistórico y contingente dentro de un medioambiente cambiante. Cuando la subjetividad es entendida como dependiente de contextos socio-históricos y este contexto cambia, la subjetividad necesariamente cambiará (Shweder y Bourne, 1984). La consideración de esta adaptación permanente de nuestra subjetividad a procesos socio-históricos debe ser contemplada como una tarea cognitiva para producir representaciones discursivas de la experiencia. Los miembros en Omushkego que pertenecen al *healing movement* están implicados en un proceso dual de construir una representación del yo como una persona cambiada por una alienación histórica de la personalidad y al mismo tiempo capaz de recuperar su estructura psíquica “verdadera” debilitada por la expansión comercial del capitalismo histórico (véase capítulo 5 y 6).

Una mirada retrospectiva sobre el contexto sociohistórico y regional que formaron las condiciones para habitar (y convivir) el norte de Ontario, es fundamental para una comprensión más completa sobre la emergencia y producción contemporánea de discursos indígenas basados en la noción de “tierra ancestral” como un “paisaje terapéutico” marcadamente simbólico para la regeneración política e identitaria indígena y la racionalización cultural de su nueva realidad epidemiológica.

1. Morfología de un paisaje cultural: Norte de Ontario

En el norte de Ontario, como en el resto de Canadá, la búsqueda y extracción de recursos naturales ha dictado, históricamente, los patrones de asentamiento “post-contacto” entre poblaciones indígenas y colonos europeos.¹ La demanda por recursos naturales (pieles, madera, minerales,...), la creación de infraestructuras de comunicación (canales, vías ferroviarias, carreteras,...) y el desarrollo de medios modernos de transporte (barcos de vapor, trenes, camiones,...) transformó la morfología de las regiones septentrionales de Canadá (Bones, 2003; Sherrill, 2002). Esta evolución morfológica es crítica para comprender el desarrollo de Omushkego Lake First Nation y las denominadas *resource towns* que emergieron en la región boreal subártica del norte de Ontario (Woodman, 2010; Dow, 2008; Mawhiney y

¹El término “post-contacto” remite a una de las tipologías historiográficas que investigadores canadienses utilizan para definir las relaciones comerciales, políticas y culturales entre poblaciones indígenas y poblaciones europeas a partir del siglo xvi. El interés comercial europeo por pieles caracterizó la primera fase post-contacto. Como veremos más adelante, la historia de post-contacto en el norte de Ontario es bastante reciente (Mawhiney y Pitblado, 1999).

Pitblado, 1999; Lapierre, 1992; Coates y Morrison, 1992). Las comunidades rurales y las reservas indígenas en el norte de Ontario son un claro producto de procesos socioeconómicos y sociopolíticos para explotar comercialmente el extenso bosque boreal subártico: primero, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX mediante la construcción de una red ferroviaria y desarrollo agrícola y, posteriormente, en las décadas de 1930 y 1940 mediante el desarrollo industrial forestal y minero.² El 85% de todas las comunidades en el norte de Ontario fueron fundadas entre 1880 y 1920, prácticamente todas ellas junto a líneas ferroviarias para la transportación de recursos naturales al sur de la provincia.

La historia de asentamiento continuo de poblaciones no indígenas en el norte de Ontario es relativamente reciente comparada con el resto de Ontario. Los primeros asentamientos empezaron con la construcción de redes ferroviarias debido a la creación de compañías como la *Canadian Pacific Railway*, a finales de la década de 1870.³ Poco después seguiría la construcción de la compañía *Canadian Northern Railway* y *National Transcontinental Railway*. Tras la construcción de esta infraestructura ferroviaria a finales del siglo XIX, la estructura económica y social ha dependido fuertemente de la industria forestal y minera por corporaciones de extracción de recursos naturales. El hecho de que la mayoría de comunidades fueran desarrolladas por corporaciones externas a la región ha limitado históricamente el desarrollo de una cultura empresarial en estas comunidades. La retención de la mano de obra siempre ha sido un problema estructural en la región, optando por un patrón residencial transitorio por parte de la clase trabajadora que abandonaba la región en búsqueda de mejores condiciones laborales en áreas urbanas del norte o el sur de la provincia.

Según Dow (2008) estas comunidades fueron creadas sin una visión sostenible a largo plazo, enormemente dependientes de los mercados internacionales y corporaciones instaladas en áreas metropolitanas como Montreal, Toronto o Nueva

²La teorización de las comunidades rurales en Canadá ha sido bastante diferente a las representaciones académicas que investigadores anglosajones emplearon para estudiar la vida rural española, caracterizada por una agricultura preindustrial y de subsistencia, ajena al desarrollo industrial y urbano (Narotzky, 2001). Al contrario, los estudios sobre la vida rural en Canadá han representado la comunidad rural fuertemente integrada a la economía capitalista, industrializada y mecanizada, sometida a las influencias de precios de mercancías internacionales y condiciones salariales (Dow, 2008).

³Tras admitir en 1871 a la colonia *British Columbia* (al oeste de Canadá), como nueva provincia dentro de la confederación canadiense nacida en 1867, el parlamento canadiense se comprometió a la puesta en marcha de una red ferroviaria que uniera el este de la recién creada nación canadiense con el vasto territorio al oeste. El sueño político canadiense de unir ambas regiones se expresó con el siguiente lema nacional: "*A Mari usque ad Mare*" [de costa a costa]. Este proyecto político de construcción nacional comprometió al gobierno de la confederación canadiense a construir la mítica infraestructura ferroviaria llamada *Canadian Pacific Railway* (LaPierre, 1992). Como consecuencia de este proyecto político, el norte de Ontario fue "descubierto" por los inmensos recursos mineros y forestales que iban emergiendo a medida que las obras del ferrocarril avanzaban.

York. Coates y Morrison (1992), escriben sobre el origen y desarrollo de las comunidades forestales y mineras en los “nortes provinciales” de Canadá de la siguiente manera:

La mayoría de la gente no indígena que vino a vivir a las regiones septentrionales de las provincias canadienses [*Provincial Norths*] les importó poco el patrón resultante de subdesarrollo y explotación regional, puesto que ellos eran meros residentes estacionales en el subártico, buscando trabajos temporales en los bosques, minas y proyectos de construcción, y rara vez permanecieron mucho tiempo en el área. Las poblaciones indígenas fueron otro asunto, como individuos bajo tutela estatal, ellos carecieron de los derechos políticos más básicos y tuvieron poca capacidad para influir en el curso de los acontecimientos. Como consecuencia, las áreas septentrionales [*Provincial Norths*] han sido desarrolladas con poca visión de futuro.

El norte de Ontario ocupa aproximadamente el 89% (802.378.67 km²) del área total de la provincia (1.076.395 km²), representando solo el 6,5% (745.372) de la población total de Ontario (13.210.667).⁴ La combinación de esta enorme extensión terrestre y la escasa población ha dado lugar a una densidad poblacional de 1,0 personas por kilómetro cuadrado, comparado con las 104,3 personas por kilómetro cuadrado en el sur de la provincia (véase Mapa 1). Actualmente, para propósitos de análisis estadístico, el gobierno provincial ha definido el norte de Ontario como el conjunto de divisiones territoriales que integran los siguientes distritos: Kenora, Rainy River, Thunder Bay, Algoma, Cochrane, Manitoulin, Sudbury, Timiskaming, Nipissing y Parry Sound (véase Mapa 1). Los asentamientos que conforman la región del norte de Ontario pueden ser divididos dentro de tres tipos de comunidades (Dow, 2008):

Ciudades de tamaño pequeño y mediano. El norte de Ontario incluye cinco ciudades con más de 40.000 habitantes: Sudbury (157.857), Thunder Bay (109.140), Sault Ste. Marie (74.948), North Bay (53.966) y Timmins (42.997). Mientras estas ciudades siguen dependiendo enormemente de empresas mineras o forestales, hoy día estas ciudades han conseguido diversificar su estructura económica y han llegado a ser centros urbanos importantes que ofrecen servicios de salud y educación, administrativos, comerciales y recreacionales para las comunidades periféricas.

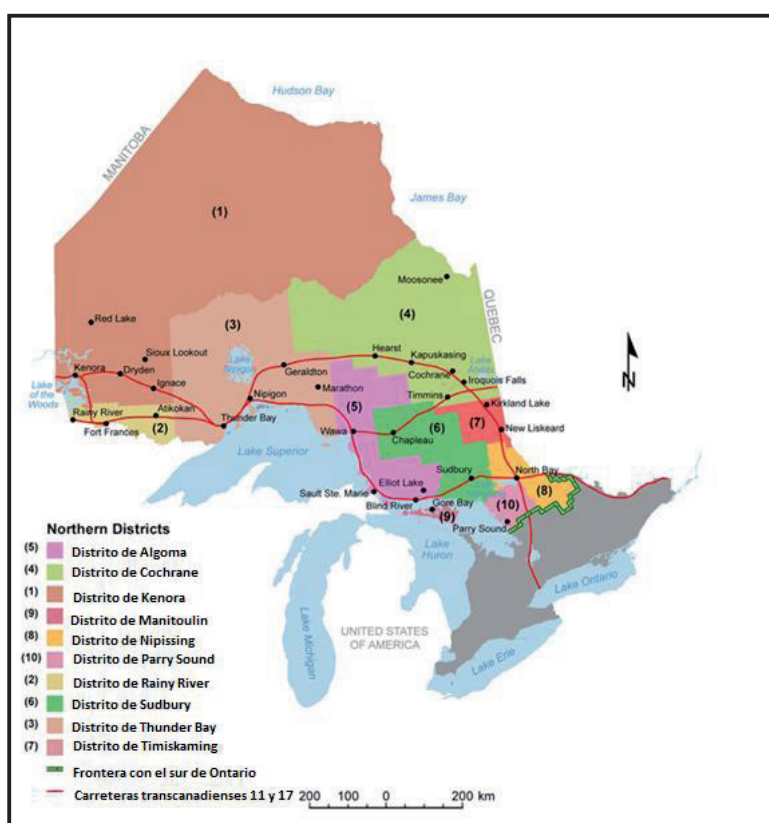
Comunidades agroindustriales de economía única. La gran mayoría de comunidades no indígenas en la región son comunidades con una estructura

⁴Esta cifra de 6,5% representa, en realidad, un descenso poblacional. Desde la década de 2000 el norte de Ontario ha estado perdiendo población. Por ejemplo, en el censo poblacional de 2001 la población en esta extensa área geográfica representaba el 6,9%.

económica dependiente de la extracción de recursos naturales: minerales o productos madereros. Estas comunidades son más pequeñas (de 500 habitantes a 10.000 habitantes) y menos diversificadas económicamente (comercio minorista y servicios gubernamentales).

Reservas indígenas. La región del norte de Ontario es única en términos de su gran número de comunidades indígenas de ascendencia cree y ojibwe (Bones, 2003). Hoy día, el norte de Ontario cuenta con 121 reservas indígenas de las 145 reservas que cuenta Ontario,⁵ representando solo el 11,5% de la población total (Yahn, 2009). La población en el área de la región norte del paralelo 50 es casi en su totalidad constituida de estas comunidades. Las reservas indígenas afrontan actualmente el mayor desafío desde un punto de vista económico y social (véase Mapa 3).

Mapa 1. Divisiones territoriales del norte de Ontario.



Fuente: Northern Ontario Heritage Fund.

⁵ Ontario es la provincia con mayor población de ascendencia indígena con un 22,7% del total de la población indígena canadiense (INAC, 2010).

Hoy día, más de la mitad de la población en el norte de Ontario reside en las cinco ciudades señaladas arriba (Sudbury, Thunder Bay, North Bay, Timmins y Sault Ste. Marie). Desde la década de 1980, el norte de Ontario ha estado constantemente perdiendo población respecto al sur de la provincia y perspectivas poblacionales señalan que esta tendencia continuará por lo menos hasta el año 2026 (Dow, 2008; Southcott, 2007). El segmento poblacional con mayores tasas de emigración sigue siendo jóvenes y adolescentes (15-29 años) y familias jóvenes que residen en comunidades rurales pequeñas atraídos por la cultura urbana, mayores salarios y diversidad ocupacional ofrecida en ciudades del norte o el sur de la provincia. A pesar del intento de diversificar la estructura económica en el norte de Ontario, el motor económico sigue siendo la industria minera y forestal. Ambas industrias siguen representando los mayores empleadores en el norte de la provincia.⁶

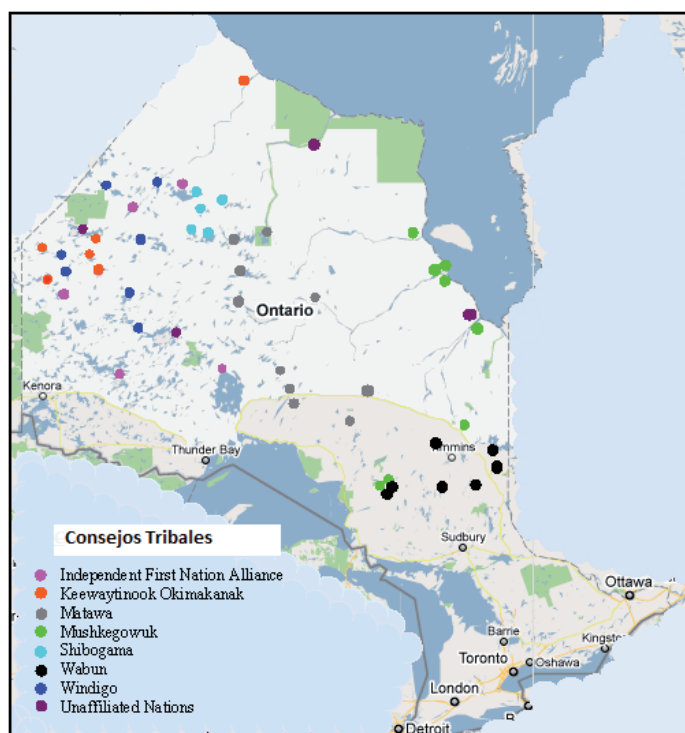
Mapa 2. Extensión geográfica del norte de Ontario.



Fuente: Elaboración propia.

⁶La extensión forestal en Ontario cubre 690 kilómetros cuadrados (17% del bosque canadiense y el 2% de los bosques del mundo). El bosque boreal del norte de Ontario representa el 76% del bosque de la provincia y sostiene la mayoría de la industria forestal de Ontario. Las instalaciones de procesamiento de recursos forestales más comunes en el norte de Ontario son aserradores, factorías de pulpa y pasta de papel y factorías de paneles de madera. Hoy día, cerca del 97% de las exportaciones de productos forestales en Ontario son enviados a los Estados Unidos. La mayoría de planes estratégicos económicos en el norte empiezan a subrayar la necesidad de explotar turísticamente el extenso paisaje natural para promover el turismo de aventura, cultural y ecológico, como alternativa económica. Ontario tiene la mayor industria de turismo de Canadá (Mattice-Val Côté, 2003).

Mapa 3. Consejos tribales en el norte de Ontario.



Fuente: Nishnawbe Aski Nation (NAN).

A diferencia de las comunidades en el sur de Ontario con economías más diversificadas, con densidades poblacionales más elevadas y acceso a las infraestructuras y servicios de grandes centros urbanos, las comunidades forestales y mineras del norte de Ontario han experimentado ciclos repetitivos de fuerte crecimiento económico, buenas condiciones salariales y elevados estándares de vida, a un periodo de desplome severo de la demanda, fuerte recesión económica y altas tasas de desempleo. La literatura (y debate) canadiense sobre el desarrollo regional rural ha definido este ciclo económico como la economía *boom-and-bust*, afectando la calidad de vida de la gente en comunidades que dependen exclusivamente de un único sector económico (Woodman, 2010; Dow, 2008; Mawhiney y Pitblado, 1999; Partiff, 2006; Coates y Morrison, 1992).

Las poblaciones forestales y mineras aparecidas a principios del siglo XX en el vasto territorio del subártico canadiense han representado en el imaginario colectivo, el mito fundacional de la sociedad canadiense contemporánea y el éxito del denominado “experimento canadiense”: la extensa y amplia clase media canadiense (Campbell,

2009; LaPierre, 1992).⁷ Sin embargo, hoy día las comunidades del norte de Ontario viven un periodo de crisis y profunda reestructuración económica, generando dudas sobre su viabilidad económica a largo plazo.⁸ El ideal de la clase media como símbolo de las aspiraciones y logros de la sociedad canadiense ha sido fuertemente debilitado en esta región. El ideal de acceso a un trabajo bien remunerado y estable, la casa unifamiliar con jardín, el garaje con capacidad para dos coches y el sueño de una buena pensión de jubilación se ha hecho cada vez más difícil. Este ideal social ha dejado de ser una aspiración alcanzable para gran parte de la clase trabajadora del norte, para convertirse en una oportunidad solo al alcance de sectores profesionales. Parfitt (2006) habla de la situación del norte de Ontario en estos términos:

Cualquiera que haya prestado atención a la industria forestal del norte de Ontario durante los últimos años sabe que la región pasa por dificultades. Numerosas factorías forestales han cerrado, miles de trabajadores han perdido trabajos bien remunerados, y muchas comunidades en la región nororiental y noroccidental de la provincia han sido devastadas por la pérdida de empleo, el declinar de la población y la erosión de la financiación pública.⁹

Esta situación amenaza la desaparición de la identidad regional que ha estado fuertemente ligada al bosque boreal, deteriorando la imagen y calidad de las comunidades rurales. La crisis del sector forestal ha sido alimentada por varios factores. Entre los factores más importantes destacan la apreciación del dólar canadiense, la calidad reducida de recursos forestales disponibles, la carencia de investigación y desarrollo, una infraestructura no modernizada, el aumento de los costes energéticos y, finalmente, el crecimiento de otros productores competitivos como China, Chile o Brasil. Estos países emergentes, debido a su clima, están en mejores condiciones de competir en el mercado internacional puesto que sus ciclos de reforestación son más cortos que en Canadá con un clima subártico (Woodman, 2010; Dow, 2008; Mattice-Val Côté, 2003).

Este aspecto estructural de la industria de recursos naturales en el norte de Ontario está desafiando la sostenibilidad de las comunidades rurales, provocando que

⁷En Canadá, la clase media es una categoría socioeconómica que incluye a una amplia población con ingresos anuales que van desde los 35.000 hasta los 90.000 dólares canadienses anuales. En 2008, el ingreso familiar medio fue de 57.000 dólares canadienses. Esta cifra se ha mantenido muy similar desde la década de los 80. Sin embargo, el elevado coste de la educación de los hijos, el precio de la vivienda y estándares de vida hace más difícil mantener las aspiraciones de la clase media. (Campbell, 2009).

⁸El panorama actual en el sector forestal en el noreste de Ontario es bastante pesimista. En anteriores recesiones económicas, tras la crisis muchos empleos en el sector forestal llegaron a recuperarse (Dow, 2008).

⁹En Ontario desde enero de 2003, el impacto fue de 61 cierres de factorías madereras (44 permanentes, 17 temporales) con 7.937 despidos (Dow, 2008). Desde entonces las comunidades están perdiendo sus cimientos económicos. Por ejemplo, más de 100.000 puestos de trabajo desaparecieron solo entre los meses de noviembre y diciembre de 2008 (Campbell, 2009).

los habitantes consideren sus comunidades como lugares temporales de residencia.¹⁰ Bajo tal perspectiva temporal, la calidad del paisaje urbano en las últimas décadas se ha ido deteriorando. Puesto que las factorías madereras están cerrando y la inversión pública declina, las comunidades más pequeñas han sido incapaces de atraer nuevos residentes y negocios, lo que ha provocado que el valor de la vivienda descienda y las infraestructuras básicas se deterioren, más negocios cierren y aumente los problemas familiares y psicosociales (Woodman, 2010). Comparado con áreas en el sur de la provincia, los precios de la vivienda en comunidades forestales son relativamente bajos. El valor medio de una casa en el norte de Ontario en 2001 era cerca de 80.000 dólares canadienses, cifra considerablemente más baja que la media para el sur de la provincia que estaba rondando los 199.884 dólares canadienses (Dow, 2008). Esta tendencia constituye otro indicador de la creciente división entre el norte y el sur de la provincia de Ontario (Campbell, 2009).

A pesar del papel fundamental de las comunidades del norte de Ontario en la construcción nacional y economía canadiense, su modo de vida desarrollado bajo el sistema forestal tradicional del siglo XIX y XX ha sido puesto en cuestión. El paisaje urbano de las comunidades del norte ha envejecido y a menudo se encuentran como remanentes poco sostenibles del foco industrial del siglo pasado. Hoy día, estas comunidades son vistas desde el sur de la provincia como lugares residenciales decadentes e infravalorados al ser una de las áreas geográficas que recibe mayor financiación pública para compensar sus elevadas cifras de desempleo.¹¹ Debates actuales cuestionan si el gobierno canadiense debería seguir apoyando comunidades remotas, si ellas no pueden mantenerse desde un punto de vista fiscal y económico.¹² En este sentido, las comunidades luchan por desarrollar planes regionales que sean económicamente sostenibles y ecológicamente robustos para afrontar la globalización,

¹⁰La naturaleza extractiva de la industria de estas comunidades forestales y mineras se ha traducido en la escasez de oportunidades sociales para crear alternativas en educación y trabajos cualificados. Como consecuencia, se está produciendo una fuga de jóvenes a centros urbanos. La emigración juvenil en el norte de Ontario fue en el periodo de 1996-2004 de un 32% (Dow, 2008). Tendencia que continúa en la actualidad debido a las expectativas laborales y educativas, junto a la atracción que suscita la vida urbana en áreas metropolitanas. Sin embargo, estas comunidades dependerán de la generación más joven para la sostenibilidad a largo plazo.

¹¹Sin embargo, históricamente las áreas urbanas en el sur de Canadá deben su desarrollo, su crecimiento y existencia a la extracción de recursos naturales en áreas rurales como el norte de Ontario. De hecho, incluso en la actualidad puede sostenerse esta idea. En las distintas ocasiones que tomé un vuelo con dirección a Timmins, la única ciudad situada al norte con conexión directa con Toronto, más del 90% de los pasajeros eran directivos de empresas que se desplazaban a Timmins. Esta ciudad norteña es conocida como una de las capitales mundiales de extracción de oro.

¹²Por ejemplo, en el año 2003 dos informes breves fueron presentados al gobierno provincial de Ontario como parte de un proyecto que trataba de evaluar la viabilidad económica de las poblaciones de Ontario. El primer informe discutía los centros urbanos, mientras que el segundo examinaba las comunidades rurales. El informe producido sobre comunidades rurales describía las comunidades del norte como vulnerables, anticuadas y en riesgo real de convertirse en lugares irrelevantes desde un punto de vista de viabilidad económica (Woodman, 2010).

el cambio climático y las presiones demográficas. Un ejemplo en este sentido ha sido la puesta en marcha del *Northeast Superior Forest Community Strategic Plan*.¹³ Otras iniciativas para el desarrollo económico de la región proceden de agencia federales, provinciales y regionales: *Facing the Millennium (Northeastern Ontario Municipal Association)*, *Smart Growth Initiative (Government of Ontario)*, *Action Plan for Northern Ontario (Government of Canada)*.

En este contexto de crisis económica y reestructuración del modelo productivo forestal de la era industrial, fracasando en la región, los grupos nativos cree y ojibwe del norte de Ontario han empezado a levantar sus voces para defender que antes de la llegada de los europeos a sus tierras, sus ancestros demostraron su adaptabilidad y sostenibilidad al ecosistema boreal subártico, capaces de responder rápidamente a condiciones climatológicas cambiantes y disponibilidad de recursos para una población determinada. Sus ancestros fueron capaces de lograr la sostenibilidad de sus vidas en el norte debido a la ausencia relativa de posesiones materiales, medios sofisticados de transporte, capacidad para vivir de la tierra y facilidad para construir nuevos asentamientos.

2. Omushkego Lake First Nation

La moderna reserva Omushkego Lake First Nation se sitúa geográficamente en el interior del bosque boreal subártico llamado Hearst, un área forestal de 12.278 kilómetros cuadrados que pertenece al distrito administrativo de Cochrane, en el noreste de la provincia de Ontario (véase Mapa 1 y 4). Este bosque boreal subártico, durante miles de años, ha sido fundamental para la subsistencia económica y social de los grupos humanos que lo han habitado. El bosque cuenta con más de 57.000 hectáreas de lagos, inmensos ríos e interminables kilómetros de arroyos y riachuelos. Los ríos más importantes que fluyen a través del bosque son el *Kabinakagami*, *Shekak*, *Nagagami*, *Opasatika*, *Missinaibi*, *Mattawishkwia*, *Mattawitchewan* y *Pagwachuan*. Por ejemplo, el río *Missinaibi* ha sido declarado Patrimonio Natural de interés nacional por su relevancia en la prehistoria indígena y durante el periodo

¹³Este plan es el resultado de una alianza entre seis comunidades forestales para hacer frente a la crisis que vive el área, creando una plataforma para ganar mayor presencia política, compartir recursos colectivos y aumentar su capacidad para ejecutar iniciativas para el desarrollo económico. Esta alianza se ha materializado con la creación de *Northeast Superior Forestry Community (NSFC)*. Según el Plan mencionado su meta consiste en llegar a ser “un líder mundial en desarrollo económico basado en la utilización de productos forestales más eficaces y la creación de nuevos empleos sostenibles”. Además de las seis comunidades, las reservas indígenas del área también participan de estas mancomunidades. Por ejemplo, la sesión de planificación del plan estratégico regional del este celebrada en la localidad de Chapleau, contó con la presencia de los líderes en desarrollo local de las reservas.

histórico de comercio de pieles (siglos XVI-XIX) como importante ruta fluvial comercial, conectando la bahía de James en el noreste con el Lago Superior al oeste de la provincia (véase Mapa 5). Además, el bosque boreal Hearst cuenta con tres majestuosos parques nacionales, Fushimi, Missinaibi y Nagagamisis, cuyas formaciones coníferas predominantes son el abeto negro, cedro, alerce [*tamarack*] y abedul. Entre la fauna salvaje más importante se encuentra el caribú, el alce, el oso pardo, el castor y la marta. Por otro lado, el bosque de Hearst contiene una diversa y enorme fauna fluvial, siendo las especies más importantes el lucio, la lucioperca y la trucha (Wedeles, 2008; Mattice-Valcôté, 2003).

Mapa 4. Localización geográfica de Omushkego Lake First Nation.



Omushkego Lake First Nation cuenta con 1.477 miembros de ancestro cree y ojibwe (INAC, 2010). Del total de esa población, algo más de la mitad reside en la reserva (820), mientras que la otra mitad reside en ciudades y otras comunidades rurales. El tamaño de la reserva es aproximadamente de 3.110 hectáreas y la reserva

es accesible por carretera desde Grant, la población más cercana a unos 40 kilómetros en dirección oeste por la *Trans-Canada Highway 11*. Omushkego Lake First Nation también posee otro terreno, la antigua reserva *English River Indian Reserve* creada en 1905, a unos 70 kilómetros al norte del lago Constance.

Históricamente, los ancestros directos de los grupos cree y ojibwe contemporáneos en el norte de Ontario han compartido la región junto a colonos y comerciantes de pieles europeos desde principios del siglo XVII.¹⁴ Como con cualquier grupo indígena que reside en el norte de Ontario, la totalidad de los miembros contemporáneos de la reserva pertenecen a los dos grupos lingüísticos mayoritarios de habla algonquina conocidos como cree y ojibwe.¹⁵ Debido a sus vínculos lingüísticos, culturales y comerciales, ambas poblaciones conformaron un nuevo dialecto y una nueva formación étnica denominada oji-cree.

Los ancestros más recientes de la población que constituye hoy día Omushkego Lake First Nation proceden de grupos algonquinos cree y ojibwe que viven en lugares verdaderamente remotos, en la desembocadura y drenajes del río Albany, en la costa de la bahía de James (véase Mapa 5). Actualmente, las poblaciones contemporáneas de ascendencia cree suelen llamarse a sí mismos *eninew*, que significa literalmente “seres humanos”. La gente en reservas como Omushkego Lake First Nation y sus parientes contemporáneos en la bahía de James como Kashechewan First Nation y Fort Albany First Nation, les gusta identificarse como cree *mushkegowuk* o *swampies* (cree de las tierras pantanosas).¹⁶ Esta auto-identidad regional también se encuentra en poblaciones cree que residen en partes más al norte y occidentales de Canadá (Pollock, 2006). Los descendientes de las poblaciones ojibwe en la reserva suelen utilizar el término anishinaabe o su forma plural anishinaabek que en ojibwe significa “pueblo auténtico” o “ser humano”.

¹⁴La historia de las relaciones entre poblaciones indígenas y europeos ha sido bien documentada; véase, por ejemplo, Coates (2008), Dickason (1992); Dixon y Scheurell (1995); Gough, Blackstock y Bala (2005), Rude y Deiter (2004).

¹⁵Esta familia lingüística, que antropólogos y lingüistas canadienses y estadounidenses llaman algonquina, abarca una extensa región forestal boreal canadiense: desde la provincia oriental de Labrador hasta el norte de la Columbia Británica, al oeste del país. Otros miembros de esta familia lingüística incluye grupos indígenas denominados blackfoot, wabanak y mi'kmaq. Desde un punto de vista comparativo, la lengua cree y ojibwe guarda una relación similar a la que puede encontrarse entre el danés y alemán (Flanagan, 2008).

¹⁶Durante gran parte del año estas comunidades remotas son solo accesibles por aire, aunque cuentan con una carretera de invierno que vinculan Fort Albany y Kashechewan con Moosonee (Vírchez y Faucheux, 2012; Vírchez y Brisbois, 2007). En la estación de verano, mercancías importantes son transportadas a la costa de la bahía de James a través de buques comerciales. En Grant, cerca de donde realicé trabajo de campo, existen compañías de hidroaviones que en el periodo de verano transportan mercancías a estas comunidades remotas. Estas comunidades cuentan con escuelas, pistas de aterrizaje y otros servicios gubernamentales.

Mapa 5. Sistema fluvial entre las bahías de Hudson/James y el Lago Superior.



Estudios arqueológicos recientes demuestran que la existencia de poblaciones indígenas en esta región se remonta al menos a unos 7.000 años (véase Cuadro 3). El área entera que rodea la reserva Omushkego Lake First Nation y el resto de comunidades forestales fue utilizada durante miles de años (ríos principales, afluentes y lagos). La base económica de estos grupos dependía de la caza del alce y el castor, además de la pesca de la trucha y el lucio. Hace unos seis mil o siete mil años tras la última glaciación, el clima cambió drásticamente a un clima más cálido, permitiendo que el bosque boreal cubriera el norte de Ontario. Estos primeros habitantes paleolíticos cazaban, pescaban y extraían sílex, cuarzo y cobre para elaborar herramientas líticas y de metal. Algunas de estas herramientas fueron intercambiadas como parte de una red comercial extensa desarrollada hace aproximadamente seis mil años a lo largo de Norte América (Pollock, 2006).

Cuadro 3. Prehistoria cultural en el norte de Ontario.

Fases	Periodos	Cultura	Tecnología
<i>Late Palaeo</i>	7.000-5.000	Paleoindios	Instrumentos de caza
<i>Shield Archaic</i>	5.000-500	Laurentiana (arcaica)	Instrumentos de caza
<i>Middle Woodland</i>	500-1200	Laurel	Cerámica/Inst. caza
<i>Late Woodland</i>	1200-1600	Laurel	Cerámica/Inst. caza
<i>Historic</i>	1600-		

Fuente: Elaboración propia a partir de la tipología de Pollock (2006).

Las poblaciones indígenas cree y ojibwe contemporáneas en el norte de Ontario proceden de distintos grupos pertenecientes a la denominada cultura Laurel, durante la fase prehistórica conocido como *late woodland*. Estos grupos culturales predecesores habitaron todo el norte de Ontario y tuvieron un sistema social de cierta complejidad. Evidencias arqueológicas indican que vivían en campamentos de caza junto a ríos y lagos, fabricaban armas y desarrollaron una elaborada cerámica decorada distintivamente de otros grupos indígenas.¹⁷ También tuvieron una amplia red de intercambio con otros grupos que incluían poblaciones indígenas de la familia lingüística iroquesa como, por ejemplo, los hurones que habitaban zonas a lo largo del río San Lorenzo, en la región sureste de Canadá. Estos grupos Laurel fueron quienes directamente entraron en contacto con los europeos, ampliando su red de intercambio de mercancías.¹⁸

Para comprender las condiciones de vida contemporáneas en reservas como Omushkego Lake First Nation, necesitamos comprender algunos factores históricos determinantes que provocaron transformaciones irreversibles en el patrón de asentamiento y en la estructura social de los ancestros más recientes de esta comunidad. Los impactos múltiples que los colonos europeos generaron a los grupos indígenas ha significado la constante relocalización y desplazamiento de las agrupaciones familiares indígenas durante más de trescientos años (véase Cuadro 4). Algunos movimientos fueron voluntarios como, por ejemplo, la decisión de establecerse cerca de los puestos de intercambio europeos en el siglo XVII y en las

¹⁷ Los grupos de la cultura Laurel desarrollaron distintos estilos de cerámica: Blackduck –ojibwe– y Selkirk –cree– (Pollock, 2006).

¹⁸ Autores como Rude y Deiter (2004) y Dixon y Scherell (1995) han mencionado que los primeros comerciantes en América fueron las propias poblaciones indígenas que comerciaron primero entre ellos y más adelante con europeos durante el siglo XVI.

líneas comerciales ferroviarias en los siglos XIX y XX; o involuntarios, causados por las incursiones territoriales de grupos iroqueses en el siglo XVI o el Departamento de Asuntos Indígenas del gobierno canadiense en el siglo XIX (Flanagan, 2008). En definitiva, la reserva moderna de Omushkego Lake First Nation es el resultado de relaciones coloniales y prácticas gubernamentales y administrativas al servicio de la economía capitalista e industrial que se desarrolló en el noreste de Ontario.

Cuadro 4. Transición socio-organizacional de las poblaciones indígenas en el norte de Ontario.

Pre-contacto (S. XV-XVI)	Post-contacto (S. VII-XIX)	Tutela administrativa (S. XX)
<ul style="list-style-type: none"> • Agrupación familiar flexible de caza. • Economía de subsistencia: caza-recolección. • Sistema de liderazgo informal: <i>Elder</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> • Trading post band. • Caza-recolección. • Dependencia intercambio de bienes europeos. • Jefe banda-intermediario. 	<ul style="list-style-type: none"> • Reserva indígena. • Participación sistema productivo industrial. • Dependencia economía monetaria y de mercado. • Dependencia asistencial. • Consejo de banda. • Auto-gobierno (1980).

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos etnohistóricos de Rogers y Smith (1994).

2.1 Antecedentes históricos de Omushkego Lake First Nation (siglos XVII, XVIII y XIX)

Desde un punto de vista etnohistórico, los residentes contemporáneos algonquinos de la reserva Omushkego Lake First Nation desciende en su mayoría de pueblos de habla cree y ojibwe que habitaron en los siglos XVIII y XIX las tierras bajas de los ríos Kenogami, Kabinakagami, Nagagami, Pagwachuan and Shekak. Por un lado, el emplazamiento tradicional de los grupos cree procedían de la bahía de James y la bahía de Hudson (río Moose y río Albany), desplazándose poco a poco hacia el sur de la región noreste a medida que las compañías de comercio de pieles, instaladas en la zona costera de las bahías de James y de Hudson, extendían sus puestos de intercambio hacia el interior del bosque boreal de Hearst. Por otro lado, los grupos ojibwe que habitaban los ríos mencionados arriba, habían sido empujados hacia zonas

más al norte y este de la provincia por el comercio de pieles y las guerras con grupos iroqueses durante los siglos XVII y XVIII. Estos grupos ojibwe habían ocupado tradicionalmente las tierras altas en el área del lago Hurón, en la parte suroccidental de la provincia, junto al Lago Superior.¹⁹

Los ancestros de las tres reservas contemporáneas emparentadas entre sí en la actualidad, Omushkego, Kashechewan y Fort Albany, vivían en las tierras bajas del río Albany en el momento del contacto con los europeos a principios del siglo XVII (véase Mapa 5). De hecho, estos grupos probablemente habían estado viviendo allí desde el final de la última glaciación, hace unos siete mil años. Sin embargo, la llegada de poblaciones ojibwe a las bahías de James y Hudson es más controvertida. Una teoría mantiene que poblaciones ojibwes se movieron al norte desde un asentamiento original cerca de Sault Ste. Marie (Lago Superior), durante el curso de un siglo de contacto con poblaciones cree e iroqueses, desplazando gradualmente a poblaciones indígenas instaladas en el noreste de la provincia. Según este argumento, las poblaciones ojibwe no alcanzaron el río Albany hasta la mitad del siglo XVIII (Bishop, 1994). Una interpretación diferente es que los habitantes de poblaciones ojibwe como la encontrada en la reserva contemporánea de Marten Falls First Nation en la bahía de Hudson, podría indicar que siempre habían vivido en el noreste de Ontario, habitando un territorio amplio entre el Lago Superior y el río Albany en la bahía de James. La única certeza posible es que cuando los comerciantes de pieles ingleses y franceses empezaron a construir sus puestos comerciales sobre las bifurcaciones de los ríos Albany y Kenogami a mitad del siglo XVII, los grupos que encontraron eran poblaciones cree y ojibwe.

2.1.1 *Agrupaciones familiares de caza (invierno) y bandas (verano)*

Antes de la definitiva sedentarización en las primeras décadas del siglo XX, los ancestros más cercanos en el tiempo de Omushkego First Nation desarrollaron una organización social basada en pequeñas agrupaciones flexibles y subtribales. Estos grupos estaban formados por varias familias que cazaban de manera independiente durante gran parte del año. Mientras estos grupos familiares vivieron en el extenso bosque boreal subártico, fueron las unidades de producción y consumo, gozando de

¹⁹Desde el primer contacto con los colonos europeos, poblaciones indígenas como, por ejemplo, los nipissings que residían en el lago Nipissing, ejercieron de intermediarios para el intercambio de mercancías a través de rutas comerciales y redes de intercambio entre cree de la bahía de James y los hurones e iroqueses del sur de Ontario (Pollock, 2006).

relativa autonomía residencial y careciendo de control por otros (Rogers, 1994; Bishop, 1994). Solo durante unos pocos meses al año, como consecuencia de las condiciones ecológicas y climatológicas, estos pequeños grupos familiares de cazadores-recolectores nómadas e independientes se reunían con otros grupos familiares subtribales para formar bandas de verano.

Durante los meses de octubre a abril se establecían campamentos de caza compuestos por varias familias nucleares de hermanos y sus padres.²⁰ Estas agrupaciones familiares tenían un íntimo conocimiento y vínculos históricos con un territorio de caza. Aunque este sistema social era el deseado por los grupos, no siempre era posible debido a muertes o divisiones familiares. En ese caso, los grupos de invierno podrían estar compuestos por cuñados o algún pariente más distante. Sin embargo, rara vez, un grupo de caza en invierno incluiría a un individuo sin vínculos de parentesco con algún miembro del grupo.²¹ El liderazgo era adquirido de manera informal. El líder, normalmente un individuo que podía proporcionar comida u otras necesidades, adquiría la responsabilidad del grupo. Su estatus conllevaba tareas como aconsejar y asesorar en asuntos espirituales e intentaba proteger al grupo de cualquier problema causado por fuerzas naturales o sobrenaturales. Para lograr comunidades morales eficaces, una conducta jerárquica por parte de estos líderes hubiera dado como resultado fracturas y divisiones sociales. Estos grupos de caza necesitaban producir una ética igualitaria como mecanismo de supervivencia en un entorno tan hostil como el subártico canadiense. La hostilidad era suprimida en los grupos de caza para hacer frente al duro invierno y a la falta de alimentos. De esta manera, los cazadores más afortunados durante un invierno ofrecían parte de su carne a otros cazadores menos afortunados.

²⁰Estas poblaciones algonquinas del norte de Ontario utilizaron varios tipos de estructura habitacional en los campamentos de caza: refugios con forma de cúpula, cónica y con poste central. Para construir tales estructuras, estas poblaciones indígenas empezaban seleccionando postes ligeros para los cimientos, entonces cubrían la estructura con corteza de abedul, ramas, pieles o trozos de telas. El suelo de tierra era cubierto con ramas de abeto que las mujeres reemplazaban frecuentemente. En el centro del refugio solía haber un espacio reservado para un fuego o en el caso de un refugio comunal con poste central, estas poblaciones situaban varios fuegos alineados en el centro. Para encender el fuego, utilizaban una especie de perforador de fuego que ardía sin llamas. Estos refugios eran cómodos y cálidos, con la excepción de aquellos cubiertos con ramas de abeto, donde el viento de invierno hacía vibrar la estructura. En verano, el granizo podía perforar los refugios de corteza de abedul. Factores económicos y ecológicos jugaron un papel en la adopción de este sistema territorial de caza familiar. La escasez de alimento, especialmente animales grandes de caza, obligaron a los grupos familiares a afirmar el derecho a utilizar áreas específicas para poner trampas y obtener alimento (Pollock, 2006).

²¹Matrimonios entre primos cruzados era el tipo de relación conyugal prescrita entre todas las poblaciones algonquinas del norte de Ontario. Además, estas poblaciones algonquinas practicaban la poligamia, aunque no todos los hombres tenían más de una esposa. Normalmente los líderes y hombres con estatus solían tener de una a cinco esposas. Este número variaba dependiendo de sus capacidades como cazadores, tramperos y roles políticos de mediación (Bishop, 1994).

Durante los meses de verano, estos grupos de caza, establecían centros tradicionales de reunión ceremonial. Los encuentros con otras familias que habían pasado el invierno esparcidos por el amplio territorio del norte de Ontario servían para celebrar rituales religiosos, reforzar lealtades políticas y sellar lazos de parentesco mediante matrimonios entre distintos grupos patrilineales de caza. Como regla general estos grupos de caza cada verano, o a veces en otros momentos del año, formaban una “banda” cuyos miembros estaban estrechamente unidos por vínculos de parentesco. En el norte de Ontario, una banda constaba de entre 100 y 200 individuos.²² Estas bandas solían reconocer a un anciano como su líder. Sin embargo, como ocurría con los líderes de los grupos de caza, este cargo no tenía autoridad real, sino meramente una autoridad moral. Un líder mantenía su estatus debido a su carisma y, por supuesto, a sus poderes sobrenaturales como chamanes y hombres medicina. En cualquier caso, el líder ni era elegido ni heredaba el cargo. A su muerte, la banda podía dividirse y reagruparse en nuevas bandas. Durante el siglo XIX este sistema social de liderazgo llegaría a ser alterado como resultado de la expansión de puestos de intercambio de pieles por todo el norte de Ontario. Para entonces una nueva organización social había surgido, la *trading post band* (Rogers y Smith, 1994).

2.1.2 Trading post band: centros de intercambio comercial

A finales del siglo XVIII, la organización social de las poblaciones indígenas del norte de Ontario se habían adaptado perfectamente a la economía de comercio de pieles. Por aquella época, esta región y gran parte del oeste de Canadá (Alberta, Manitoba, Saskatchewan, además de Nunavut y los Territorios del Noroeste), pertenecía a la compañía comercial de la Bahía de Hudson. Desde el siglo XVII esta compañía, fundada en 1670, había creado en las bahías de Hudson y de James tres puestos comerciales costeros: Moose Factory, Fort Albany y Fort Severn. Con el tiempo, estos tres centros comerciales contarían con *trading-post bands*, es decir, familias extendidas interrelacionadas entre sí que pasaban el invierno cerca de estos puestos, manteniendo relaciones comerciales para el intercambio de pieles por bienes europeos muy apreciados en aquel tiempo por las poblaciones indígenas (cuchillos, cazos, armas, pólvora,...). Otros grupos permanecían en el interior del bosque boreal,

²²Las cifras para las bandas indígenas en el sur de Ontario podían alcanzar hasta mil individuos. Debido a factores económicos y ecológicos, algunas bandas del sur lograron desarrollar jefaturas y mantener un patrón de asentamiento semi-sedentario, puesto que su base económica se basaba en la horticultura de tala y quema (Flanagan, 2008; Bishop, 1994).

pero, poco a poco, pasaron más tiempo cerca de estos puestos comerciales. Los empleados y comerciantes europeos de estos puestos llegaron a referirse a estos grupos con el nombre de *guardianes del hogar* [*Home Guards*], debido a su asociación estrecha con el puesto comercial y sus encargados.

A finales del siglo XVIII la categoría *Home Guard* incluía un número creciente de descendientes de empleados de la compañía de la Bahía de Hudson y mujeres indígenas. Con el paso del tiempo, más familias se instalaron en los alrededores de estos primeros centros comerciales permanentes. La unidad de los grupos de caza tradicionales de invierno gradualmente se debilitó, generando el aumento de hostilidades y provocando que la separación de individuos antagónicos llegara a ser más complicado. Estos *trading-post bands* proporcionaron servicios a la compañía como, por ejemplo, guías en expediciones, intermediación con otros grupos indígenas más remotos, construcción de canoas, caza, pesca, cuidado de cultivos y ganado, etcétera. El modo de vida semi-nómada fue paulatinamente reemplazado por un asentamiento central y permanente con mayor dependencia hacia los bienes manufacturados de los puestos comerciales europeos y por las oportunidades de alimento, atención sanitaria y empleo.²³ Una vez el comercio de pieles llegó a ser estable en las primeras décadas del siglo XIX y la *trading post band* se consolidó entre los puestos comerciales costeros, la compañía de Bahía de Hudson pudo dictar dónde las poblaciones algonquinas del norte podían comerciar pieles, transferir grupos indígenas de un puesto comercial del interior a otro (con la aprobación del líder o jefe de la banda) e incluso echar a “indígenas extranjeros”.²⁴

Tras la implantación de puestos comerciales costeros, la compañía de la Bahía de Hudson extendió más puestos comerciales en el interior del bosque boreal ante la

²³En navidades, año nuevo y Semana Santa, gran cantidad de familias se reunían durante una semana a diez días en el puesto comercial para intercambiar pieles por bienes europeos, asistir a servicios religiosos, celebrar fiestas y participar en danzas. Durante el periodo de comercio de pieles, se llevó a cabo una forma de dualismo religioso. En invierno, mientras las poblaciones cree y ojibwe permanecían en el bosque, practicarían la religión animista *Midewiwin*. Durante el verano, cuando estas poblaciones residían en el puesto de comercio, llevarían a cabo ritos cristianos bajo figuras de autoridad externas. Por otro lado, las familias que experimentaron tiempos difíciles durante la estación de invierno, viajaban a los puestos de la compañía de la Bahía de Hudson en búsqueda de ayuda (Bishop, 1994)

²⁴A principios del siglo XIX, por ejemplo, Fort Albany -los parientes directos de Omushkego Lake First Nation-, contaba con más de 200 *Home Guards* cree y ojibwe asociados con el puesto de la compañía. Esta población constituía la *trading post band* compuesta de unas treinta familias, algunos siendo los hijos de empleados europeos y mujeres cree. Muchos de estos hijos se mezclaron dentro de la población indígena, otros sin embargo, mantuvieron lazos con sus padres y trabajaron para la compañía. Muchos individuos oji-cree y *mixed-bloods*, empleado europeo y madre cree, trabajaron durante primavera y otoño para la compañía en la caza de la oca, además de otras actividades ligadas al mantenimiento de los puestos comerciales costeros como, por ejemplo, cortar y transportar madera, cortar el heno para el ganado, llevar la correspondencia a otros puestos comerciales del interior, pescar para la compañía, etcétera. Esta situación generó una red compleja de relaciones matrimoniales y vínculos de parentesco entre europeos y *Home Guards* (Pollock, 2006).

competencia, primero de compañías francesas y, posteriormente con la compañía del Noroeste, con sede en Montreal. Estos puestos del interior modificaron enormemente la organización social de los grupos algonquinos ojibwe que residían en el interior del bosque boreal, debido a la fuerte competición entre distintas compañías europeas por ganarse la confianza de los indígenas algonquinos y conseguir su fidelidad como socios comerciales. Para los grupos indígenas que residían en la costa, el establecimiento de puestos de intercambio de pieles en el interior aumentó el negocio de comercio de pieles, generando la necesidad de más hombres que se dirigían al interior en canoa para recoger y transportar de vuelta las pieles almacenadas durante el largo invierno a los puestos costeros de Moose Factory, Albany Fort y Severn Fort. No obstante, este trabajo conllevaba muchos riesgos y muchos hombres sufrieron accidentes, enfermedad y muerte.

2.1.3 *Mammamattawa (siglos XVIII y XIX)*

El origen contemporáneo de Omushkego Lake First Nation se remonta a un lugar denominado por las fuentes históricas Mammamattawa o “*meeting of waters*” [encuentro de aguas]. Como resultado de la fuerte competición entre las tres compañías de comercio de pieles más importantes en el noreste de Ontario durante los siglos XVII y XVIII, Bahía de Hudson, Revillon Frères y Noroeste, el comercio que había empezado en las zonas costeras se extendió al interior. Uno de los puestos más antiguos en el interior, el puesto *Henley House* de la compañía de la Bahía de Hudson, fue cambiado de lugar, a finales del siglo XVIII, a una nueva localización estratégica para comerciar con los grupos indígenas de la zona. Este nuevo puesto, situado en la confluencia de tres ríos, *Kenogami, Nagagami y Kabinakagami*, originó la creación de una banda vinculada al puesto comercial [*post band*]. Esta banda empezó a pasar más tiempo junto al puesto de la compañía de la Bahía de Hudson durante sus reuniones de verano, socializando mediante actividades comerciales, rituales y alianzas políticas con grupos más grandes que las agrupaciones familiares nucleares extendidas sobre territorios tradicionales de caza. Según estudios arqueológicos recientes, el asentamiento de la banda en Mammamattawa consistió de un conjunto de tipis (estructura de forma cónica) cubiertas de maleza, corteza de abedul o pieles de animales (Pollock, 2006).²⁵ Esta banda practicaba la religión tradicional con líderes espirituales y sociedades medicina llamada *Midewiwin* o Gran sociedad de la

²⁵Varios ejemplos históricos de estas estructuras tradicionales han sido documentadas en el Parque *Polar Bear* y en el lago Kesagami.

Medicina. En esta religión animista se practicaban ceremonias como *shaking tent* donde el líder espiritual entraba en comunicación, mediante trance o sueño, con los espíritus de los animales y del cazador con el propósito de lograr el consentimiento del animal para dejarse cazar, siempre y cuando se respetaran ciertos tabúes. Este sistema religioso contaba con un complejo sistema de cuatro niveles de aprendizaje espiritual, cada uno con sus propias escrituras sobre pergaminos de corteza de abedul, además de canciones, música, refugios ceremoniales, tambores, sonajeros y símbolos (Bishop, 1994).

En Mammamattawa, la relación comercial entre comerciantes europeos e indígenas (desde *Fort Albany*) que habían emigrado paulatinamente hacia el interior del bosque boreal Hearst continuó durante el último tercio del siglo XVIII y todo el siglo XIX. El movimiento desde bahía de James de bienes manufacturados hacia Mammamattawa destinado a grupos cree y ojibwe, y el movimiento desde Mammamattawa de pieles hacia bahía de James con destino a Europa se intensificó. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando la red de puestos de intercambio abarcó todo el noreste de Ontario, la presión por pieles aumentó y las poblaciones de animales escasearon (castor, marta, nutria y rata almizclera), el comercio indígena de pieles colapsó.²⁶ Los grupos cree en Mammamattawa llegaron a ser una banda *home guard* para el puesto, proporcionando los servicios mencionados más arriba a la compañía de la Bahía de Hudson.²⁷

²⁶Entre 1770 y 1880, el deseo por adquirir bienes europeos entre las poblaciones indígenas, que habitaban el extenso territorio del norte de Ontario, llegó a ser mucho más intenso. Para estas poblaciones, el comercio de pieles resultó ser muy rentable, puesto que podían obtener fácilmente bienes manufacturados europeos altamente valorados por los indígenas con escaso esfuerzo. Esto era debido a la abundancia de animales, especialmente del castor cuya piel era muy apreciada por los europeos, y sus enormes habilidades como cazadores adquiridas durante siglos de vida en el bosque boreal. Cuando a finales del siglo XIX las pieles de castor llegaron a ser escasas, los indígenas del norte tuvieron dificultades para adquirir más bienes europeos. Además, las poblaciones algonquinas habían alterado su estrategia de subsistencia basada en el alce y el caribú debido a su explotación económica prolongada. Estas especies prácticamente habían desaparecido a partir de 1830, aunque volverían a repoblar el norte a principios del siglo XX. Desde 1830, las poblaciones cree y ojibwe dependieron de la caza de la liebre y de la pesca, complicándose su subsistencia y dependiendo cada vez más de la "asistencia social" de los empleados y encargados de los puestos comerciales de la compañía de la Bahía de Hudson. Artículos como hachas, punzones, cazos, cuchillas, cordeles, cuchillos, anzuelos, armas, pólvora y balas llegaron a ser mercancías muy apreciadas, teniendo que ser obtenidas de los puestos comerciales. Por otro lado, cuando la liebre escaseó, las poblaciones indígenas buscaron telas, gorros, medias y mantas para afrontar el largo invierno (Bishop, 1994)

²⁷Esta imagen contrasta con la idea romantizada del indígena en perfecta simbiosis con la naturaleza. Los algonquinos del norte de Ontario demostraron su disponibilidad como socios comerciales en el mercado de pieles. Las poblaciones indígenas históricas trataron de maximizar el comercio de pieles al querer obtener la máxima cantidad de bienes posibles. Esta conducta tiene poco que ver con la creencia indígena contemporánea de buenos administradores de la naturaleza. La ideología religiosa animista basada en el contacto espiritual con el animal para negociar su captura, condujo a las poblaciones indígenas a pasar por alto las consecuencias ecológicas de su conducta en el contexto comercial de pieles con las poblaciones europeas.

2.2 Antecedentes contemporáneos de Omushkego Lake First Nation (siglos XIX y XX)

En Canadá, el denominado *sistema reserva* ha sido un artefacto legal cuyo propósito fundamental fue establecer la asimilación de las poblaciones indígenas dentro de la vida económica y social industrial canadiense, transformando las agrupaciones familiares y subtribales flexibles de caza del periodo post-contacto en comunidades sedentarias rígidamente definidas (Flanagan, 2008; Tanner, 2008; Kirmayer y Valaskakis, 2008). La sedentarización de las poblaciones indígenas ocurrió mediante la aplicación del sistema reserva, como un nuevo sistema de organización social establecido por el gobierno federal bajo la aprobación del Acta India en 1876. Esta ley consistía en un conjunto legal de medidas administrativas para regular jurídicamente la vida social, económica y política de las poblaciones indígenas canadienses.²⁸ Esta nueva legislación jurídica otorgaba control institucional para gobernar casi todos los aspectos de la vida indígena: la naturaleza del gobierno en las reservas, los sistemas de tenencia de la tierra y restricciones sobre prácticas culturales ancestrales (Coates, 2008; Wadden, 2008; Flanagan, 2008). Desde la aprobación de la ley indígena, *indian reserve* llegó a ser el término legal para cualquier agrupación indígena, adquiriendo de esta forma una existencia legal. Cada reserva indígena debía contar con una lista de miembros afiliados a la reserva, un territorio asignado y organización política basada en un jefe y un consejo de banda que dependían del agente indígena como brazo administrativo del gobierno canadiense.

A finales del siglo XIX y principios del XX, la población en Ontario crecía y se concentraba en el sur. Esta presión demográfica generó un creciente interés por la colonización agrícola del remoto norte de Ontario y sus recursos naturales, comenzando un periodo de negociaciones de tratados con comunidades indígenas para la cesión de sus tierras de caza a cambio de la creación de reservas y la promesa de viviendas, trabajo y asistencia social (Wood, 2000). El Tratado nº9 o Tratado de bahía de James fue negociado con la banda instalada en Mammamattawa en 1905,²⁹ creando administrativamente la English River Indian Reserve, para llegar a ser en la década de 1940 Omushkego Lake Indian Reserve y a finales de la década de 1980 Omushkego Lake First Nation (véase Fotografía 1).

²⁸El Acta India trató de consolidar y actualizar la legislación anterior a la nueva confederación canadiense (Wadden, 2008).

²⁹Este tratado fue uno de los once tratados numerados realizados en el periodo de 1871 a 1930 entre el gobierno federal canadiense y las poblaciones indígenas, cubriendo la mayoría de Canadá occidental y septentrional (Morrison, 1986).

Sociológicamente, el desplazamiento de campamentos de caza estacionales a la vida sedentaria y colectiva en hogares permanentes, con varios cientos de personas viviendo juntas, fue una experiencia relativamente nueva para los cree y ojibwe del norte de Ontario. La experiencia social más cercana y equiparable había ocurrido durante el periodo post-contacto de comercio de pieles durante las reuniones comunales en los puestos de intercambio de las compañías comerciales durante los meses de verano. La estructura social tradicional de los grupos familiares de caza sería, gradualmente, debilitada en la vida sedentaria de la reserva al tener poca relevancia práctica en la vida diaria del mundo industrial.

Fotografía 1. English River Indian Reserve (1905).



Fuente: Colección de archivo de la ©Diócesis de Moosonee, Archivos especiales Universidad de Laurentian.

2.2.1 La banda de English River (1905-1940)

Como he mencionado anteriormente, el primer puesto en el interior del bosque construido por la compañía de la Bahía de Hudson fue *Henley House*, establecido en 1743. A finales del siglo XIX, en 1884, un nuevo puesto comercial fue establecido en la confluencia de los ríos *Kenogami* y *Kabinakagami*. Este nuevo puesto fue conocido como el *English River Post*. Los colonos ingleses que trabajaban para el puesto habían nombrado el río Kenogami (palabra cree que significa río extenso) como *English River*. En los archivos históricos que mantiene la compañía de la Bahía de

Hudson sobre el *English River Post*, mencionan que la banda compuesta de grupos cree y ojibwe que residían en Mammamattawa había sido llamada *English River Band*. Posteriormente, el informe oficial y diarios de los comisionados del Tratado nº9, que llegaron en canoas en 1905 al *English River Post* para negociar el tratado, se refirieron a los residentes de Mammamattawa como *English River Band*.³⁰ En su informe, señalaron que los miembros de la banda se encontraban acampados a lo largo del río Kenogami, considerándolos como una rama o subdivisión de la banda establecida en Fort Albany, en la bahía de James, puesto que ambos grupos parecían tener estrechos lazos lingüísticos y de parentesco:

The mouth of the Kenogami river was reached at 2:45 on the afternoon of July 27. This river flows in with a large volume of water and a strong current. It took two days of heavy paddling and difficult tracking to reach the English River post, which is situated about 60 miles from the mouth of the river and near the Forks. We found many of the Indians encamped along the river, and they followed us in their canoes to the post, where we arrived on the afternoon of July 29. This is a desolate post of the Hudson's Bay Company, in charge of Mr G.B. Cooper. There are very few Indians in attendance at any time; about half of them were assembled, the rest having gone to "The Line", as the Canadian Pacific railway is called, to trade.

Compared with the number at Fort Hope or Osnaburg, there was a mere handful at English River, and it did not take long to explain to the Indians the reason why the commission was visiting them. As these people cannot be considered a separate band, but a branch of the Albany band, it was not thought necessary to have them sign the treaty, and they were merely admitted as an offshoot of the larger and more important band. (Treaty No. 9 1905-06: 7)

Sin embargo, los comisionados del gobierno canadiense permitieron a la banda *English River* seleccionar su propia parcela de terreno como reserva bajo tutela federal. La banda recibió su propia reserva de treinta y dos kilómetros cuadrados, basada sobre la población de la banda en 1905 que ascendía a 60 individuos.

ENGLISH RIVER. In the Province of Ontario, beginning at a point on the Kenogami or English river, three miles below the Hudson's Bay Company's post, known as English River post, on the east side of the River, thence downstream two miles and with sufficient depth to give an area of twelve square miles. (Treaty No. 9 1905-06:12).

Finalmente, la reserva English River fue situada en Mammamattawa, en la confluencia del río Kenogami con los ríos Kabinakagami y Nagagami, donde desde 150 años se habían estado reuniendo como una *post band* para la compañía de Bahía

³⁰En 1905, estos comisionados identificaron miembros de las bandas Marten Falls, English River (hoy día, Omushkego Lake First Nation) y Albany (hoy día Fort Albany y Kashechewan), residiendo en Mammamattawa y ocupando las zonas bajas del río Kenogami y las áreas colindantes de las bifurcaciones del río Albany.

de Hudson. En 1940, esta primera reserva quedó completamente deshabitada y una nueva reserva fue construida en el lago Constance. En 1941 el puesto comercial de Bahía de la Hudson dejó de operar y fue abandonado. En la actualidad, Mammamattawa, es lugar de peregrinaje ritual para los habitantes de Omushkego Lake First Nation, puesto que simboliza el modo de vida tradicional de sus antepasados, el encuentro fraternal entre los grupos de caza de invierno y el origen del primer asentamiento en el siglo XVIII.

Fotografía 2. Panorámica área de English River Reserve (Mammamattawa).



Fotografía 3. Peregrinaje a Mammamattawa (English River Reserve).



Fuente: Consejo de banda.

2.2.2 *Pagwa Indian Reserve*

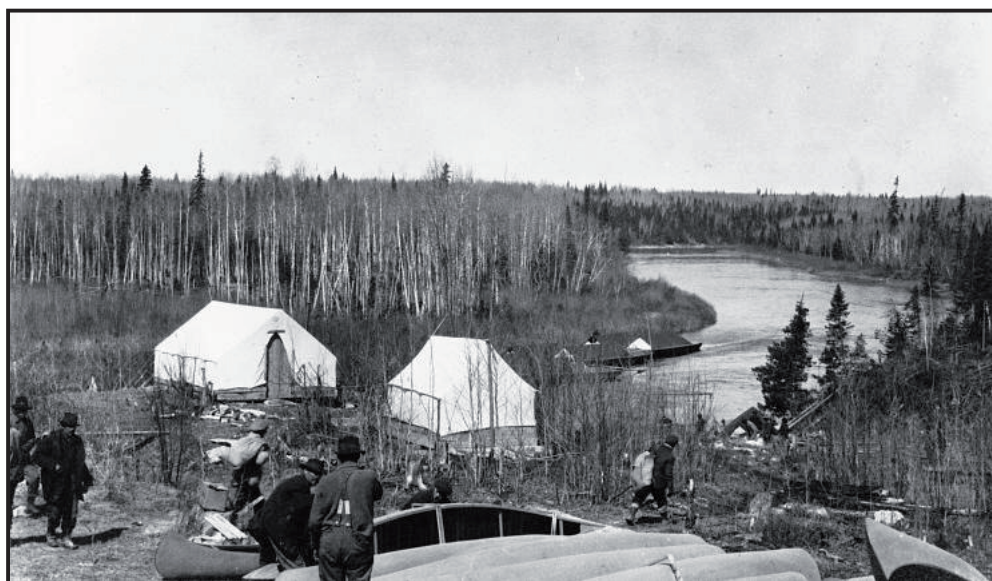
Justo antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, la nueva línea ferroviaria *National Transcontinental* había sido inaugurada y muchos de los habitantes residiendo en la reserva *English River*, en Mammamattawa, así como otros grupos ojibwe residiendo en la zona, habían sido contratados por la compañía de pieles *Revillon Frères*, en el puesto de comercio situado en el río Pagwa para transportar mercancías con dirección a Fort Albany.³¹ A finales de la década de 1920, una comunidad de 200 a 300 cree y ojibwe había surgido en ese lugar.³² Esta nueva comunidad incluía casi la totalidad de los miembros de la reserva *English River*, además de miembros de las bandas cree de *Fort Albany*, *Attawapiskat* y *Moose Factory*, situadas en las bahías de Hudson y de James (véase Anexo 2).

Animados por su misionero anglicano, estos grupos en *Pagwa* solicitaron al Departamento de Asuntos Indígenas crear una nueva reserva en *Pagwa*, separada de la reserva *English River*. En vez de esta opción, el gobierno federal emprendió negociaciones con el gobierno de Ontario para solicitar una porción de tierra más al este, cerca de la línea ferroviaria comercial de Calstk, en el lago Constance. En 1944, el gobierno federal compró 7.556 acres, incluyendo el lago Constance por 3.828.000 dólares. No todos los miembros indígenas en *Pagwa* fueron felices con la idea del gobierno federal de ser trasladados junto al lago Constance. Hasta finales de la década de 1950, varias familias continuaron viviendo todo el año en el río *Pagwa*. Hoy día, la comunidad de *Pagwa River* consta de algunos *cottages* [casas de campo] que son propiedad de algunos de los miembros de Omushkego Lake First Nation. En mis conversaciones con algunos ancianos de la reserva, muchos todavía recordaban su infancia en *Pagwa* antes de mudarse a la nueva reserva de Omushkego Lake First Nation.

³¹Otra línea ferroviaria de mercancías empezaría a operar, la *Ontario Northland Railway* que llegaría a Moosonee, en la bahía de Hudson en 1931.

³²En junio de 1929, los comisionados del tratado nº9 viajaron brevemente a *English River* (esta vez en hidroavión), observando lo poco que había cambiado el modo de vida en este lugar aislado, escuchando las quejas de los residentes cree y ojibwe sobre las condiciones de vida. Sus condiciones de vida habían llegado a ser más duras y difíciles que nunca.

Fotografía 4. Pagwa Indian Reserve (1920-1930).



Fuente: Colección de archivo ©McCord Museum, Montreal.

La decisión de recolocar la “fuerza de trabajo” cree y ojibwe que residía en *Pagwa River*, estuvo estrechamente ligada a la política provincial de la colonización agrícola del *New Ontario*³³ y lo que se conoció en su momento como el periodo *Great Railroad Building Era* (1881-1931).³⁴ Ambas políticas provinciales habían llegado a su fin en la década de 1940. La colonización del norte no era posible sin una infraestructura ferroviaria que abriera el norte a colonos del sur de la provincia para repoblar una inmensa área forestal virgen para la explotación agrícola y forestal. Tras el intento político (fallido) de atraer a colonos al norte de Ontario para crear una estructura económica agrícola, la década de 1940 convertiría el distrito de Cochrane y el bosque boreal de Hearst en una región próspera debido al desarrollo de la industria forestal. Inmigrantes finlandeses, suecos, ucranianos, portugueses, irlandeses y francófonos procedentes de Quebec llegaron a Grant para trabajar en el bosque y en

³³En 1869, el inmenso territorio en propiedad de la compañía de la Bahía de Hudson fue comprado por la nueva confederación canadiense creada en 1867. Las nuevas fronteras de la provincia de Ontario se ampliaron hasta las bahías de James y Hudson (Taylor, 1994)

³⁴Como comenté anteriormente, el desarrollo de grandes infraestructuras ferroviarias fue un compromiso político adquirido por el nuevo estado canadiense. El gobierno canadiense temía que la provincia más occidental, British Columbia, acabara anexionándose a Estados Unidos. La promesa de construir una red ferroviaria que uniera el este con el oeste convenció a los políticos de Columbia Británica a formar parte de la nueva confederación de Canadá en 1871. En 1885, la línea *Canadian Pacific* llegó a ser la primera ruta ferroviaria que uniera el océano Atlántico con el Pacífico (LaPierre, 1992).

aserraderos. Incluso, durante la Segunda Guerra Mundial, presos alemanes instalados en un campo de prisioneros, cerca de Grant, llegaron a ser empleados para trabajar como leñadores ante la escasez de mano de obra.

Fotografía 5. Trabajadores del ferrocarril cree y ojibwe en el norte de Ontario (1915).



Fuente: Colección de archivo ©Archives of Ontario, Toronto.

El crecimiento y desarrollo de la industria forestal en Grant tuvo lugar entre las décadas de 1940 y 1950. En estas décadas una empresa familiar, Lecours Lumber Co. Limited, es creada en Calstk. Al mismo tiempo, el aislamiento geográfico de Grant, a la que solo se podía acceder mediante tren, impulsó un plan de construcción de carreteras. En este contexto de expansión económica y de infraestructuras y ante la escasez de mano de obra en la región de Grant, el gobierno canadiense decidió que el lugar ideal para relocalizar la comunidad cree y ojibwe de Pagwa River era junto al lago Constance, cerca de las localidades de Calstk y Grant. Puesto que en la década de 1940, la gran mayoría de los hombres en la comunidad cree y ojibwe de Pagwa habían finalizado su trabajo en la infraestructura ferroviaria y el comercio de pieles estaba en crisis, el gobierno canadiense convenció a esta comunidad de las nuevas oportunidades en la región de Grant. La promesa de construcción de casas, junto a la perspectiva de trabajos asalariados, atrajo a muchos cree y ojibwe que residían en Pagwa a trasladarse a la nueva reserva en el lago Constance. La moderna reserva

Omushkego Lake First Nation fue construida junto al lago Constance y la gran mayoría de los habitantes en Pagwa empezaron a trabajar para Lecours Lumber Co. y como trabajadores para la construcción de la sección de carretera entre Grant y Calstk. Sin embargo, la reserva fue establecida sobre la base de decisiones externas, por planificadores gubernamentales que no tuvieron en cuenta muchos aspectos de la vida diaria en el norte de Ontario.

Hoy día, desde la orilla del lago Constance que rodea la reserva moderna, cualquiera puede contemplar como telón de fondo el perfil arquitectónico del aserradero de Lecours Lumber Co., La construcción de instalaciones de producción forestal a lo largo del norte de Ontario domina el espacio geográfico contemporáneo y expresa la expansión de la era industrial en esta región que no solo cambió el modo de vida para los grupos indígenas, sino también a miles de colonos procedentes de una Europa rural, pobre y devastada por la guerra.

Fotografía 6. Factoría de pulpa y pasta de papel en la localidad vecina de Kapus.



Fuente: Alfonso Marquina Márquez

Fotografía 7. Aserradero en Omushkego Lake First Nation.



Fuente: Alfonso Marquina Márquez

2.2.3 Omushkego Lake Indian Reserve (1940-1980)

En la década de 1940 una nueva conciencia pública emergió en Canadá respecto a las poblaciones indígenas, acelerando una política de sedentarización y de bienestar social (Warry, 1998; Dyck y Waldram, 1993). Esta política pública de asentamientos permanentes, bajo la forma administrativa de reservas y la extensión del estado de bienestar a poblaciones indígenas, justo cuando sus economías tradicionales de comercio de pieles estaban sufriendo un colapso, ha demostrado ser una de las políticas públicas más desastrosas en la historia canadiense (Flanagan, 2008; Tanner, 2008; Carstens, 2000).

El desempleo estructural ha sido una constante desde las décadas de 1950 y 1960, haciendo la vida en la nueva reserva más difícil puesto que los dos sectores económicos principales, la industria forestal y la construcción de carreteras, tenían una estructura laboral basada en el empleo estacional y esporádico, complicándose aún más en las décadas de 1970 y 1980 por la mecanización de la industria forestal, que reducía la necesidad de mano de obra. Dada la escasez de empleo remunerado para los habitantes de la reserva, y los costes monetarios para mantener los estándares de vida moderna, los residentes se encontraron cada vez más dependientes económicamente del estado canadiense. Además, la apertura de la reserva a carreteras dio a los miembros de la banda acceso a nuevos servicios, productos y

bienes y la oportunidad de visitar otros lugares; ello significó una necesidad creciente de ingresos económicos a los que no todos podían tener acceso.

Paulatinamente, la población indígena estuvo, cada vez más, bajo la tutela de la autoridad de agencias gubernamentales, de tal modo que muchos adultos fueron incapaces de alcanzar las expectativas culturales de autonomía e independencia que el periodo industrial parecía prometer. Al sufrir periodos de escasez en el acceso a empleos remunerados, los habitantes de la reserva tuvieron más difícil mantener el estilo de vida moderno, recurriendo a las ayudas asistenciales del sistema emergente de bienestar canadiense. La vida en la reserva significó la dependencia a una economía monetaria y de mercado, con la desventaja de residir en lugares remotos sin las alternativas laborales, recreacionales y de servicios de las que disponían las comunidades del sur de la provincia más urbanizado de la provincia. Desde entonces, la reserva sufren tasas de desempleo muy elevadas y epidemias sociales como el alcohol y otras drogas como se expuso en el capítulo 1.

Desde la década de 1950 hasta la actualidad, el gasto público sobre la población de las reservas no ha dejado de crecer en Canadá. La dependencia asistencial ha ido creciendo década tras década. En 1966, cerca del 36% de los habitantes de las reservas canadienses estaban recibiendo asistencia social. Desde esa fecha, la cifra ha seguido creciendo. En 1992, era del 42% respecto al 10% para otros ciudadanos canadienses. La tasa de dependencia al sistema de servicios sociales en la reserva era del 45% en 1998 y en la actualidad se estima que esté por encima del 65%. En reservas más remotas, en las bahías de James y Hudson, la tasa llega hasta el 80% de la población (Vírchez y Fauchaux, 2012). Esta dependencia a los programas asistenciales ha estado desconectada de la economía productiva y la asistencia social ha continuado aumentando durante casi cuatro décadas tanto si la economía canadiense crecía o estaba en recesión. Moscovitch y Webster (1995) concluyen que el bienestar por el sistema asistencial en las reservas ha llegado a ser un modo de vida, transmitido de generación a generación y a menudo racionalizado por los receptores como un derecho emanado de los tratados coloniales.

Aunque el desarrollo de programas de bienestar social, financiados federalmente, ha reducido la desigualdad de ingreso y niveles de educación, este sistema público ha llegado a profundizar la autoimagen devaluada que seguían arrastrando las poblaciones indígenas durante décadas (Barsh, 2008). El sentimiento de exclusión, rechazo, desmoralización e impotencia es generalizado entre mucha gente de Omushkego Lake First Nation.

La política de extender la “modernidad” y el “bienestar” a poblaciones indígenas cree y ojibwe en el norte de Ontario como a cualquier ciudadano canadiense, mediante el establecimiento de asentamientos permanentes, participación de la economía industrial, empleo asalariado y el acceso a servicios sociales, irónicamente ha tenido consecuencias no intencionadas. En cualquier caso, el sistema reserva debe observarse como un ejemplo ilustrativo de ingeniería social contemporánea, es decir, como un mecanismo administrativo y de organización social canadiense con propósitos asimilacionistas (Scott, 1998, 2006). Actualmente, existe un debate público y académico acerca del impacto del sistema reserva, como organización social y administrativa, sobre las patologías sociales modernas que sufren gran parte de las comunidades indígenas contemporáneas: abuso de sustancias psicoactivas, adicciones, suicidios, violencia doméstica, negligencia parental, abuso sexual... (Vírchez y Faucheux, 2012; Yahn, 2009; Wadden, 2008; Barsh, 2008; Flanagan, 2008; Kirmayer y Valaskakis, 2008; Tanner, 2008; Adelson, 2004; Jones, 2004; Quintero, 2002; Berman, 2003; Fast, 2002; Carstens, 2000; Warry, 1998; Brady, 1995; Moscovitch y Webster, 1995; Dixon y Scheurell, 1995; Dyck y Waldram, 1993). Algunas explicaciones sobre este fenómeno generalizado en las reservas indígenas han sido expuestas, pero el debate continúa abierto y es bastante controvertido (Tanner, 2008). Entre los factores explicativos expuestos en la literatura académica canadiense sobre el aumento de patologías sociales se encuentran: el cambio social rápido; asimilación forzosa; el impacto social de la pobreza e industrialización; desposesión de la tierra; asentamiento dirigido; la pérdida de continuidad cultural; la carencia de trabajo significativo y el impacto del sistema escolar asimilacionista conocido como *residential school* (Vírchez y Faucheux, 2012; Tanner, 2008).

2.2.4 O mushkego Lake First Nation (1980-actualidad)

Debido a su relativo aislamiento geográfico, O mushkego First Nation ha sido capaz de hacer una transición a la vida sedentaria de una manera más gradual y con consecuencias menos negativas que otras poblaciones indígenas más septentrionales y remotas. El acceso a ciudades rurales cercanas y la disponibilidad de carreteras accesibles todo el año, ha permitido contar con mayores oportunidades recreacionales y de servicios. Por ejemplo, Grant, la ciudad rural a 40 kilómetros de la reserva, ha sido y sigue siendo la capital comarcal de la región (junto a Kapus), actuando como centro administrativo, comercial y recreacional para los habitantes de la reserva y el archipiélago de pequeñas comunidades rurales en el interior del bosque boreal de

Hearst.³⁵ Además de estos factores, la sedentarización y el trabajo industrial no terminaron del todo con su vida cazadora-recolectora, sino que la transformó y adaptó a funciones más recreativas acorde con las circunstancias contemporáneas. Al fin y al cabo, los habitantes de la reserva todavía siguen viviendo dentro del inmenso bosque boreal y en estrecha relación con la tierra, participando en numerosas actividades recreacionales dentro del bosque. La caza de alces y aves acuáticas y la pesca de truchas y lucios son actividades muy populares en la reserva y en la región.³⁶ No obstante, parte de la retórica indígena contemporánea en la reserva descansa en seguir definiendo su auto-imagen e identidad cultural como *nomads* o *hunting people* [nómadas y cazadores]. No cabe duda, que para las personas de ascendencia indígena estas actividades tienen un valor especial y simbólico: la caza y la pesca son un epítome de la cultura cazadora-recolectora de sus ancestros. Como la sociedad agraria lo es para el provincianismo y nacionalismo europeo en nuestro contexto urbano e industrial.

Aunque la supervivencia de ciertos elementos indígenas tradicionales ha perdurado, la “canadización” y modernización de la mayoría de los aspectos de la vida en la reserva de las generaciones posteriores a la Segunda Guerra Mundial ha ido en aumento. En la medida que los residentes contemporáneos de la reserva, juzgados por criterios conductuales y culturales, son más canadienses que indígenas, parece apropiado invertir la designación tradicional de “indio canadiense” al más definitivo “canadiense de ascendencia indígena”. Puesto que la estructura social y el estilo de vida de Omushkego Lake First Nation ha sido conformado por el sistema reserva y las políticas de sedentarización forzosa, burocratización administrativa y asimilación cultural, los miembros contemporáneos de la reserva no crecieron expuestos a la tradición cultural animista. Debido a la introducción del sistema escolar cada generación ha estado expuesta a las nociones científicas occidentales sobre las leyes físicas que rigen el mundo natural y la filosofía moral de las confesiones cristianas y protestantes. Su exposición a formas de conocimiento tradicional y prácticas religiosas

³⁵ A pesar de su retórica de la naturaleza, a la gente de la reserva le encanta pasar horas en la ciudad rural de Grant. De hecho, quienes “ocupan” a diario las cafeterías y restaurantes de *downtown* son mayoritariamente individuos de ascendencia indígena. Grant supone un escape de la reserva donde no existe actividad comercial y de servicios.

³⁶ En realidad, indígenas, anglófonos y francófonos en el noreste de Ontario comparten una cultura común regional y contemporánea, aunque estos grupos traten, discursivamente, de producir y mantener una identidad distintiva debido a que sus ancestros tuvieron procedencias dispares y relaciones socio-históricas distintas. La caza y la pesca siguen siendo dos actividades centrales en el noreste de Ontario tanto para la población indígena como para anglófonos y francófonos que residen en la misma región boreal subártica. Esquí de fondo [*cross country skiing*], motonieve [*snowmobiling*], rafting, canoa, camping, senderismo, recolección de bayas, *ice fishing*, ATVing, *cottaging* son otras actividades sociales practicadas por la gran mayoría de nortños sin importar mucho cuál es la ascendencia étnica de la persona.

animistas respecto a animales y medio natural es relativamente escasa. Con la educación formal, primero mediante internados escolares y más tarde mediante educación primaria y secundaria en la ciudad vecina de Grant, el conocimiento animista transmitido que organizaba la vida social y económica mediante observación atenta de los adultos en los campos de caza desapareció. En la cultura animista se esperaba que el joven adquiriera el conocimiento mediante inspiración directa, en la forma de sueños y visiones, normalmente en conexión con la caza. En este sentido, el proceso de aprendizaje animista fue completamente anulado por la introducción de la educación formal. Además, en el nuevo asentamiento estos métodos de transmisión del conocimiento ya no eran adecuados para una comunidad que dependía de la industria maderera y no de la caza y la recolección. Estas actividades económicas no es que desaparecieran o dejaran de tener importancia, simplemente ocupó una función distinta en la vida sedentaria de la reserva.

Para alguien familiar con el paisaje urbanístico de las comunidades y ciudades del noreste de Ontario, Ojibwe Lake First Nation es una anomalía. Cualquiera que haya visitado y residido, como yo lo hice, en áreas residenciales de ciudades y comunidades rurales a lo largo de todo el noreste de Ontario, nadie dudaría en calificar la reserva como una zona residencial empobrecida, según los estándares normativos de residencia canadiense. Muchas de las zonas residenciales de las comunidades rurales donde residí representaban los estándares estéticos de la clase media canadiense del *suburb*: áreas residenciales donde el ideal familiar es vivir en casas unifamiliares con calles bordeadas de árboles y ardillas correteando, con su zona ajardinada y césped bien cuidado (*frontyard*), su garaje y *driveway* privado y su patio trasero vallado (*backyard*). Este paisaje público estándar y sus áreas comerciales y de recreo como parques, no era tan observable en el *landscape* de la reserva. Este *orden estético hegemónico* reflejaba el orden moral, económico y social de la estandarizada clase media canadiense. Durante mis conversaciones informales con enfermeras y médicos de la clínica era habitual referirse a la reserva -a veces en un tono sentimental y compasivo, otras veces adoptando una actitud más despectiva-, con el apelativo de “gueto”. Estos comentarios eran expresados en un contexto comunicativo de privacidad debido a los fuertes códigos morales en la práctica social canadiense de no hablar de diferencias entre categorías sociales o clasificaciones raciales. En encuentros clínicos canadienses, que con frecuencia cruzan líneas de clase social y grupo étnico, las preocupaciones de ser malinterpretado constituyen una amenaza diaria. Esto era bastante evidente en la clínica de metadona formada por profesionales clínicos de clase media que residían en la vecina localidad de Grant y pacientes de

ascendencia ojibwe y cree, muchos de ellos desempleados y bajo programas de asistencia social. Ambos actores sociales compartían el mismo espacio clínico pero representaban mundos sociales y estatus económicos que los diferenciaban y los alejaban.

La reserva podía contar con viviendas claramente en estado de abandono, hileras de viviendas sociales sin los marcadores visuales y estéticos de los barrios de clase media de Grant con sus casas ajardinadas y césped bien cuidado, pero la reserva estaba lejos de ser etiquetada como un “gueto” marginal y empobrecido de casas destartadas y espacios degradados (véase Anexo III). Al fin y al cabo, el diseño urbanístico de la reserva fue creado por autoridades gubernamentales y coloniales para la asimilación cultural de los indígenas. La reserva podría presentar un aspecto descuidado y abandonado, pero presentaba muchas similitudes estéticas y de modo de vida similar al resto de comunidades rurales como, por ejemplo, la localidad de Payne. En estas comunidades del norte, parte de la vida social se desarrolla en el inmenso bosque boreal que cumple funciones recreativas excepcionales. Además, como resultado del desarrollo institucional de infraestructuras en salud y educación ha emergido recientemente una clase media indígena en la reserva que aspira a los mismos estándares urbanísticos y estéticos de la clase media de Grant. De hecho, en términos prácticos y funcionales, la reserva actuaba como un área residencial puesto que contaba con una carretera nacional que la unía a un centro urbano (Grant) para satisfacer sus necesidades recreativas, comerciales y financieras. Mientras que al mismo tiempo, la vida en la reserva rodeada por lagos, senderos y áreas naturales era un perfecto lugar de retiro y descanso de la vida urbana ajetreada y ruidosa.

En este sentido, los individuos contemporáneos de ascendencia indígena en Omushkego Lake First Nation, ya no son excepcionales debido a sus actividades económicas, sus prácticas religiosas, su vida ceremonial o social, su estilo de asentamiento o la comida con la que se alimentan. La vida en la reserva es irreconocible respecto a aquella sociedad tradicional descrita anteriormente, en la que todas las familias dependían de una economía de subsistencia cazadora-recolectora. La mayoría de los habitantes en Omushkego Lake First Nation desarrollan su vida cotidiana en un estilo muy similar al resto de poblaciones rurales cercanas a la reserva: asisten al sistema educativo para ser alfabetizados y para adquirir las habilidades técnicas necesarias en la sociedad moderna canadiense; poseen propiedades individuales; trabajan por salarios remunerados; satisfacen sus necesidades mediante transacciones de mercado más que por auto-provisión de

artículos del bosque (pieles, carne, utensilios,...) y tratan con agencias estatales para cuestiones administrativas y legales. Por tanto, los individuos contemporáneos de ascendencia cree y ojibwe con los que yo interaccioné durante el trabajo de campo, deben observarse como una variante subcultural de la clase trabajadora rural, con una emergente clase media profesional en el marco de la estratificación social y estructura de clases en Canadá (Flanagan, 2008; Kuper, 2005; Rhoner y Bettauer, 1970).

Sin embargo, actualmente, la vida en reservas como Omushkego Lake First Nation presenta una serie de particularidades dentro de la democracia liberal canadiense que la distancia socialmente de la del resto de comunidades rurales del noreste de Ontario. Cualquier canadiense no puede acceder libremente a Omushkego Lake First Nation, adquirir una propiedad o decidir establecerse en la reserva y residir allí permanentemente. Incluso, si alguien intenta, como investigador o periodista, aventurarse a explorar una reserva, sin seguir cierto protocolo indígena ceremonial, puede ser expulsado por el consejo de banda. La memoria de dominación y opresión de la historia colonial entre *whiteman-indian*, proporciona el telón de fondo para entender esta realidad social contemporánea.

Esta situación social atípica en una democracia moderna como Canadá, es el resultado del contexto poscolonial de reclamación de tierras ancestrales y autogobierno que tuvo lugar en las décadas de 1970 y 1980.³⁷ Omushkego Lake First Nation está implicada en un proceso de “reconquista” del derecho al autogobierno indígena para acabar con la desigualdad estructural de control institucional sobre la regulación administrativa de distintos ámbitos de la vida en la reserva. Omushkego pasó de llamarse *Indian Reserve* a *First Nation* en este periodo de reclamaciones de tierras ancestrales y el derecho indígena de autogobierno.³⁸ Hasta la década de 1960, los denominados agentes indios [*indian agents*], sujetos a control administrativo por el Departamento de Asuntos indígenas, ejercían una fusión extraordinaria de poderes judiciales, ejecutivos y legislativos sobre los residentes de las reservas. Aquellos

³⁷ Durante estas décadas, en Canadá emerge un periodo de revisionismo histórico sobre los tratados y la concesión de las tierras ancestrales. Un conjunto de iniciativas legales y políticas indígenas se desarrollan para luchar por la recuperación de la propiedad de la tierra, afirmando que sus “*elders*” nunca firmaron y entregaron sus terrenos de caza al gobierno, sino que sus ancianos habían firmado una concesión de la tierra a cambio de la construcción de asentamientos permanentes y una paga anual.

³⁸ El concepto de nación se expandió entre movimientos indígenas en Canadá tras la victoria del *Parti Québécois* en las elecciones provinciales de 1976. Tras esta victoria, el primer ministro canadiense, Pierre Trudeau, reinició el proceso constitucional de repatriación de la constitución a Canadá desde Inglaterra. Es este contexto político, los líderes indígenas reclamaron ser *founding peoples* o *founding nations* para defender su autenticidad como pueblo fundador junto a los otros dos grupos socioculturales dominantes: anglófonos y francófonos. El llamado Informe Penner significó un hito decisivo en la adopción legal de la terminología *First Nation*. Entre las recomendaciones de este informe estaba la necesidad de transferir más jurisdicción a las reservas indígenas para la consecución paulatina del autogobierno indígena (Flanagan, 2008).

poderes han sido ahora transferidos al jefe y consejo de banda de Omushkego Lake First Nation.³⁹

Desde las décadas de 1970 y 1980, y dentro de este escenario poscolonial, las poblaciones cree y ojibwe de la región del norte de Ontario empezaron a afirmarse colectivamente dentro del contexto político del estado canadiense. Como grupo minoritario las comunidades indígenas del norte de Ontario llegaron a ser conscientes de la necesidad de proyectar una unidad colectiva mediante una ideología política. Estas comunidades encontraron tal ideología en su herencia cultural como sociedad cazadora-recolectora, con su foco central en la vinculación sagrada a la tierra de sus ancestros. Hoy día, Omushkego, Kashechewan, Fort Albany y Marten Falls First Nations pertenecen a la organización política *Nishnawbe-Aski Nation* (NAN), con sede en una de las ciudades noroccidentales de Ontario, Thunder Bay. *Nishnawbe-Aski Nation* representa a 45 reservas indígenas en el norte de Ontario y la mayoría de estas reservas están bajo el Tratado nº9 de 1905. A su vez, las cuatro reservas señaladas, y emparentadas históricamente, también pertenecen a consejos tribales (*Tribal Councils*) que proporcionan una variedad de programas de asesoramiento a las reservas indígenas en áreas como administración, educación y servicios sociales. Omushkego y Marten Falls First Nations son dos de las diez reservas indígenas que forman el Consejo Tribal Mattawa, también con sede en Thunder Bay.⁴⁰

Dentro de este contexto poscolonial de negociación política, revisión histórica y reconciliación nacional ha habido una transferencia progresiva de poder al gobierno local indígena de Omushkego Lake First. Muchas reservas indígenas empezaron a negociar con el gobierno canadiense para exigir el reconocimiento del autogobierno indígena y la responsabilidad administrativa en el control indígena de las transferencias de programas asistenciales y desarrollo económico (véase Cuadro 5). Más del 80% de las transferencias de programas sociales gestionadas por el Departamento de Asuntos Indígenas han sido cedidas a los consejos de banda para el autogobierno y la auto-administración de servicios y programas federales y

³⁹ Las poblaciones indígenas, como individuos bajo tutela estatal, carecieron de los derechos políticos más básicos y tuvieron poca capacidad para influir en el curso de los acontecimientos sociales, económicos, políticos y culturales. Por ejemplo, hasta la década de 1960, las poblaciones indígenas en Canadá no tenían derecho a votar en las elecciones a nivel nacional y provincial.

⁴⁰ Omushkego forma parte de la organización pan-canadiense llamada *Assembly of First Nations* (AFN). Desde la década de 1980, esta organización ha jugado un papel fundamental en la adquisición del autogobierno indígena. Actualmente, cerca de 700 reservas *first nations* gozan de existencia legal bajo el vigente Acta India.

provinciales.⁴¹ En la actualidad, el consejo de banda es el principal empleador, administrando tanto instalaciones de servicios públicos como empresas públicas.

Cuadro 5. Desarrollo institucional en Omushkego Lake First Nation.

Band Office
Service Community Complex
Jane Mattinas Health Centre
Sunrise Elders Complex
Nishnawbe Aski Police Service
Wawatay Radio Station & Newspaper
Methadone Maintenance Centre
Mamawmatawa Holistic Education Centre
Amik Logging
Weekoban trucking company

Fuente: Consejo de Banda.

Mediante iniciativas individuales y comunitarias en Omushkego están implicados en la curación de la “herida” colonial, recuperando las tradiciones, reparando las rupturas y discontinuidades en la transmisión de valores y conocimiento tradicional, afirmando su identidad colectiva. Mientras mucha gente indígena en la reserva ya no acepta las visiones del mundo cultural animista, otros están en el proceso de restaurar y revitalizar prácticas curativas ancestrales que vuelvan a conectar su cuerpo, su mente y su espíritu ancestral.⁴² Esto ha sido posible porque en la reserva ha emergido una expresión local del *aboriginal healing movement* como un esfuerzo comunitario para tomar control de sus sistemas de salud tradicionales. Mientras muchos individuos

⁴¹El ámbito del autogobierno indígena sobre reservas ha significado que el sector público local esté enormemente desarrollado en comparación con otras comunidades canadienses de tamaño similar. La iniciativa comercial en la reserva es inexistente.

⁴²En la comunidad hay dos facciones identificables. Algunos, los más puristas critican el adoctrinamiento educacional y moral occidental como el inicio del final de las prácticas tradicionales y la vida social comunal entre los anishinaabe y cree del bosque boreal. Otros, los auténticos *Elders*, si tomamos como criterio la longevidad, no ven contradicción entre sus creencias cristianas dentro de la iglesia anglicana o católica y sus respectivos modos de vida tradicionales basados en la caza y la recolección. Esta situación llegó a provocarme disonancia cognitiva. Cada vez que entablaba una conversación en la residencia de ancianos y hablábamos sobre la vida de su infancia en el bosque, cuando entrábamos en el capítulo de las creencias y rituales tradicionales negaban esa realidad como magia negra. Hasta se molestaban por el resurgimiento de esas prácticas. En el fondo su malestar no era su falsedad, sino su “peligrosidad”. Por ejemplo, uno de mis informantes me habló de la conversación que tuvo su padre con él advirtiéndole que se alejara de esas creencias animistas por considerarlas peligrosas.

indígenas todavía optan por un tratamiento de salud mental mediante la psicoterapia psicológica dominante, otros empiezan a preferir la búsqueda de *spiritual healers*. En la realidad fáctica, la gente en la reserva termina moviéndose en un contexto curativo ecléctico y flexible, cambiando de dominio cultural con suma facilidad. En este sentido, en la reserva hay un pluralismo médico que configura un auténtico enfoque holístico al contar con procedimientos biomédicos y tradicionales de una manera integradora y funcional. No son dos sistemas de salud que se superponen, sino dos sistemas que se complementan, es decir, dos perspectivas de tratamiento y curación entrelazadas. El *healing movement* no rechaza la biomedicina, sin embargo, cree que la cultura indígena ha desarrollado medicinas capaces de conseguir que el cuerpo y el espíritu vuelvan a estar en armonía y en salud. La biomedicina del “hombre blanco” ha desarrollado una tecnología sofisticada para la curación, mientras que la tradición indígena ha desarrollado otro estilo que puede ser complementario. La queja constante por parte de miembros del *healing movement* reside en que ambos sistemas terapéuticos no se conciben con el mismo prestigio y estatus. Dentro del *healing movement* defienden que el *Creator* les concedió ciertos dones como, por ejemplo, la responsabilidad de ser buenos administradores de la naturaleza y del espíritu. La responsabilidad de la “cultura de los blancos” ha sido la creación de tecnología para hacer la vida mejor y más cómoda.

El autogobierno indígena en Omushkego Lake First Nation ha producido ciertos beneficios como, por ejemplo, un sentido de orgullo, autonomía y autoconfianza con la aspiración de un futuro de prosperidad. En Omushkego, se concibe el autogobierno en términos de asunción de la autoridad y la estructura institucional tradicionalmente mantenida por el Departamento de Asuntos indígenas (*Department of Indian Affairs*). Desde un punto de vista simbólico de la acción política, en la reserva se ve el autogobierno como una manera de volver a revivir los patrones comunales de su pasado pre-colonial y deshacerse de las instituciones formales y burocráticas impuestas por el Acta India.⁴³ Los líderes políticos de la comunidad defienden la transferencia federal de dinero público como reparación de errores coloniales anteriores y afirman que la inmunidad al sistema fiscal es una condición perpetua, un

⁴³La vida sedentaria en las reservas debilitó el rol fundamental de los líderes espirituales que residía, en términos generales, en los hombres más ancianos como guardianes de conocimiento. Aunque siguieron siendo respetados, los ancianos [*Elders*] tuvieron poca relevancia práctica en la vida diaria del mundo industrial. La sedentarización amenazó la tradición animista y disminuyó el estatus de aquellos que anteriormente habían disfrutado de una posición respetada por su capacidad de poseer un poder especial con el mundo espiritual.

derecho indígena, un derecho de tratado colonial y un componente fundamental de la relación especial entre indígenas y el estado canadiense.⁴⁴

Sin embargo, en la práctica diaria el autogobierno indígena puede considerarse como una manera encubierta de asistencia social (Flanagan, 2008; Thatcher, 2004; Carstens, 2000). En 2006, la tasa de desempleo en las reservas indígenas septentrionales era un 302% más alta que en la provincia de Ontario y un 160% mayor que en la región del norte de dicha provincia (Yahn, 2009). Dixon y Scheurell (1995) indicaron que durante la década de 1980 y principios de 1990, la tasa de dependencia a la asistencia social para las poblaciones indígenas era cuatro veces mayor que la tasa nacional, y la tasa para indígenas residiendo sobre reservas era seis veces mayor, atribuyendo estos resultados a la historia del mercado de pieles, la desposesión de la tierra y las políticas de asimilación e integración. Por tanto, las oportunidades económicas en estas comunidades indígenas siguen siendo menores y teniendo mucho más problemas estructurales que el resto de las comunidades rurales del norte de Ontario, con tasas más altas de desempleo y uso crónico de la asistencia social. La percepción cultural de aspiraciones emancipadoras del estado canadiense y el desiderátum de re-establecer la economía política y moral de las sociedades cazadoras-recolectoras pre-contacto, a nivel práctico y sobre el terreno ha generado bastantes frustraciones.

Por otro lado, en Omushkego Lake First Nation, como en cualquier reserva indígena, la figura jurídica especial de *indian status* produce un modo de vida, generado por un conjunto de estímulos sociales ambivalentes, que algunos investigadores han llamado la "subcultura de reserva" (Flanagan, 2008; Thatcher, 2004; Carstens, 2000). Como el resto de comunidades indígenas en el norte de Ontario, Omushkego Lake First Nation tiene un porcentaje más alto de jóvenes, desempleo y niveles educativos más bajos que el resto de comunidades rurales no indígenas del norte de Ontario. Al menos que el joven tenga un nivel educativo suficiente o buenas conexiones personales en la ciudad o comunidad rural cercana, es más rentable permanecer en la reserva sin empleo que acceder al mercado de

⁴⁴La aprobación del Acta India, vigente actualmente, supuso la creación de la figura jurídica del *indian status*. *Indian status* es el derecho que tiene una persona en Canadá cuyos ancestros firmaron alguno de los tratados que se llevaron a cabo durante el siglo XIX y XX y cuyo nombre aparece en el Indian Register del Departamento Federal de Asuntos Indígenas. Tener *indian status* otorga a la persona el derecho a participar en las decisiones comunitarias, al usufructo de la tierra cedida a la reserva y a los servicios y programas gubernamentales. Jurídicamente, la persona con *indian status* que reside en una reserva contemporánea tiene derechos civiles y oportunidades especiales, y también desventajas, que cualquier canadiense no tiene: está exento de gravámenes fiscales sobre sus ingresos salariales o propiedades; la educación postsecundaria es completamente gratuita; servicios sanitarios especializados son gratuitos, al igual que el acceso a la vivienda... (Flanagan, 2008). Estos derechos especiales están sujetos a la residencia en la reserva como miembro afiliado.

trabajo.⁴⁵ Por ejemplo, los jóvenes que deciden abandonar la reserva y trasladarse a ciudades como Thunder Bay o comunidades rurales como Grant, entrarían a formar parte de los estratos más bajos de la estructura socioeconómica con un salario mínimo; tendrían que pagar impuestos; rentar o comprar una vivienda y perderían las ayudas asistenciales. El estándar de vida en la ciudad o comunidad rural podría ser ligeramente superior al que disfrutaban en Omushkego Lake First Nation, donde a pesar de la escasez de trabajo en la reserva los jóvenes cuentan con una cobertura social básica de bienestar. La asistencia social ha llegado a ser una estrategia beneficiosa para los residentes más jóvenes con escasa formación educativa, temerosa de experimentar la economía de mercado y discriminación fuera de la reserva en contextos étnicos más plurales de la sociedad canadiense. Como resultado, muchos jóvenes en la reserva no desarrollan la mentalidad dominante en Canadá basada en la ética del esfuerzo e incentivo individual.

El sistema reserva y los tratados especiales han animado a la supervivencia de comunidades indígenas como entidades colectivas “orgánicas” durante más de un siglo, alimentando el desempleo estructural, la dependencia a programas de asistencia social y el faccionalismo y produciendo desigualdad social en el interior de las reservas. El autogobierno como estructura organizativa tiene problemas inherentes cuyos efectos están llegando a ser más visibles cuanto más dinero y poder es concedido a jefes y consejos de banda gobernando reservas indígenas como Omushkego Lake First Nation.⁴⁶ El gobierno indígena está asolado con características estructurales que animan más que constriñen la desigualdad en las reservas indígenas.⁴⁷

Por ejemplo, la transferencia de dinero público se ha traducido en la emergencia de una élite política y empresarial, bien situada en la reserva, y de organizaciones políticas y administrativas regionales. En un nivel inferior, una nueva clase profesional de administradores, abogados, consultantes, maestros y trabajadores sociales han

⁴⁵ Los jóvenes que adquieren educación formal, al menos que trabajen para el consejo de banda y sus ramas administrativas, tienden a marchar a la ciudad. Esta tendencia es similar a líderes comunitarios y activistas del movimiento político indígena con carreras profesionales que no tienen acceso a la estructura institucional de las reservas.

⁴⁶ Actualmente la reserva tiene un jefe y seis consejeros de banda que son elegidos colectivamente por un periodo de dos años que ejercen el tipo de autoridad formal que ejercían los agentes indios hasta de la década de 1960

⁴⁷ Mientras el propósito de la acción política en el marco de la democracia liberal está basado en una ética de producción/esfuerzo, la estructura institucional de las reservas promueve la mentalidad de una ética rentista en el marco de un régimen patrimonial. En este régimen la acción política se basa en conseguir más favores de aquellos que se instalan en el poder. El resultado es un estado providencia, distribuyendo favores y beneficios en la población. Las reservas han llegado a ser un estado patrimonialista con un estatus semi-rentista de sus recursos naturales. El faccionalismo implica derechos de propiedad —prácticas de contratación nepotistas, denegación de ayuda asistencial o acceso a vivienda, acuerdos con empresas para la explotación de recursos, etc.

encontrado empleo federal al administrar los programas gubernamentales que supuestamente deberían servir para facilitar el desarrollo económico. Esta situación estructural e institucional ha generado la polarización interna en la reserva, en la cual la conformación de minorías burocráticas, empresariales y profesionales se ha visto acompañada por el desempleo creciente y por la dependencia asistencial de la mayoría de habitantes.

En este sentido, la reclamación de tierras ancestrales y autogobierno de tierras y recursos ha generado una estructura institucional en la reserva que está alimentando una estructura institucional basada en un régimen político rentista y patrimonial (Vírchez y Faucheux, 2012). La transferencia fiscal de dinero público y poder ha aumentado los abusos de faccionalismo, nepotismo y clientelismo. La lucha de grupos de parentesco extendidos y redes de apoyo han sido el motor de políticas internas en la reserva.⁴⁸ La autofinanciación de las reservas depende exclusivamente de transferencias gubernamentales; reclamaciones de tierra y *royalties* por la explotación de recursos en tierras ancestrales a empresas madereras o mineras.

Estudios sociológicos, señalan que las condiciones de vida se deterioran en la mayoría de las reservas para aquellos individuos que están fuera de la estructura de poder (Flanagan, 2008). El crecimiento de la población en las reservas intensificará la escasez de trabajos, de vivienda y de otros servicios fundamentales, de tal modo que más y más gente buscará nuevas oportunidades en las ciudades canadienses. A pesar del autogobierno, las reservas crecerán menos y serán menos relevantes para la mayoría de la población de ascendencia indígena de Canadá. Estas poblaciones llegarán a ser, de facto, un nuevo grupo étnico migrante en la sociedad pluralista canadiense. De hecho, los últimos estudios sobre dinámica poblacional señalan que algo más de la mitad de la población indígena reside fuera de las reservas (INAC, 2010).

⁴⁸El faccionalismo no es exclusivo del mundo indígena. El faccionalismo en la política canadiense opera también a escala local en pequeñas comunidades y a escala nacional en un modo formalizado que implica competición entre organizaciones económicas, regionales y lingüísticas. Por ejemplo, durante la realización de trabajo de campo en Payne, la comunidad rural cercana a la reserva, observé un estilo de conducta política similar con grupos de parentesco, redes de amistad y afiliaciones religiosas compitiendo en la política local.

3. Comentarios finales

En los puestos de comercio de pieles, las poblaciones algonquinas del norte de Ontario llegaron a conocer una cultura extraña, primero observándola y después participando en este nuevo sistema cultural hasta que este estilo de vida extraño modificó de tal modo su vida tradicional, llegando a ser irreconocible hoy día. Las actividades diversas que las poblaciones indígenas observaron en estos centros de intercambio comercial (también genético) y las relaciones que entablaron estimuló el cambio en sus propias sociedades. Desde la década de 1820 del siglo XIX, los algonquinos del norte de Ontario experimentaron un proceso irreversible de cambio cultural que modificó su cultura material y sus patrones de subsistencia, continuando este proceso hasta finales de ese mismo siglo. Durante el siglo XIX y principios del XX, un conjunto de tratados se llevaron a cabo entre diferentes grupos indígenas y el nuevo estado canadiense, quedando las poblaciones indígenas bajo tutela estatal.

Históricamente, debido al control y regulación de la vida social indígena y la influencia socio-moral del estilo de vida dominante en la sociedad canadiense, reservas como Omushkego Lake First Nation han llegado a ser un contexto marginal y anacrónico en el marco global canadiense. La política pública de asentamientos permanentes, bajo la forma administrativa de reservas y la extensión del estado de bienestar a poblaciones indígenas, justo cuando sus economías tradicionales de comercio de pieles estaban sufriendo un colapso, ha demostrado ser una de las políticas públicas más ineficaces en la historia canadiense. En el debate sobre la estructura social contemporánea de las reservas se reitera que la estructura institucional de este tipo de formación social y administrativa, diseñada por planificadores gubernamentales coloniales, ha alimentado el desempleo estructural, la dependencia a programas de asistencia social y faccionalismo, produciendo desigualdad social en el interior de las reservas. Las reservas indígenas fueron creadas sin una visión sostenible a largo plazo, enormemente dependientes de la estructura económica industrial de explotación de recursos naturales. El paisaje urbano de Omushkego Lake First Nation ha envejecido y a menudo se encuentra como remanentes poco sostenibles del modelo productivo industrial y la política colonial de los siglos XIX y XX. Las reservas canadienses han llegado a representar, en el imaginario canadiense, los espacios sociales más devaluados y marginalizados. Hoy día, Omushkego Lake First Nation es considerada por el resto de comunidades rurales que la rodean, como un lugar residencial decadente plagado de epidemias sociales como consumo de alcohol y otras drogas, desempleo, pobreza, etcétera. Por otra parte, las políticas poscoloniales de reconciliación, la conquista de mayor

autogobierno indígena y el despegue de un desarrollo institucional experimentado en las reservas indígenas desde 1980 están produciendo como resultado otro conjunto de contradicciones y consecuencias no intencionadas. Por un lado, las políticas de autogobierno ha generado una emergente clase social profesional indígena bien remunerada y con aspiraciones sociopolíticas. Por otro lado, el mantenimiento de políticas de discriminación positiva dentro de las reservas ha generado una infraclase socioeconómica, sin estudios, con desempleo estructural y fuertemente dependiente de programas de asistencia social.

El impacto resultante de estas dinámicas socio-históricas y del proceso adaptativo a la vida permanente en reservas, como asentamientos planificados y dirigidos por intereses políticos y económicos, ha generado que gran parte de la población de la reserva periódicamente llegase a estar afectada por problemas de salud pública, deteriorando el funcionamiento normal de la vida comunitaria. Las patologías sociales post-asentamiento como el consumo excesivo de alcohol y drogas, depresión, desorganización familiar, negligencia parental ha dado como resultado la toma de conciencia comunitaria para adquirir mayor control sobre las nuevas circunstancias sociales al aplicar conocimiento cultural tradicional a los nuevos problemas sociales. Parte de los miembros de la reserva iniciaron un proceso socio-cultural que he venido llamando *healing movement* o movimiento curativo. Este movimiento neo-tradicionalista pretende resucitar y regenerar su herencia cultural y religiosa como mecanismo cultural para hacer frente a las patologías sociales que asolan la comunidad.

Antes de tratar a la población indígena canadiense como “diferente”, tanto en el campo de la investigación como en el contexto clínico, debemos primero preguntarnos cómo y por qué estas poblaciones son en la actualidad diferentes dentro del contexto social más amplio y en qué contextos la diferencia es relevante. A pesar de los enormes cambios culturales y de la variabilidad intracultural que han experimentado las sociedades indígenas canadienses, la mayoría de investigadores siguen representando el sistema de reserva indígena como una entidad social orgánica y homogénea en su interior. La investigación contemporánea, con frecuencia trata el factor de marginalidad como una experiencia histórica, pero rara vez, los estudios contemporáneos atienden a las diferencias de división de clase social que están cobrando forma hoy día en las reservas indígenas. Aunque en la actualidad muchos estudios comentan variación intracultural, la tendencia es la presentación de la vida social en términos de configuraciones culturales de valores homogéneos inherentes en

la vida social de las reservas, careciendo de apoyos intelectuales rigurosos en términos metodológicos y teóricos.

Capítulo 4

EL DISEÑO DE INVESTIGACIÓN. ENFOQUE TEÓRICO Y METODOLOGÍA

Lo que está implícito [...] es que el yo y la sociedad no son considerados como algo dado, completamente formado, fijo e intemporal, como yo es integrados o estructuras funcionalmente consistentes. Más bien, el yo y la sociedad están siempre produciéndose, están siempre en proceso; y una de las tareas que tenemos como antropólogos es especificar cómo, en circunstancias concretas y en ambientes culturales diferentes, este proceso de configuración y reconfiguración ocurre.

Bruner (1984)

La heterogeneidad parece desarrollarse dentro de la cultura y los expertos culturales deben buscar los intersticios, paradojas, ambivalencias e inconsistencias que han llegado a ser partes constitutivas de los sistemas de significado en la mayoría de las sociedades del mundo.

Bibeau (1997)

1. Perspectiva teórica de la investigación

Esta investigación ha sido desarrollada y conceptualizada utilizando las *lentes* del paradigma epistemológico denominado *constructivismo social* (Lock y Strong, 2010). Este paradigma sostiene, desde un punto de vista ontológico, que los seres humanos 1) construyen sus percepciones del mundo, 2) que ninguna percepción es más cierta o real que otra y 3) que estas realidades deben ser contempladas como un todo y no divididas dentro de variables discretas analizadas separadamente (Glesne, 2006).

La premisa metodológica básica del constructivismo social es que el investigador social debe examinar como los fenómenos sociales son creados, institucionalizados e internalizados, observando la realidad en términos de entidad ontológica construida más que inmanente (Gaines, 1991). Esta realidad socialmente construida se concibe

como un proceso dinámico, en constante flujo y re-producida por los individuos al actuar o narrar su mundo social de manera intersubjetiva. Algunas de las asunciones que esta perspectiva epistemológica postula pueden resumirse de la siguiente manera (Glesne, 2006):

-La **realidad** es construida mediante interacciones de diverso tipo entre actores sociales. Las personas que participan en distintas sociedades inventan las propiedades del mundo a través de sus interacciones a lo largo del tiempo. La realidad no puede ser descubierta puesto que no existe anterior a su construcción social. La realidad es el resultado de la intersubjetividad, es decir, a partir de comprensiones compartidas entre individuos cuya interacción está basada sobre intereses y asunciones comunes que forman los cimientos para su comunicación.

-El **conocimiento** es también un producto humano y es socialmente y culturalmente construido. Los individuos dentro de una sociedad crean significado mediante sus interacciones personales y con el contexto social. Para el constructivismo, las interacciones sociales y las comunicaciones verbales y no verbales conforman las visiones del mundo, los patrones de interacción y las reglas sociales en el uso del lenguaje.

-El **aprendizaje** también es visto como un proceso social dinámico y construido. El aprendizaje no ocurre meramente en el interior del individuo, ni es tampoco el resultado de conductas que han sido conformadas por fuerzas externas. El aprendizaje significativo ocurre cuando los individuos forman parte de actividades y relaciones sociales con otros individuos a lo largo del ciclo vital.

Este paradigma epistemológico es adecuado para los propósitos de esta investigación puesto que trata de examinar la construcción social de la subjetividad, explorando los procesos socio-cognitivos y recursos culturales para resolver aflicciones personales como resultado de adicciones.

1.1 El estudio sociocultural de la subjetividad

Desde un punto de vista teórico, este trabajo de tesis doctoral se sitúa en lo que podría llamarse la *Antropología de la inconsistencia* o la *Nueva etnografía de la subjetividad* (DelVeccio Good et al., 2008; Good y Kleinman, 2007; Ewin, 1990; Holland et al., 1998; Fernández, 1986; Turner y Bruner, 1986). En las últimas dos décadas, etnógrafos y etnógrafas han empezado a mostrar un renovado interés en la pluralidad

de lugares, prácticas y fuentes discursivas como recursos en la construcción de la subjetividad (Mattingly, 2010; Stromberg, 2008; Brass, 2008; DelVeccio Good et al. 2008; Luhrmann, 2004; Marquina, 2005; Bucholtz, 2002; Garro, 2000; Hunt, 2000; Csordas, 1994 1997; Cain, 1991; Lachicotte, 1992; Holland et al., 1998; O’Nell, 1998). Estos trabajos etnográficos posmodernos, desde un punto de vista psicodinámico de la identidad, muestran críticamente las limitaciones de la visión culturalista y la visión situacionalista de la subjetividad, las dos corrientes teóricas más influyentes en el campo de la identidad y la agencia humana en antropología. Por un lado, la visión culturalista de la subjetividad concibe la vida mental del individuo como guiada por una lógica cultural internalizada desde la infancia (enculturación) a través de rituales, instituciones, creencias, valores... Por otro lado, la visión situacionalista de la subjetividad concibe al sujeto como sometido a discursos sociales y con muy poco margen para la agencia o la creatividad (Mattingly, 2010; Bucholtz, 2002; Holland et al., 1998). En cualquier caso, ambos paradigmas siguen siendo de gran utilidad para comprender los procesos sociales en la formación de la subjetividad, asumiendo que quizá la realidad fáctica se sitúa en algún lugar intermedio dentro del continuum culturalista-situacionalista. Estos nuevos trabajos etnográficos dan una importancia relativa a principios estructurales como la enculturación y la posición social para centrarse más en la comprensión de la vida subjetiva y la personalidad: las acciones y posibilidades de la gente que conducen a la identificación del yo dentro de sistemas culturales (Mattingly, 2010).

En este sentido, la nueva etnografía de la subjetividad trata de superar el dilema conceptual bastante frecuente en los estudios culturales de la personalidad que considera al individuo como *atrapado* en lógicas culturales (enfoque culturalista) o posiciones sociales (enfoque situacionalista), al considerar la identidad y la subjetividad humana como un proceso cognitivo nunca del todo concluido. La concepción de las identidades personales o grupales, según esta perspectiva antropológica, nunca son completas o acabadas y se desarrollan a lo largo del tiempo dentro de un proceso constante de desarrollo heurístico, donde individuos y grupos siempre tienen la *posibilidad* de reestructurarse como personas y colectividades mediante materiales culturales producidos en el pasado más reciente o más remoto. En este paradigma, la identidad humana siempre implica trabajo social “en” la persona y “por” la persona.

Sin embargo, el yo (conciencia autoconsciente) es ni mucho menos un agente libre y espontáneo capaz de construir subjetividades y mundos culturales.¹ Aunque existen socialmente posibilidades de desarrollo heurístico, esto no significa que los humanos tengan total libertad para desarrollar cualquier subjetividad que ellos deseen. Como lo expresa Holland y sus colaboradores (1998): “uno es el sedimento de experiencias pasadas sobre las cuales uno improvisa, utilizando los recursos disponibles en respuesta a las posiciones sociales permitidas al sujeto en el tiempo presente. Los estrechamientos sociales son evidentes, pero no son herméticamente cerrados”. Más bien, como se mencionó en el capítulo 1 y trataré de demostrar a lo largo de esta investigación, el yo debe ser conceptualizado como un auténtico *bricoleur* lévi-straussiano, capaz de construirse a sí mismo con materiales culturales preexistentes. Los recursos culturales que se encuentran a nuestra disposición nos llegan articulados por la experiencia colectiva y nuestro acceso a este legado cultural siempre se produce por mediación de otros interlocutores sociales. Por tanto, el yo recurre a recursos culturales que son resultado de la experiencia colectiva y que sirven para la formación de nuestra subjetividad e identidad. Nuestra tarea como agentes, según Holland y sus colaboradores, es apropiarnos de estos recursos culturales dotándolos de intención expresiva y semántica. Pero los recursos culturales no existen en un contexto impersonal y neutro, sino que su existencia pertenece a mundos culturales locales y contextos sociales más amplios que sirven a las intenciones de los individuos en espacios sociopolíticos dominados por jerarquías y estatus sociales.

Autoras como Katherine P. Ewin (1990) y Dorothy Holland (1998) han rechazado las perspectivas dominantes sobre la personalidad humana desarrolladas durante décadas por la psicología y la filosofía occidental. Por ejemplo, la formulación teórica de Erikson sobre los dilemas psicodinámicos de maduración que debe resolver el individuo para establecer una identidad consistente (un sujeto unitario, coherente e íntegro) llega a ser una tarea imposible de lograr en la vida diaria debido a que el sujeto está constantemente expuesto a fuerzas sociales, mensajes, discursos y argumentos contradictorios. Holland, desde una perspectiva bajtiana, sostiene que el sujeto está “condenado” a elegir entre la simultaneidad de diferentes discursos, valores y presuposiciones contradictorias (heteroglosia, en la terminología de Bajtin), es decir, “forzado” a adoptar una perspectiva sobre el mundo entre estas voces dialógicas distintas. Debido a esta condición o principio de la vida social, estas autoras defienden una teoría cultural de “yoes múltiples” o teoría de la experiencia inconsistente [*theory of multiple selves/ experience of inconsistency*], una concepción

¹Véase Fivush (2011) para una definición del yo como conciencia autoconsciente.

de la persona como entidad compuesta de auto-comprensiones e identidades múltiples y contradictorias, donde los *yoes* son *ensamblados* mediante un proceso semiótico. Prácticas y discursos del yo son concebidos como mecanismos semióticos, es decir, como herramientas, recursos o artefactos en la creación de la subjetividad. Ewin (1990) ha llegado a señalar que en cualquier sistema cultural los individuos tienden a proyectar auto-representaciones prototípicas y estereotipadas como totalidades coherentes, a pesar de que en la realidad fáctica todos solemos presentar auto-imágenes más inconsistentes y múltiples: “Normalmente, en cualquier momento, una persona experimenta su yo articulado [narrativo] como una totalidad simbólica e intemporal, pero este yo puede rápidamente ser desplazado por otro, un yo bastante diferente, el cual está basado sobre una definición diferente de la situación. A menudo la persona será inconsciente de estos cambios e inconsistencias y puede experimentar totalidad y continuidad a pesar de su ausencia”.

En el marco de esta corriente etnográfica de la subjetividad o de la personalidad, mi interés a lo largo de este trabajo tratará de enfatizar la importancia de formas culturales y recursos semióticos (discursos, prácticas, símbolos) en la producción de subjetividades con el propósito de explorar la relación entre sociedad y subjetividad. Mi propuesta teórica consiste en moverme más allá de las perspectivas culturalista y situacionalista (útiles pero insuficientes) para comprender mejor el proceso de formación de la subjetividad e internalización de sistemas culturales:

Mientras la escritura antropológica clásica, concibió las culturas como sistemas cerrados, homogéneos y a veces estáticos, los etnógrafos contemporáneos ven las culturas como mundos locales que están constantemente en movimiento. Hay bastante variación en conocimiento, prácticas y actitudes entre los individuos dentro de un grupo cultural que resulta en contestación, resistencia y conflicto significativo de valores dominantes. Los mundos locales están incorporados en sistemas globales más amplios que reúnen a gente diversa mediante migraciones, medios de comunicación y otras formas de contacto e intercambio. Como resultado, la mayoría de individuos tienen acceso y participan en múltiples culturas. Los individuos utilizan este contexto multicultural para navegar, comunicar y proporcionar suministros retóricos y discursos dentro del cual situar y construir *yoes* socialmente y psicológicamente viables (Kirmayer et al., 2008)

La concepción posmoderna de la cultura asume que dentro de un grupo cultural particular, los individuos no exhiben los mismos principios y valores a través de todos los dominios culturales, ni tampoco expresan el mismo nivel de participación y compromiso en un sistema cultural. Los individuos adoptan diferentes grados de participación y desarrollan diferentes perspectivas al formar parte de varios sistemas culturales que atraviesan fronteras políticas, culturales y sociales. Para comprender

mejor este proceso, mi trabajo ha dado mayor importancia a la producción social de recursos culturales, concebidos como herramientas de subjetividad en el desarrollo heurístico de la identidad cultural. Discursos y prácticas llegan a ser *recursos* sociales concebidos como los medios de comunicación donde las personas, posicionadas socialmente e históricamente, construyen sus subjetividades en la práctica. En suma, herramientas semióticas que construyen la subjetividad en contextos sociopolíticos de poder más que expresiones de valores e interpretaciones estables del mundo que han sido transmitidos a la persona mediante enculturación. La construcción de la subjetividad durante la infancia y la adolescencia de los residentes en la reserva no fueron conformadas por las enseñanzas ancestrales, rituales e instituciones que promueve el mundo cultural del *healing movement*, sino que fue la educación escolar formal como actividad sociocultural predominante de las sociedades industrializadas quien cumplió el papel fundamental en la construcción cultural de la identidad personal.²

Puesto que hoy día nadie nace y vive la “cultura ancestral” anishinaabe/cree, una pregunta que debe plantearse es la siguiente: ¿El *healing movement* en *Omushkego Lake First Nation* está re-introduciendo o re-inventando prácticas y conocimientos culturales tradicionales? Yo me inclino a pensar que está re-inventando, creativamente, la “cultura ancestral” como recurso psicoterapéutico para afrontar problemas contemporáneos. Mediante este recurso cultural personas de ascendencia indígena tienen a su alcance un medio para construir una nueva auto-imagen positiva anishinaabe/cree, una vez que el individuo internalice y haga suyo el modelo cultural de salud mental y personalidad (véase sección más adelante).

1.2 Concepción sociogenética y dialógica de la subjetividad

Esta tesis está profundamente en deuda con el trabajo de Holland et al. (1998) puesto que representa una línea de investigación importante que ha inspirado este trabajo.³

²Estudios transculturales sobre educación formal y procesos cognitivos han señalado que la noción moderna del individuo está enormemente influida por los cambios culturales de la escritura y la alfabetización (Cole, 1996). En las sociedades occidentales, la educación formal es el ámbito fundamental de socialización (Fivush, 2011; De La Mata y Santamaría, 2010). El modernismo liberal concibió la educación formal como pilar fundamental de la sociedad democrática e industrial. Existe bastante evidencia empírica en investigación cultural sobre la relación entre educación formal y ciertos modos de funcionamiento cognitivo –categorización, memoria, razonamiento y resolución de problemas- (De la Mata y Santamaría, 2010; De la Mata y Ramírez, 1989).

³Mi análisis también está influido por varios paradigmas constructivistas y interpretativos-críticos como, por ejemplo, la antropología médica crítica. Según Margaret Lock y Nancy Scheper-Hughes (1996), el objetivo de esta sub-disciplina no es simplemente estudiar medicinas y prácticas alternativas, sino también mostrar como “todo el conocimiento relativo al cuerpo, salud y enfermedad es culturalmente construido, negociado y renegociado en un proceso dinámico a través del tiempo y el espacio”. En la

Dorothy Holland y sus colaboradores recuperan para los debates contemporáneos sobre formación de la subjetividad e identidad humana, los trabajos teóricos de Mikhail M. Bajtin y Lev S. Vygotsky para construir una comprensión antropológica de la intersección entre mente/conciencia y sociedad. Ambos autores comparten la asunción teórica de que la conciencia y la subjetividad son productos de la vida colectiva. Holland persigue combinar estos autores, junto a la teoría de la práctica de Bourdieu, en un intento de unificación teórica de sus constructos conceptuales para desarrollar un relato de la formación de la subjetividad como mediada por herramientas socioculturales y contextos específicos. Bajtin y Vygotsky (junto a Bourdieu) permiten elaborar una teoría de la acción y la agencia humana donde el estudio de la cultura se concibe como práctica social dialéctica y conflictiva, en vez de la concepción de la cultura como reglas internalizadas estables e integradas.

Mi análisis del subsistema cultural desarrollado por el *healing movement* ejemplifica el tipo de estudio y conclusiones implicado en el enfoque cognitivista (vigotskiano-bajtiano) empleado por Holland et al. (1998). El andamiaje teórico que construyen estos antropólogos y antropólogas a partir de los conceptos extraídos de la escuela semiótica de lingüística (Bajtin) y la escuela sociohistórica de psicología (Vygotsky) son de enorme utilidad para presentar mis resultados y conclusiones finales. La asunción de este marco teórico, que sostengo a lo largo de la tesis, es que las expresiones culturales organizan la experiencia humana, y no la experiencia en sí misma quien organiza las expresiones culturales. Esto implica que nuestra conciencia y subjetividad es profundamente el producto social de la vida colectiva.

Esta tesis quiere demostrar una de las asunciones antropológicas más compartidas en los estudios etnográficos, independientemente de la perspectiva teórica (culturalista-situacionista), sobre concepciones culturales del yo: que sistemas culturales afectan y conforman la subjetividad. El sistema cultural que describo es un sistema más de entre otros disponibles en la reserva y en el contexto más amplio canadiense para el tratamiento de las adicciones (y aflicciones humanas).

misma línea teórica, Gaines (1992), Waldram (2004) y Adelson (2004), defienden que todo conocimiento médico representa sistemas culturales contruidos, imperfectos y contradictorios. Esta perspectiva constructivista también sostiene la noción posmoderna de cultura como algo “construido mediante invención, préstamo y recombinación, algo que no es necesariamente homogéneo e integrado” (Gaines 1992). Por otro lado, la perspectiva fenomenológica de antropólogos como Thomas Csordas (1994), Michael Jackson (1995) y David Howes (2004) han sido de gran ayuda para examinar críticamente la noción del yo, entidad concebida como una orientación sociocultural potencial y la importancia de la dimensión sensorial de los sistemas culturales. Por último, la perspectiva poscolonial también ha sido una fuente teórica muy útil para comprender el papel instrumental que juega la producción de conocimiento en el discurso del positivismo (basada en una ciencia objetiva y verdad universal) y como esta producción discursiva ha servido para mantener el control sobre poblaciones indígenas o minorías culturales (Foucault 1975; Said 1990; Bhabha, 1994).

Mi tesis doctoral tiene el propósito explícito de contribuir a la ciencia cognitiva en la construcción de una teoría sociocultural de la formación de la subjetividad e internalización de sistemas culturales. Para lograr esta finalidad, mi investigación hace uso de varios marcos teóricos desarrollados por la antropología cognitiva y sociolingüística:

La **teoría de los modelos culturales**. Antropólogos y antropólogas cognitivos llevan tiempo interesados sobre como el conocimiento cultural se organiza y se transmite. Una forma de representación, ampliamente aceptada, en la ciencia cognitiva para explicar la estructuración y organización del conocimiento cultural es el concepto de esquema cultural o modelo cultural. Formalmente, un modelo cultural puede ser definido como un constructo cognitivo subyacente, es decir, “patrones de pensamiento-sentimiento aprendidos e internalizados que median tanto en la interpretación de la experiencia en curso como en la reconstrucción de memorias” (Strauss, 1992). Los modelos culturales pueden funcionar como mecanismos orientacionales o fuerzas directivas sobre la conducta. No obstante, estos constructos cognitivos no deben observarse en términos deterministas, sino como recursos culturales al alcance del sujeto para orientar su conducta. Este marco teórico defiende una visión distributiva del conocimiento cultural, donde la cultura es mejor observada como estructuras de conocimiento internalizadas y compartidas por grupos y subgrupos particulares. Los modelos culturales están compuestos de representaciones mentales además de conductas manifiestas (Strauss y Quinn, 1997; Shore, 1996; D’Andrade, 1995; D’Andrade y Strauss, 1992; Holland y Quinn, 1987).

La **teoría mediacional de la mente**. Según este marco teórico la mente es creada y debe ser estudiada como un proceso social comunicativo. La idea central de este paradigma reside en el estudio de como procesos socio-históricos y socio-culturales median en la construcción de la mente. Esta idea procede de la psicología del desarrollo de L. S. Vygotsky. Según este autor el aprendizaje humano ocurre mediante el proceso cognitivo llamado metafóricamente *andamiaje*, es decir, las habilidades individuales tienen su origen mediante actividad social cooperativa. La sociedad construye “andamios” mediante actividades de aprendizaje formal e informal hasta que el aprendiz-sujeto es capaz de adquirir y dominar ciertas habilidades para la ejecución de una tarea (cognitiva o física). La escuela socio-histórica de Vygotsky enfatizó la importancia de artefactos culturales como mediadores semióticos en la acción humana, concebidos como “herramientas psicológicas” para la auto-comprensión. El concepto de artefacto cultural es central en este paradigma sobre el

aprendizaje humano y la construcción de la subjetividad, conceptualizado como mecanismo socio-cognitivo para ganar cierto auto-control sobre la conducta mental y afectiva. Para una comprensión mejor de la teoría mediacional de la mente véase Holland et al. (1998); Holland y Valsiner (1988); Cole, (1996, 1985) y Wertsh, (1997,1985).

La **teoría narrativa y del discurso**. Estudios en sociolingüística y campos relacionados de la teoría social han desarrollado un marco teórico donde se afirma que discursos sociales y narrativas culturales juegan un papel fundamental en conformar nuestra comprensión del mundo. Este marco teórico sostiene que la narrativa es un modo cognitivo fundamental utilizado socialmente para dar significado a la experiencia humana. La afirmación de que la narrativa es un modo fundamental de pensamiento ha sido expuesta por investigadores pioneros como Jerome Bruner, quien cree que la narrativa ofrece un modo de “ordenar la experiencia, de construir la realidad” (Bruner, 1986). El significado que uno atribuye a los acontecimientos sociales siempre refleja expectativas y comprensiones alcanzadas, encapsuladas en narrativas culturales, mediante la participación en mundos sociales y morales específicos. Las narrativas personales y colectivas proporcionan un medio extraordinario para aprender y lograr comprensión sobre otros permitiendo un contexto para dotar de sentido la experiencia social. Por otro lado, esta corriente teórica busca comprender como el discurso social sirve para constituir las experiencias y acciones de los participantes en ambientes particulares o como prácticas lingüísticas proporcionan un espacio discursivo desde donde la cultura es creada, confirmada y contestada. Esta perspectiva teórica ha subrayado como el discurso es constantemente creado y reformulado como un medio para crear un sentido coherente del yo y evaluar/evocar sentimientos y proposiciones culturales (Mattingly, 2010; Garro y Mattingly, 2000; Linde, 1993; Kleinman, 1988; Polkinghorne, 1988; Ricoeur, 1988, 1985, 1984; Bruner, 1986; Foucault, 1975; Labov, 1972).

Las siguientes secciones se centran en el proceso de investigación y los métodos empleados durante el trabajo de campo.

2. Diseño metodológico de la investigación

La investigación ha sido diseñada como un estudio cualitativo y exploratorio. Este diseño metodológico fue elegido porque tanto las asunciones epistemológicas como los métodos de la investigación cualitativa son adecuados al objeto de estudio de esta

tesis doctoral. En términos generales, la investigación cualitativa persigue describir, interpretar y comprender la vida de las personas, los significados que éstas dan a los eventos que experimentan en ambientes sociales particulares y las distintas formas de dar sentido a sus vidas. En este estudio, el tema de la investigación se centra en la exploración de las experiencias de un subgrupo de personas dentro de un movimiento social de regeneración personal debido a problemas psicosociales. Esta investigación trata de comprender el proceso cognitivo de auto-transformación subjetiva desde la perspectiva de los individuos que participan en el sistema cultural que ofrece el *healing movement* para la recuperación de la sobriedad individual.

Una de las asunciones básicas en las que se basa esta investigación es que muchos de los aspectos de la vida social humana como, por ejemplo, las creencias y valores, tienen una naturaleza subjetiva que hacen difícil su medición cuantitativa. Sin embargo, las características subjetivas de la vida social humana pueden ser estudiadas por enfoques cualitativos (fenomenológico, interpretativo,...) desarrollados en antropología y en otras ciencias sociales afines (Creswell, 2007; Charmaz, 2005; Bernard, 2006). Desde esta perspectiva metodológica, la búsqueda de explicaciones causales puede no ser el único fin de la investigación social, aunque no significa renunciar a la causación. Otras formas de explicación como son la creación de una descripción coherente o dar sentido a la información puede ser el propósito fundamental (Creswell, 2003).

Otras de las asunciones fundamentales en la metodología cualitativa es que la comprensión significativa del mundo se consigue mediante el examen de eventos en ambientes naturalistas más que a través de condiciones experimentales artificiales (Creswell, 2007). Uno de los objetivos de la investigación cualitativa es proporcionar formas de comprender la experiencia humana desde la perspectiva de los propios actores sociales (Denzin y Lincoln, 2005). Este enfoque es apropiado para los objetivos que persigue esta tesis doctoral:

- 1) Comprender como los participantes del *healing movement* configuran significativamente sus identidades contemporáneas tras la experiencia de problemas psicosociales.
- 2) Conocer que tipos de recursos culturales utilizan para construir las fronteras simbólicas y cognitivas en la configuración de la subjetividad.
- 3) Examinar que significados son normativos y cuáles no en la concepción cultural de la persona dentro del *healing movement*.

4) Analizar como conflictos intra-psíquicos son experimentados subjetivamente y llegan a ser resueltos.

El diseño de un estudio de caso etnográfico ha sido empleado para responder a estos objetivos de investigación por su enfoque naturalista, su diseño e instrumentalización flexible e interpretativa (Creswell, 2003). Además, el examen de estos objetivos es idóneo con los fundamentos epistemológicos del constructivismo social basado en la producción social de la experiencia humana y el significado individual. El método etnográfico es especialmente apropiado para la investigación cualitativa porque busca comprender el significado de los fenómenos estudiados para los actores sociales. Esta estrategia de investigación se caracteriza por tres rasgos distintivos: 1) se basa en una estrecha interacción con los sujetos estudiados, a los que se observa en su entorno natural, 2) el investigador presta especial atención a las motivaciones y categorías de las personas estudiadas y 3) durante la investigación se utilizan simultáneamente múltiples técnicas para recoger y analizar los datos y se persigue una comprensión integral u holística de los procesos estudiados (Bernard, 2006). La elección de esta metodología cualitativa me ha permitido descubrir y analizar la manera que los miembros del *healing movement* producen, negocian y transmiten significados culturales, además de detectar aspectos de la organización social de la reserva, representaciones, conductas y examinar discrepancias entre miembros de la comunidad respecto al mismo fenómeno social.

2.1 Proceso de investigación

Los datos presentados en este trabajo de tesis doctoral pertenecen a un proyecto de investigación llevado a cabo desde 2008 hasta 2012. Los datos cualitativos utilizados para contextualizar la investigación fueron recogidos durante varias fases. Durante la fase inicial de la investigación se llevó a cabo dos estancias de trabajo de campo: 1) entre febrero de 2008 y septiembre de 2008 y 2) los meses de julio y agosto de 2009. Durante el año 2010 se realizó investigación bibliográfica y de archivo en las siguientes instituciones con sede en la capital de Canadá, Ottawa: *Library and Archives Canada*, *Carleton University*, *Ottawa University* y *Aboriginal Healing Foundation*. En el año 2011 se empezó la fase de análisis de los datos y escritura de sucesivos borradores que ha continuado hasta este año. Finalmente, a lo largo de 2012 se han presentado los primeros resultados de la investigación en varias conferencias y se ha publicado un conjunto de artículos.

2.2 Elección del estudio de caso y estrategias de muestreo

La elección de Omushkego Lake First Nation estuvo basada sobre consideraciones pragmáticas. Mi estancia como investigador invitado en la Universidad de Laurentian durante el año académico 2006-2007, me permitió comenzar un estudio etnográfico multisituado y exploratorio sobre alcohol y violencia de pareja en varias comunidades del noreste de Ontario. En aquel tiempo tuve la suerte de participar en una expedición al norte de la provincia organizada por el departamento de Geografía, llegando posteriormente a residir en varias comunidades del noreste de Ontario mientras recopilaba material de investigación. Durante mi estancia de campo en las comunidades de Payne y Grant llevé a cabo entrevistas con personal sanitario de los centros de salud, quienes también trabajaban para el centro de metadona de la reserva de Omushkego Lake First Nation. Mis primeras visitas a la reserva tuvieron el propósito de recopilar historias de vida sobre violencia de pareja, y desde el primer momento mi interés por este contexto cultural aumentó al observar como un sector de los habitantes recurrían a un lenguaje altamente simbólico y canónico para re-enmarcar sus experiencias personales con la violencia o las adicciones en términos de auto-transformación de su concepto del yo. Una vez realizados los primeros contactos, empecé el proceso para obtener una aprobación institucional para llevar a cabo mi proyecto de tesis doctoral. Durante una reunión celebrada en la localidad de Grant con el director del *Ontario Addiction Treatment Centre* (OTAC), responsable del centro de metadona en la reserva, solicité formalmente permiso para realizar entrevistas y observaciones en la clínica. Otra reunión fue mantenida con la directora del centro de salud de la reserva donde expliqué mi propuesta de investigación para realizar trabajo de campo en la comunidad. En ambas entrevistas presenté un documento donde explicaba los objetivos de la investigación y el proceso de investigación. Desde ese momento, traté de focalizar mis intereses de investigación sobre las narrativas de conversión personal que había observado en otras comunidades del noreste de Ontario. En estos otros contextos rurales cercanos a la reserva, la gente recurrió a medios psicoterapéuticos más convencionales para resolver las aflicciones personales ocasionadas por problemas con el alcohol y otras drogas.

En este sentido, la elección de la reserva se ajustaba metodológicamente a una de las estrategias de muestreo cualitativo como es el muestreo extremo o de casos desviados (Kuzel, 1999). Este tipo de muestreo es excelente para explorar ejemplos que representen el final del espectro de un fenómeno social. La elección de casos extremos puede ayudar a revelar las asunciones sociales subyacentes que orientan la conducta normal o institucional en los casos típicos. Por ejemplo, como se expuso en

el capítulo 1, los enfoques psicoterapéuticos dominantes en el tratamiento de las drogadicciones suelen enfatizar la conducta individual (enfoque conductual/reducción de daños), manteniendo un modelo institucional implícito de culpabilidad y responsabilidad individual (Crawford, 1994). Sin embargo, el *healing movement* está defendiendo enfoques psicoterapéuticos que se sitúan en el extremo opuesto de la escala del tratamiento psicoterapéutico para las adicciones (véase Cuadro 6). La psicoterapia indígena pretende ser una forma de orientación grupal y “curación natural” que manifiesta el desafecto hacia su opuesto: la biomedicina que representa la sociedad occidental. Por tanto, la racionalización cultural que ofrece el *healing movement*, al presentar una explicación estructural (causas históricas como asimilación, colonización...) y focalizar la atención a nivel colectivo, ofrece un nuevo relato cultural sobre la raíz de sus problemas totalmente distinto al enfoque clínico de la biomedicina.

Cuadro 6. Modelos de tratamiento terapéutico contemporáneos para las adicciones (tipos ideales).

	MODELOS DOMINANTES		MODELOS RECONOCIDOS		MODELO ALTERNATIVO
	Modelo biomédico	Modelo conductual	Modelo psiquiátrico	Modelo moral	Modelo indígena
Determinante principal	Fisiología	Conducta	Psicología	Moralidad	Fuerzas Históricas
Definición	Enfermedad	Disfuncionalidad	Disfuncionalidad	Desviación	Alienación
Atribución de la culpa	Individuo es víctima de procesos fisiológicos	Estilos de vida individuales y ambientales	Individuo es víctima de procesos intra-psíquicos	Individuo carece de voluntad o está bajo fuerzas maléficas	Individuo es víctima de fuerzas externas más allá de su control
Objetivo	Abstinencia	Auto-control y moderación	Auto-control y moderación	Abstinencia	Abstinencia
Filosofía	Dogma cognitivo, Conversión Apoyo clínico	Aprendizaje de habilidades Reestructuración cognitiva	Aprendizaje de habilidades Reestructuración cognitiva	Conversión Dogma cognitivo Apoyo grupal	Conversión Dogma cognitivo Apoyo grupal
Etiología	Las adicciones están basadas en procesos fisiológicos	Las adicciones están basadas en malos hábitos	Las adicciones están basadas en traumas infantiles	Las adicciones están basadas en la desviación de normas morales	Las adicciones están basadas en la alienación cultural
Tratamiento	Medicamentos farmacológicos,	Terapia conductual-cognitiva, programas	Asesoramiento psicológico, psicoanálisis	Sesiones ceremoniales evangélicas, cristianas, Testigos	Sesiones curativas con medicine man y elders, ceremonias espirituales,

	programas hospitalarios, asesoramiento clínico, Alcohólicos Anónimos	de auto-control, programas de reducción de daños		de Jehová	sweatlodge, healing circle, visiones y sueños.
Enfoque	Individual	Individual	Individual	Grupal/familiar/comunitario	Grupal/familiar/comunitario

Fuente: Elaboración propia.

La expresión local del *healing movement* en la reserva representaba un caso adecuado para testar mi hipótesis tras los primeros meses de trabajo de campo: racionalizaciones culturales como “la cultura ancestral es curativa para los problemas psicosociales contemporáneos”, empleada por el *healing movement*, ofrece un marco interpretativo y un cauce terapéutico para salir de los problemas psicosociales y reconstruir la autoimagen personal. De este modo, la expresión “curación indígena tradicional” puede entenderse como una práctica discursiva y retórica que permite re-conceptualizar el problema en términos socio-estructurales y no psico-personales. La integración de la historia colonial indígena, de la cultura y de los enfoques grupales a programas de tratamiento terapéutico para las adicciones y otras enfermedades, está permitiendo aliviar la culpa personal al mismo tiempo que reestructura la identidad indígena para convertirlo en un ser socialmente responsable dentro de una comunidad moral y espiritual. El *healing movement* ofrece una explicación causal y moral de las drogadicciones indígenas que está más allá de la psique de individuos “patológicos”. Al focalizar la atención sobre la “comunidad” y no en individuos con problemas conductuales, el movimiento de curación implícitamente ofrece un relato de la raíz del problema distinto y complementario a los enfoques terapéuticos dominante en Canadá para tratar problemas de alcohol y drogas. Por tanto, la reserva indígena representaba un caso idóneo para llevar a cabo trabajo de campo en sintonía con la línea de investigación que ha explorado la constitución y reconstitución de la identidad mediante representación narrativa y ritual (Brass, 2008; Garro y Mattingly, 2000; Hunt, 2000; Csordas, 1997; Waldram, 1997; O’Neill, 1998; Stromberg, 2008; Cain, 1991).

El universo muestral consistió de las personas con residencia permanente en la reserva, 820 personas. Dos submuestras fueron utilizadas a lo largo del trabajo de campo. La primera submuestra consistió de la población que asistía al centro de metadona de la reserva. Para esta submuestra de 189 personas tuve acceso al historial de los pacientes y las notas clínicas electrónicas elaboradas cada día por las

enfermeras. A medida que el foco de la investigación se centraba sobre las personas que participaban en mayor o menor grado de la ideología cultural del *healing movement*, una submuestra más pequeña se llevó a cabo. En consonancia con la naturaleza exploratoria de esta investigación, el procedimiento de muestreo más adecuado fue el intencional. Respondiendo a los objetivos de la investigación, se eligió aquellos casos que habían comenzado un camino de sobriedad siguiendo las asunciones y símbolos culturales ofrecidos por el *healing movement*. En los casos donde los motivos de la recuperación de la sobriedad fueron instrumentales como, por ejemplo, el miedo a perder el contrato de trabajo o los casos cuya regeneración espiritual procedía de otras confesiones religiosas han sido descartados para el análisis de esta investigación. Los datos que aparecen en esta investigación han sido extraídos del análisis de entrevistas, notas de campo y observaciones de 35 individuos (21 mujeres y 14 hombres) entre 18 y 50 años.⁴ En términos analíticos, este tamaño muestral suele ser considerado adecuado en los estudios cualitativos para un manejo asequible de los datos (Kienler y Pedersen, 2007; Kuzel, 1999). Esta estrategia de muestreo cualitativo no pretende afirmar conocimiento sobre la población total de la reserva como persigue el muestreo aleatorio, ni asume conocer de antemano cuales son las características de interés y como son distribuidas en la población. La intención de conocer información del total del universo muestral hubiera requerido otro diseño de investigación y mayor tiempo de observación y permanencia en el campo. Más bien, este estudio tenía la intención de investigar como un subgrupo de personas dentro de la reserva organiza el conocimiento para afrontar las adicciones más que examinar como este conocimiento cultural varía a través de categorías sociológicas. En cualquier caso, he tratado de maximizar la varianza de las personas de la muestra al seguir el principio metodológico de saturación (Kuzel, 1999). Al emplear todas estas estrategias de muestreo, me permitió descubrir que no todos los y las informantes en la reserva participaban en el *healing movement* y quienes lo hacían su implicación conductual y cognitiva variaba.

Por último, un cuerpo de distintos géneros literarios (autobiografías, hagiografías, ensayos académicos y relatos periodísticos), publicados mediante diferentes canales de comunicación cultural (universidades, instituciones indígenas, periódicos, editoriales, etc.), se utilizó para abstraer la estructura narrativa prototípica encontrada tanto en este material publicado como en las narrativas personales (véase la última sección de este capítulo). Esta sub-muestra consistió del siguiente material: 2 relatos hagiográficos locales, los artículos publicados en el periódico regional indígena

⁴Véase las características de los participantes en el Anexo VI.

Wawatay entre los años 2007-2011 por dos periodistas indígenas y 4 autobiografías testimoniales de autores nacidos en el norte de Ontario: *The Hollow tree: Fighting Addiction with Traditional Native Healing*, Herb Nabigon (2006); *Into the Light: A Wholistic Approach to Healing*, Calvin Morrisseau (1999); *One Native Life*, Richard Wagamese (2008); *Stories Of The Cree*, Xavier Kataquapit (2010).

2.3 Procedimiento de recogida de datos

Para la recolección del material empírico utilicé una combinación de estrategias metodológicas que son consideradas básicas en etnografía: revisé fuentes documentales y archivos clínicos, realicé observación participante en distintos ambientes comunitarios, entrevistas informales, entrevistas semi-estructuradas y narrativas conversacionales (Bernard, 2006, 2000). Estas estrategias etnográficas me permitieron reconstruir las características y el curso de casos específicos. Estos casos los utilicé para explorar como los informantes reconocían, etiquetaban, interpretaban y respondían a conductas observadas en su contexto natural.

Inicialmente, durante una reunión informal mantenida con el personal de la clínica me ofrecí para colaborar en cualquier cosa que pudiera ser útil. Una de las enfermeras sugirió que actuara como consultor psicológico (counsellor) puesto que durante el trabajo de campo la clínica no contaba con personal para realizar estas tareas. Esta estrategia resultó ideal para tomar contacto con las personas que acudían a la clínica cada día e identificar relaciones sociales entre los habitantes de la reserva. Parte del tiempo en la clínica lo dediqué a examinar la información socio-demográfica y clínica, realizando breves informes de casos que servían posteriormente para sondear cuestiones en las entrevistas formales e informales. Por otro lado, la clínica me dio la oportunidad de establecer la suficiente confianza como para proponer a la gente que participara en la investigación. Además, sin proponerlo un efecto de bola de nieve tuvo lugar, puesto que el personal sanitario me derivaba a “buenos candidatos”. La clínica llegó a ser uno de los lugares ideales de acceso al campo, ya que ha llegado a ser un centro de actividad social en la reserva puesto que cada día cerca de doscientas personas acudían a la clínica. Como la mayoría de los asistentes al centro carecían de trabajo, las escalinatas de acceso a la clínica se convirtieron en un lugar idóneo para mantener conversaciones que derivaron en invitaciones para asistir a sus casas y otros eventos comunitarios. Durante el tiempo que permanecí en la reserva pude observar como la clínica llegaba a ser un lugar de intercambio de información donde la gente aprovechaba la visita al centro para sondear actividades sociales

como, por ejemplo, la intención de viajar a la ciudad de Grant para pasar la tarde o ir de compras. Por otro lado, mi residencia en Grant resultó ser muy adecuada puesto que gran parte del día permanecía en la reserva y la noche en Grant, continuando mis encuentros informales con la mayoría de jóvenes que acudían a *downtown* en búsqueda de ocio y entretenimiento.

Las entrevistas y conversaciones fueron realizadas en la clínica de metadona, en las casas de los participantes o en otros ambientes sociales y en todas se intentó generar un clima confortable. Las narrativas que constituyen el material empírico del capítulo 6 fueron recopiladas mediante un protocolo de entrevista (aunque su uso fue bastante flexible) sobre conceptos, valores y significados de problemas psicosociales y de salud mental que afrontaba la reserva. Las entrevistas formales e informales siempre adquirieron una naturaleza reflexiva más que una sesión de entrevista estructurada. De hecho, la estructura de la entrevista varió según el tono conversacional o emocional que iba adquiriendo la situación de entrevista. En la mayoría de ocasiones, durante mis conversaciones en la clínica generaron revelaciones espontáneas de memorias dolorosas de problemas familiares y de pareja, desencadenando fuertes estados emocionales.

Básicamente traté de crear un diálogo entre el informante y el investigador de tal modo que se sintieran productores de su propia historia y argumentación. Este estilo de entrevista resultó más conveniente y respetuoso en una población donde la sombra de prácticas coloniales sigue estando muy presente. En este sentido, seguí las recomendaciones que señalan la literatura académica norteamericana a la hora de trabajar con población indígena. Funcionaron mejor las conversaciones y entrevistas improvisadas que el establecimiento de una cita formal para llevar a cabo una entrevista. En todo momento, traté de no dar la impresión que estaba juzgando sus estilos de vida o su manera de pensar acerca de la realidad. Las entrevistas se realizaron en inglés.

Al igual que durante mi residencia en comunidades rurales como Payne, las veces que uno llega a levantar el brazo para saludar a la gente que pasa en coche o permanece asomada en la ventana, constituyó un marcador simbólico en la transformación de las relaciones que se desarrollan a lo largo del trabajo de campo. Cuando sentí que cierta relación se había establecido me dispuse a ofrecer a la gente que participara en la investigación y compartiera sus experiencias en su proceso de reconectar con su “verdadera” identidad.

Durante la investigación, los informantes fueron informados de las siguientes cuestiones: 1) el informante podía parar en cualquier momento la entrevista o conversación, 2) su participación era voluntaria y con total libertad para abandonar la investigación, 3) su identidad permanecería en anonimato; 4) cualquier información facilitada sería tratada de manera confidencial y 5) tenían la posibilidad de elegir el tipo de registro de su información como, por ejemplo, permitir grabar la entrevista o conversación o la posibilidad de tomar notas.⁵

2.4 Procedimiento de análisis de los datos

El enfoque elegido en esta investigación para el análisis y codificación del material de campo sigue las sugerencias de Strauss y Corbin (1990) y Miles y Huberman (1994). Todas las notas de entrevistas, transcripciones y notas de campo fueron incorporadas a una base de datos. Aunque teóricamente los tres tipos de codificación (abierta, axial y selectiva -véase cuadro 7-) que propone el modelo analítico de la teoría fundamentada suele presentarse secuencialmente en la mayoría de estudios, en la práctica este tipo de análisis ocurre recursivamente mediante un método de comparación constante, donde cada nuevo conjunto de datos es comparado con los datos existentes para generar categorías coherentes de significado (Charmaz, 2005). Este autor señala que el método de comparación constante incluye 1) la comparación de datos de distintos individuos, 2) la comparación de datos de individuos con sus propios datos en diferentes momentos de la investigación, 3) la comparación de incidentes con otros incidentes y 4) la comparación de categorías con otras categorías. Crear una teoría fundamentada basada en la experiencia vivida de las personas es el propósito último y la codificación y construcción de significados proporciona la base para lograr esta meta.

⁵Esta investigación ha seguido las recomendaciones éticas elaboradas en 2007 por *Canadian Institutes of Health Research (CIHR)* a la hora de realizar trabajo de campo dentro de reservas indígenas canadienses. Esta investigación sigue los principios de anonimato, privacidad y confidencialidad (artículo 5) al mantener el nombre de la reserva bajo un pseudónimo, según el acuerdo de investigación establecido con la comunidad indígena.

Cuadro 7. Tipología de codificación inductiva desarrollada en la teoría fundamentada.

Primer nivel de codificación	Segundo nivel de codificación	Tercer nivel de codificación
Código abierto	Código axial	Código selectivo
<p>Descomponer la información por unidades de significados mediante códigos sencillos y cercanos al lenguaje expresado por el informante.</p> <p>La elección de la unidad de significado codificada puede ser mediante: Palabra por palabra Oración por oración Párrafo por párrafo Página por página,...</p> <p>Etiquetar mediante signos interrogatorios para posibles aclaraciones, interpretaciones alternativas y lagunas de información.</p>	<p>Los códigos abiertos son comparados unos con otros.</p> <p>Gradualmente la codificación abierta es agrupada a través de códigos más generales para establecer relaciones entre categorías.</p> <p>A medida que se recogen más datos y se transcriben, se añaden nuevos códigos y se re-codifican otros.</p> <p>Comparación constante mediante 4 estrategias:</p> <ul style="list-style-type: none"> -Comparar y relacionar sub-categorías a categorías. -Comparar categorías a nuevos datos. -Describir las propiedades de las categorías. -Examinar casos negativos, re-conceptualizando categorías. <p>Saturación categorial cuando se logre captar todas las variaciones de la experiencia de los informantes.</p>	<p>En esta fase una categoría central es seleccionada para integrar a todas las demás categorías dentro de un marco explicativo. Un relato de los aspectos más importantes de la información es desarrollado, subsumiendo todas las categorías y articulando sus relaciones al relato principal.</p> <p>Como en las fases anteriores del análisis, la teoría emergente es constantemente comparada con la información para asegurar que es fundamentada en la experiencia de los participantes y también comparada con la literatura existente para enriquecer la comprensión y el poder explicativo del fenómeno que se estudia.</p>

Fuente: Elaboración propia a partir de Charmaz (2005), Fassinger (2005) y Camic et al. (2003).

El proceso de análisis ha sido realizado de acuerdo a los principios de los enfoques inductivos de investigación. La codificación inductiva es el proceso por el que los códigos y el análisis de los datos ocurren simultáneamente. En este tipo de método analítico, el examen de los datos se dirige al desarrollo de categorías/códigos. Las técnicas de codificación inductiva son los modos más apropiados para desarrollar la teoría fundamentada (Strauss y Corbin, 1990). Aunque el desarrollo de la teoría es un componente importante de las ciencias sociales, la meta principal de la investigación cualitativa no es el desarrollo de grandes teorías y afirmaciones universales de verdad, sino más bien la comprensión de fenómenos particulares y el proceso por el cual la gente produce significado en sus vidas. Un modo de lograr este propósito es mediante

el enfoque de la teoría fundamentada como procedimiento para el análisis de los datos cualitativos. La teoría fundamentada es un proceso de análisis donde la teoría se desarrolla en estrecha relación con los datos. Como Charmaz (2005) señala, el desarrollo de la teoría ocurre mediante un proceso de revisión continua y comparación constante de la información recogida. Esto asegura que el desarrollo de la teoría no sea especulativa, sino firmemente fundamentada en los datos. Dentro del enfoque de la teoría fundamentada, la teoría se desarrolla mediante la identificación de temas y conceptos que emergen del análisis de los datos. Para una descripción del proceso inductivo en la creación de categorías desarrolladas en esta investigación véase la última sección de este capítulo.

En resumen, la codificación y análisis de los datos se llevó a cabo siguiendo tres fases:

1) Lecturas iterativas e identificación de categorías/temas. En primer lugar, se examinó cada caso independientemente, reduciendo el material mediante codificación, para luego proceder a un análisis comparativo de los casos. Tras reducir las notas de entrevistas, transcripciones y notas de campo mediante codificación se generaron comentarios analíticos y se elaboraron tablas, matrices, mapas conceptuales y diagramas de flujo vinculados a los documentos matrices. En el análisis de los casos se utilizó una estrategia mixta: primero se realizó un análisis de las partes de cada caso, tratando de no perder nunca la perspectiva del caso en su conjunto, y posteriormente se comparó los casos en su totalidad, en tanto que configuraciones de partes.

2) Identificación de relaciones entre los distintos códigos y detección de casos negativos. En esta fase se llevó a cabo un proceso de análisis cualitativo basado en la teoría fundamentada y la inducción analítica como, por ejemplo, el método de la comparación constante.

3) Selección de ejemplos etnográficos para ilustrar los patrones observados.

Por último, señalar que el análisis cualitativo de las entrevistas se ha realizado siguiendo técnicas de análisis de contenido y del discurso como las propuestas por Quinn (2005), Linde (1993), Álvarez et al. (2008) y Mattingly (2010). Por un lado, el análisis de contenido permite conocer los aspectos y temas más relevantes de la historia personal, así como su cronología. Por otro lado, el análisis del discurso

permite examinar la perspectiva cultural desde donde la persona ha elaborado su relato. En el análisis de discurso se persigue analizar unidades de discurso como la narrativa, la crónica o la explicación (Linde, 1993). Estas unidades de discurso tienen una estructura lingüística reconocible, en la que pueden separarse los enunciados narrativos y orientacionales, de las evaluaciones y juicios del informante, que normalmente tienen que ver con sus modelos culturales. Una vez analizado el discurso y descubierto los modelos culturales de los y las informantes es posible analizar el contenido de la historia personal con mayor exactitud, conociendo la perspectiva desde la cual está contada. Ambos procedimientos de análisis cualitativo proporciona una visión más exacta de lo narrado por los y las informantes, y el significado tanto del contenido del relato como de la narración.

2.5 Consideraciones éticas y posición del investigador

Esta tesis no pretende construir discursivamente “diferencia cultural” o la existencia de una “cultura indígena” primordial, homogénea y comunal. Como elocuentemente ha señalado Waldram (2008), cuando los investigadores tratan de estudiar las sociedades de ascendencia indígena lo hacen desde concepciones románticas, partiendo de la idea de que van a encontrar “seres culturales”, es decir, creando una imagen esencializada y de autenticidad de la realidad cultural indígena contemporánea. Al contrario, mi trabajo trata de contextualizar la vida en la reserva como un ejemplo de *modernidad reflexiva*, examinando como el acto de recordar el pasado tiene una naturaleza reconstructiva más que reproductiva para dar sentido y negociar el “presente etnográfico”. En este sentido, como sugiere el antropólogo canadiense Ronald Niezen (2003) debemos de dejar de tratar a las poblaciones de ascendencia indígena como víctimas pasivas, para observarlas como actores sociales que actúan con el deseo profundo y el poder de conformar sus propias identidades, integrados dentro de una economía y cultura global.

El uso de los fragmentos que aparecen en el texto para apoyar la identificación de temas e ideas es bastante estratégico. Al decidir que voces y que textos incluir intenté seleccionar aquellas afirmaciones que mejor capturaron las ideas que estoy tratando de expresar. Mi análisis no pretende afirmar que los resultados de esta investigación capturen la voz y creencias de todos los anishinaabek y cree. Más bien, mi intención es proporcionar datos de un segmento de la población que han encontrado en un movimiento social neo-tradicional una fuente social y discursiva para la construcción de sus identidades contemporáneas. Tampoco afirmo ser un experto

sobre población indígena, ni hablar en nombre de ellos. Este texto simplemente adopta una posición particular como investigador externo que trata de comprender otro mundo epistémico (distinto al mío), ofreciendo la oportunidad de observar otras racionalidad culturales para examinar la naturaleza de la subjetividad humana. Contar con investigadores y audiencias distantes socialmente y emocionalmente de los hechos sociales que se describen sigue siendo una estrategia de investigación apropiada. Soy consciente de que la recepción de mis afirmaciones interpretativas no afectará moralmente a mi audiencia española puesto que no han estado expuestos al contexto social ni son actores directos del etnodrama social que vive la sociedad canadiense respecto a su pasado colonial reciente y las relaciones históricas de las categorías culturales *whiteman-indian*.⁶

Finalmente, esta investigación trata de subrayar que nuestro conocimiento es limitado, socialmente construido e informado por las posiciones sociales que mantenemos dentro de nuestros contextos sociales. Como una expresión de esta perspectiva, la investigación está escrita desde el pronombre personal de la primera persona. El desafío de escribir de una manera reflexiva no ha escapado a problemas epistemológicos y asumo que mis resultados expresan mi voz personal. Quienes participan en el sistema cultural que describo tendrían dificultades de aceptar la validez de mis resultados de investigación, puesto que mis informantes defienden identidades inmutables e inmanentes. Mi análisis, por ejemplo, no considera que el compromiso espiritual en sí mismo pueda activar la curación mental. Al contrario, yo atribuyo la curación mental a un “compromiso cognitivo”. Yo sugiero que la curación surge como resultado de las facultades sensoriales y cognitivas de los seres humanos y no la tesis de que la curación mental podría ser también activada por las “facultades sensoriales de los espíritus” quienes asisten en la curación de la persona con problemas de adicción. En cualquier caso, esta asunción es un prejuicio epistemológico del investigador que construye este argumento académico. A lo largo de esta tesis trato de demostrar este punto con evidencias empíricas y argumentos teóricos. No obstante, no me propongo narrar la “inautenticidad” de esta experiencia fenomenológica y ontológica. Mi único propósito es mostrar los procesos y mecanismos que emplean los humanos para producir mundos socioculturales y afirmar sus “autenticidades” identitarias. *Llegar a ser* (cualquier identidad cultural o profesional –anishinaabe o antropólogo–) es resultado de fuerzas socio-históricas, mecanismos sociocognitivos y recursos socioculturales.

⁶Los trabajos antropológicos de Ferrándiz y Baer (2008) y Narotzki (2004), son excelentes ejemplos de nuestros propios etnodramas sociales.

3. Procesos socio-cognitivos en la formación de la subjetividad e internalización de sistemas culturales

3.1 *Auto-transformación de la experiencia subjetiva mediante un modelo cultural de salud mental*

En situaciones como las vividas en Omushkego Lake First Nation respecto a la epidemia social de las adicciones que afrontan sus miembros, un modelo cultural de salud mental y personalidad, en relación a otros, ha emergido en las últimas décadas. El modelo cultural, como constructo cognitivo, ayuda a los sujetos a situar sus experiencias problemáticas con el alcohol y otras drogas dentro de un marco interpretativo que reduzca la ansiedad asociada con las drogodependencias. Este modelo cultural ofrece una explicación causal de las drogadicciones en el mundo indígena, prescribe conductas adecuadas y conocimiento cultural sobre tipos de tratamiento y especialistas en salud. Mediante un conjunto de medios culturales expresivos (véase los capítulos 5, 6 y 7), los individuos aprenden e internalizan este nuevo modelo cultural que ellos utilizan para re-pensar y re-interpretar sus experiencias problemáticas con el alcohol y otras drogas. Hay que señalar que no todos los individuos aceptan este modelo cultural para el tratamiento de las adicciones. Este modelo funciona en un espacio dialéctico y dialógico con otros modelos culturales para el tratamiento de drogadicciones.

Un subgrupo dentro de la reserva *–healing movement–*, cada vez más aceptado socialmente, aspira a alcanzar un mundo culturalmente coherente a través de un conjunto de asunciones y creencias sobre la naturaleza “auténtica” de personas de ascendencia indígena anishinaabe/cree. El mundo cultural al que aspira el *healing movement* en la reserva no ha sido un mundo en el cual jóvenes y adultos hayan sido socializados. Por tanto, un conjunto de creencias, proposiciones, interpretaciones, conductas, valores y prácticas deben ser aprendidos. Llegar a identificarse con este mundo conceptual y fenomenológico requiere, como cualquier proceso cultural, de retórica y auto-persuasión para su internalización. Una nueva auto-comprensión personal debe ser adquirida mediante una nueva identidad indígena (un yo figurado), internalizando, a su vez, sus manifestaciones estéticas y morales.

Esta nueva auto-comprensión cultural al alcance de jóvenes y adultos en la reserva con problemas de alcohol y otras drogas es creada, transmitida y mantenida mediante recursos lingüísticos y no lingüísticos (véase Cuadro 8). Estos recursos actúan como mecanismos semióticos mediadores en el proceso de transmisión

cultural que llegan a ser esenciales para entender los procesos de auto-comprensión personal, puesto que codifican muchas de las creencias, proposiciones e interpretaciones en la creación de una nueva identidad indígena anishinaabe/cree. Además, estos vehículos cognitivos y sociales codifican el modelo cultural de lo que significa ser un anishinaabe/cree y el papel y significado del alcohol y otras drogas en el nuevo mundo cultural al que aspiran acceder. Este modelo cultural proporciona las bases para que la gente llegue a adquirir una nueva auto-imagen más positiva de ellos mismos.

Cuadro 8. Mecanismos semióticos mediadores en la adquisición del modelo cultural.

MEDIOS EXPRESIVOS	
RETÓRICA VERBAL	RETÓRICA VISUAL/SENSORIAL
Narrativas orales	Danzas
Relatos de vida	Rituales
Autobiografías testimoniales	Ceremonias
Discursos políticos	Conmemoraciones
Crónicas periodísticas	Fotografías
Ensayos académicos	Pósters
Hagiografías	Pinturas
Profecías	Espacios arquitectónicos
Panfletos	Objetos rituales: pipa sagrada, tabaco, salvia, etc.
Poemas	Material publicitario
Cuentos	Espacios “curativos”: ríos, lagos, bosque, etc.
Blogs	
Websites	

Fuente: Elaboración propia.

Por otro lado, este modelo cultural codificado en distintos medios expresivos, verbales y no verbales, permite al individuo organizar, evaluar, interpretar y crear una nueva comprensión de su vida. Al utilizar ciertos recursos lingüísticos y culturales como herramientas de auto-comprensión, la persona llega a aprender a narrar su vida, situando eventos y experiencias personales dentro del modelo cultural. Todos estos recursos culturales, disponibles socialmente, tienen la capacidad de generar un mundo conceptual y fenomenológico que aspira a ser un “régimen de verdad” en términos

foucaultianos.⁷ Por tanto, estos recursos llegan a ser “herramientas” cognitivas y “dispositivos” culturales mediadores para re-interpretar el pasado y formar una nueva identidad cultural indígena.

Las distintas expresiones culturales por donde el modelo cultural es codificado forman un discurso público que adquiere una naturaleza reticular y holística. Estos medios culturales por los que circula el modelo cultural son “subvencionados” institucionalmente por el consejo de banda y otras organizaciones políticas indígenas regionales y nacionales que permiten al modelo cultural aspirar a ser “hegemónico”. El modelo cultural y la estructura narrativa estandarizada que codifica el modelo se retroalimenta en cada sistema expresivo como veremos en sucesivos capítulos.

La declaración pública del modelo cultural constituye un espacio conceptual para negociar el significado de los eventos y experiencias personales, ofreciendo una fuente de validación social importante para el individuo. Mi análisis sugiere que compartir este modelo cultural, observable en distintos modos expresivos, refuerza vínculos entre individuos e intensifica la filiación cultural. Los medios expresivos como narrativas orales, autobiografías testimoniales, ceremonias, rituales, etcétera, que serán examinados en el resto de capítulos contienen un modelo cognitivo que sostiene una interpretación del individuo indígena y las drogadicciones.

La siguiente sección está dedicada a la descripción y análisis del modelo cultural para el tratamiento de drogodependencias indígenas, examinando las premisas y asunciones compartidas que organizan el contenido cultural. En la última sección de este capítulo se examina la estructura estandarizada de la narrativa cultural que codifica el modelo observado en distintos medios culturales, describiendo las tres secuencias narrativas que son estructuradas por el modelo. Esto sugiere que ciertas secciones narrativas son recordadas por el narrador de manera estandarizada con expresiones particulares y términos claves distinguibles. La ocurrencia reiterada en distintos mecanismos expresivos de una estructura narrativa prototípica demuestra su naturaleza socialmente manufacturada.

⁷Según Gledhill (1994), Michel Foucault desarrolló una definición de poder concebida como una fuerza positiva en las relaciones sociales. En esta definición de poder, un “régimen de verdad” no es simplemente una forma de falsa conciencia, sino que más bien estos regímenes enseñan a la gente a pensar y actuar en ciertos modos y no en otros.

3.1.1 *The Medicine Wheel: la producción cultural de un yo ecocéntrico y sociocéntrico*

En Canadá, el significado e impacto del *healing movement* ha consistido en que a nivel local ha contribuido a crear un paradigma poscolonial basado en el modelo cultural conocido como *Medicine Wheel* [la rueda medicinal]. Este paradigma considera la salud mental como un proceso cognitivo y sensorial en la creación de un yo ecocéntrico y sociocéntrico. Este modelo cultural de salud mental y personalidad, como modelo cognitivo, crea un paradigma epistemológico y ontológico que emplea representaciones culturales de la personalidad. El modelo cultural de salud mental que ofrece el *healing movement* en la reserva, trata de inocular en el sujeto una expectativa cultural para reforzar un tipo de conducta como normal y natural en el sujeto anishinaabe/cree. Desde un punto de vista cognitivo, este modelo cultural pretende ofrecer una teoría consistente de la persona y psique anishinaabe/cree como guía para concebir su desarrollo humano y su vida diaria.

The Medicine Wheel representa un potente símbolo cultural dentro del sistema cultural del *healing movement*, capaz de influir en la auto-percepción personal y provocar cambios cognitivos, emocionales y conductuales para la recuperación de abuso de sustancias psicoactivas. *The Medicine Wheel*, como mecanismo semiótico y cognitivo, es una representación cultural de un conjunto de asunciones, proposiciones, creencias, metáforas y símbolos dentro de un movimiento de regeneración y revitalización comunitaria. La proposición básica de este modelo es que la cultura ancestral es “nuestra medicina”, proporcionando significado y propósito y conduciendo al proceso de cambio y recuperación personal. En este modelo el alcohol y otras drogas son sustancias “contaminantes” y por tanto prohibidas. La abstinencia y la sobriedad son las conductas normativas y prescritas dentro del *healing movement* e implica una búsqueda para recuperar la espiritualidad y determinar un propósito en la vida.⁸

⁸Discernir con exactitud qué hay de “tradición indígena” en esta modalidad psicoterapéutica resulta complicado de conocer. Autores como Waldram (2004) o Miller (2008) han señalado la influencia que ha tenido, por ejemplo, la teoría holística del psicólogo Alfred Adler sobre indígenas académicos formados en la psicoterapia occidental, mezclando en sus publicaciones ideas indígenas y occidentales. Apenas existe información etnohistórica sobre *Medicine Wheels*. Desde un punto de vista arqueológico, la rueda medicinal remite a bloques de piedras que forman en el suelo una esfera circular grande. Este tipo de monumento circular parece haber sido utilizado por grupos culturales indígenas en las provincias centrales de Canadá. En la actualidad, este símbolo se ha extendido a lo largo de Canadá debido a su “poder espiritual” aplicable a cualquier comunidad indígena. A pesar de la escasa información que existe sobre *The Medicine Wheel*, éste ha llegado a ser un símbolo potente y necesario para construir una idea romántica y esencialista sobre los anishinaabe/cree, logrando ser un modo de vida significativo para aquellos que emprenden el *red road*. Las prácticas y creencias genéricas que codifica este símbolo cultural proyectan un deseo de evocar un sentido de aboriginalidad “sumergida” en la “psique indígena” que se activa durante el viaje curativo de regeneración personal.

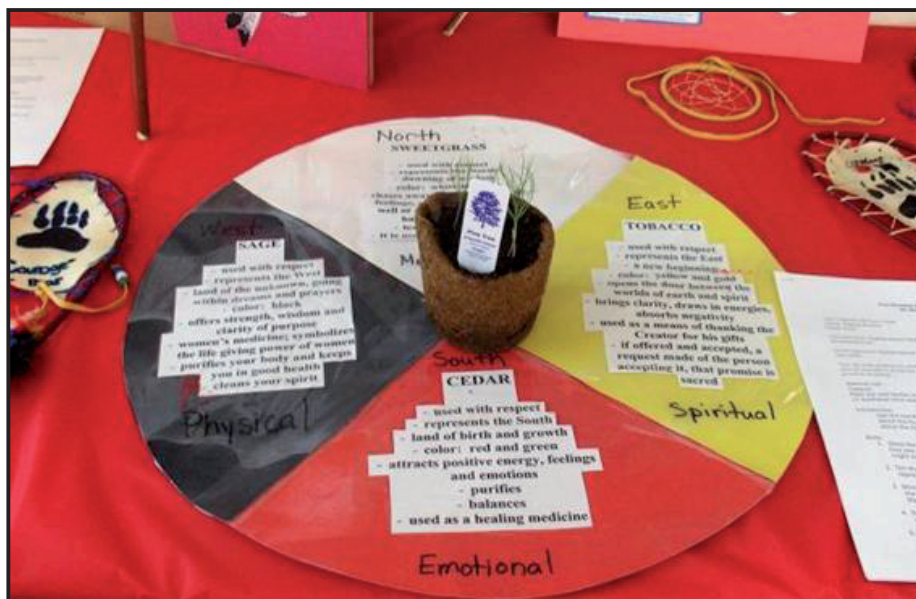
El modelo cultural de salud mental y personalidad se basa en representaciones pictográficas en forma de esfera o círculo. Este símbolo cultural es representado visualmente como un círculo dividido en cuatro cuadrantes que representan las cuatro dimensiones fundamentales de un ser humano indígena: cuerpo, mente, emociones y espíritu (véase Fotografía 8). La idea básica detrás de esta representación es que el modo de vida anishinaabe/cree debe ser un sistema equilibrado entre estas cuatro partes. El círculo es considerado una figura geométrica sagrada y representa la experiencia de establecer un sentido de conectividad, seguridad y confianza. El círculo, como símbolo sagrado, pone de manifiesto que la espiritualidad es central en la visión del mundo anishinaabe/cree. En este modelo cognitivo, conexión y pertenencia son valores fuertemente mantenidos y el todo es considerado más importante que la suma de sus partes.

Cuadro 9. Características y simbolismo del modelo cultural *Medicine Wheel*.

Medicine Wheel	Las cuatro direcciones			
	Este	Sur	Oeste	Norte
Colores	Amarillo	Rojo	Negro	Blanco
Aspectos de la vida	Espiritual	Emocional	Físico	Mental
Fases de la vida	Niño	Joven	Adulto	Anciano
Plantas sagradas	Tabaco	Cedro	Salvia	Pasto dulce
Elementos	Fuego	Tierra	Agua	Aire
Estaciones	Primavera	Verano	Otoño	Invierno

Fuente: Elaboración propia a partir de *Union of Ontario Indians* (1995).

Fotografía 8. Representación iconográfica de *Medicine Wheel*.



Fuente: Alfonso Marquina Márquez.

Este modelo cognitivo es un recurso cultural para afrontar la realidad social contemporánea en las reservas, ofreciendo una definición del problema del consumo problemático de alcohol y otras drogas. De hecho, está llegando a ser una teoría cultural del desarrollo humano y de la personalidad ampliamente aceptada en el mundo indígena contemporáneo canadiense. *The Medicine Wheel* es un vehículo cognitivo y simbólico que proporciona tres cosas: a) una guía moral, b) un modelo de conducta y c) una identidad valorada. Este modelo cognitivo ofrece a los sujetos una nueva percepción cultural del yo, de su pasado, el alcohol y otras drogas, además de un sistema de creencias para la recuperación personal. Las ideas de equilibrio, conectividad y relacionalidad son tres conceptos fundamentales en este modelo.

Este sistema de creencias sostiene que toda existencia llega de la misma fuente espiritual: el *Creator*. Todas las cosas proceden de este poder superior y todas las cosas volverán de nuevo a él en el mundo espiritual. La conceptualización del indígena en este modelo cognitivo, mantiene la creencia que el anishinaabe/cree necesita vivir con un sentido de armonía y equilibrio dentro del yo, la familia, la comunidad y el medioambiente. En esta concepción de la persona indígena, el espíritu de la persona existe antes de que la persona habite su cuerpo físico y continuará existiendo después de que le abandone tras su muerte y vuelva al mundo sobrenatural, una vez más como

espíritu. Una creencia fundamental es que todas las cosas están conectadas y que el anishinaabe/cree tiene una relación sagrada con el universo. Obtener armonía, equilibrio y conectividad implica un proceso de trascendencia. Seguir el protocolo espiritual de *Medicine Wheel* supone tomar un camino que conduce al desarrollo de un sentido fuerte de identidad y un sentido de significado y propósito.

La verdadera medicina, el verdadero tratamiento curativo para salir de la drogadicción es mediante el sistema de creencias contenido en *The Medicine Wheel*, como guía para comprender la naturaleza de la realidad y de la personalidad anishinaabe/cree. Seguir las creencias espirituales tradicionales y practicar ceremonias es la única medicina adecuada para el tratamiento de las adicciones indígenas. Asistir a ceremonias, rituales y buscar conocimiento y consejo de los *Elders* son parte de los recursos adecuados para la curación personal. Estos recursos permiten ganar salud física y mental, mantener relaciones sanas con otros y lograr auto-respeto y sentido de pertenencia. Reconectar con la espiritualidad y las creencias tradicionales animistas es el camino de la recuperación.

El modo de llevar a cabo esta re-conexión requiere emprender el *red path* o *red road* como “único” camino para la “verdadera” recuperación espiritual del “trauma histórico” tras cinco siglos de colonización. El tema central durante este camino de re-conexión y re-generación es la curación del espíritu anishinaabe/cree, “roto” [*broken*] por su vida mental alienada. *Medicine Wheel* supone, por tanto, un proceso cognitivo que implica “cambiar de lentes” para la comprensión de la naturaleza de la realidad, del yo y de la sociedad. La enculturación de este modelo cultural significa que el individuo adquiere una nueva visión de la realidad (ontología), una nueva manera de pensar y conocer la realidad (epistemología) y un nuevo cuerpo moral y ético de conducta (axiología). Este proceso cultural de “descolonización cognitiva” que está detrás de esta teoría cultural, necesita re-programar de nuevo cognitivamente al individuo al ofrecer un “modo tradicional de ser” e introduciendo una nueva auto-comprensión para la curación de las adicciones y el trauma inter-generacional.

3.1.2 *Etnoteoría cognitiva de la persona: anishinaabe/cree como categoría moral*

El modelo cultural construye el yo como un equilibrio de componentes espirituales, físicos, mentales y emocionales. El círculo, como representación geométrica de un yo *holístico, sociocéntrico* y *ecocéntrico* expresado en el símbolo cultural *Medicine Wheel*,

es una metáfora para un conjunto de experiencias y relaciones sociales concéntricas: yo—familia---comunidad---nación indígena, además de los mundos espirituales, mentales, físicos y naturales. El círculo es la representación iconográfica del yo anishinaabe/cree que implica un sentido de integridad moral y fuerza personal.

Ser anishinaabe/cree significa, según el modelo cultural, llevar a cabo un ciclo prescrito de ceremonias que reconozcan y respeten el mundo espiritual (*Creator* y *Grandfathers*) y natural (*Mother Earth*). Para lograr la salud mental un anishinaabe/cree debe tener un “espíritu” fuerte. El modo de mantener un espíritu fuerte es seguir las enseñanzas ancestrales *Midewiwin* y prácticas espirituales. Es la única forma de recuperar la salud física y mental y la fortaleza ancestral que ha debilitado el consumo problemático de alcohol y otras drogas. Esta es la primera asunción cultural básica que debe aprender e internalizar el individuo que decide iniciar un camino de auto-transformación y conversión personal a este sistema cultural.

Desde esta perspectiva, la espiritualidad es fundamental para el mantenimiento de una mente, cuerpo y espíritu equilibrado y saludable, puesto que el individuo sostiene un vínculo con los ancestros espirituales [*Grandfathers*] y el mundo natural [*Mother Earth*]. Llegar a ser “otra vez” anishinaabe/cree significa creer que uno mismo es un *healer* capaz de curarse a sí mismo debido a que las enseñanzas ancestrales son el único “instrumento sagrado” otorgado por los *Grandfathers* para curar la mente indígena contemporánea. En este modelo cultural, el cuerpo es conceptualizado como un “regalo” del *Creator* y los *Grandfathers* y es una obligación moral cuidarlo. Un anishinaabe/cree, como ser espiritual, necesita vivir en armonía con su cuerpo, su mente y su espíritu. El no cumplimiento de este mandato moral de los ancestros se traduce en un espíritu roto [*broken spirit*]. Debilitar el espíritu anishinaabe/cree, dañando su cuerpo con el consumo de alcohol u otras drogas es debilitar la “comunidad” e incumplir sus responsabilidades como anishinaabe/cree ante los *Grandfathers* y el *Creator*. Al hablar de comunidad en este modelo cultural no se refiere exclusivamente a la comunidad humana, sino que la comunidad se extiende también a las relaciones con los ancestros espirituales, el mundo animal y vegetal y los espíritus de animales y vegetales. El ciclo espiritual en relación a la salud mental y bienestar está conectado a esta comunidad extendida. Para el *healing movement* esta concepción ha sido “olvidada”, como consecuencia de fuerzas sociohistóricas - colonialismo-, por parte de la persona con problemas de adicciones. El objetivo fundamental de este movimiento de regeneración espiritual en la reserva es “re-

conectar” la memoria del indígena alienado con la premisa cultural del vínculo con la comunidad espiritual extendida.

El poder de curarse uno mismo es adquirido mediante el compromiso personal de seguir un protocolo ceremonial. Confiar en las enseñanzas tradicionales, practicar las ceremonias espirituales, cuidar de *Mother Earth* y respetar a los *Grandfathers* y el *Creator*, es la única forma que tiene el anishinaabe/cree para recuperar su auténtica identidad y la salud mental, orgullo y autoestima mediante el respeto a su cultura y el aprendizaje del lenguaje tradicional. Comentarios como, por ejemplo, que “los ancestros no necesitaron de fármacos y cirujías, ellos se curaron mediante su espiritualidad, el poder de sus mentes y la naturaleza” es recurrente en aquellas personas que se adhieren a la ideología cultural del *healing movement*. Establecer una relación de respeto con tu cuerpo y tu mente es el prerrequisito para conseguir la salud psíquica y física. Los métodos utilizados por los ancestros para conseguir salud mental y física eran la práctica diaria de ceremonias personales para conectar con los *Grandfathers* y el *Creator*. Un anishinaabe/cree debe emprender un viaje curativo de la mano de un *spiritual helper (Elder)*, es decir, un “*keeper of teachings*”, mediante ceremonias espirituales “curativas”. En este sistema cultural, primero uno debe de llegar a la convicción que él o ella ha sido creado para vivir una vida espiritual, ese es el significado principal de lo que significa ser un humano para un anishinaabe-cree. Mantener una conexión con el mundo natural y espiritual, siguiendo un ciclo de ceremonias, es la forma “natural” de ser anishinaabe-cree para estar sano mentalmente. Uno debe estar dispuesto a *escuchar* a su espíritu mediante visiones y sueños para conseguir la salud mental y llegar a ser uno mismo su propio curador a través de ceremonias personales (véase capítulos 6 y 7).

Por tanto, para el individuo que accede a este sistema cultural se trata de “resucitar” las enseñanzas *Midewiwin* que fueron forzadas a desaparecer durante el fervor del establecimiento colonial y el proselitismo cristiano. *Midewiwin teachings* pretenden ser un camino espiritual o *red path* establecido por los ancestros para crear un *manidookewin*, un modo de vida ceremonial. Llegar a ser anishinaabe/cree consiste en seguir un protocolo espiritual y ceremonial al seguir los modos y enseñanzas de los “ancestros”. El protocolo consiste en celebrar y mantener una relación personal con las enseñanzas *Midewiwin*, *Mother Earth*, *Creator*, *Spiritual Ancestors (Grandfathers)*, además de seres vivos y los espíritus de los animales. Se trata de un auténtico proyecto ontológico de descubrir el auténtico ser para “retornar” a la tierra de los ancestros. El iniciado debe concebir como premisa básica su conexión con la tierra

como el hogar natural anishinaabe-cree y observar la reserva, y el noreste de Ontario, no como una comunidad rural, sino como las tierras tradicionales que habitaron, y habitan en forma espiritual, los *Grandfathers*.

En la actualidad, las creencias y asunciones de este modelo cultural (véase Cuadro 10) mantienen la noción romántica de que cualquier individuo contemporáneo de ascendencia anishinaabe/cree encarna una fuente natural y pura de sabiduría espiritual, debiendo practicar un conjunto de creencias animistas. El neófito anishinaabe/cree debe construir una auto-imagen como persona cuyo rol social en este mundo es proteger, respetar, cuidar y vivir en armonía con la naturaleza. La auténtica comunidad anishinaabe/cree debe ser concebida como *naturevolker* (pueblo natural) en contraste con la sociedad canadiense alienada de la naturaleza. Personificada como *Mother Earth*, la naturaleza es la encarnación de la vida y por tanto esperanza para un futuro de revitalización anishinaabe/cree.

Cuadro 10. Asunciones, premisas y causación moral del modelo cultural.

La verdadera causa de la drogadicción indígena y otras patologías sociales descansa en un trauma inter-generacional durante siglos de colonización y aculturación.

El alcohol y otras drogas han sido un modo (inconsciente) de “auto-medicalización” para escapar de los sentimientos de ira, rabia, inferioridad, soledad y estados mentales de confusión y paralización.

Las enseñanzas ancestrales son el único “instrumento sagrado” otorgado por los *Grandfathers* para curar la mente indígena de las adicciones contemporáneas.

El cuerpo es un “regalo” del *Creator* y es una obligación moral cuidarlo. Un anishinaabe/cree, como ser espiritual, necesita vivir en armonía con su cuerpo, su mente y su espíritu.

El poder de curarse uno mismo es adquirido mediante un protocolo ceremonial: practicando ceremonias espirituales, cuidando de *Mother Earth* y respetando a los *Grandfathers* y el *Creator*.

Estar sobrio es la conducta normativa y prescrita por el *Creator* e implica una búsqueda para recuperar la espiritualidad y determinar un propósito en la vida.

Un anishinaabe/cree debe respetar las *medicinas sagradas*: tabaco, cedro, salvia y pasto dulce. Estas plantas son curativas porque son los medios sagrados para comunicar con el *Creator* y los *Grandfathers*.

El alcohol y otras drogas son sustancias “contaminantes” que han debilitado el espíritu anishinaabe/cree. Un anishinaabe/cree debe tener un “espíritu” fuerte.

Red Road enseña al anishinaabe/cree una vida de auto-control, equilibrio, armonía y humildad. *The Medicine Wheel* debe guiar la vida de un auténtico anishinaabe/cree.

Fuente: Elaboración propia.

En definitiva, el nuevo anishinaabe/cree contemporáneo llega a descubrir que él/ella ha sido creado por el *Creator* para ser un ser espiritual y su papel debe ser un *keeper* de las enseñanzas ancestrales *Midewiwin*. Uno debe “*keep the spirit strong*”, además de respetar las *Medicines* (cedro, pasto dulce, tabaco, salvia) y comprometerse con los valores de compartir, cuidar, humildad y respeto (véase capítulo 7). Esto es lo que significa iniciar el camino de la recuperación y renovación personal y espiritual, es decir, en términos metafóricos el neófito debe emprender su “*red path*”.

3.1.3 Símbolos culturales: the Red Path

Dentro del modelo cognitivo, el símbolo cultural conocido como *red path* o *red road* representa un viaje o recorrido vital para la esperanza y la curación y es la metáfora clave que mueve a alguien al cambio conductual de la sobriedad y la recuperación personal. En otras palabras, *red path* representa un proceso de re-estructuración emocional, conductual y cognitivo que sucede dentro de un ámbito espiritual. *Red path* es la manera simbólica de llamar al proceso cultural por el cual una persona indígena busca la recuperación personal tras una vida marcada por las drogadicciones. Para emprender el *red path*, el sujeto debe internalizar las asunciones prescritas en el modelo cognitivo y símbolo cultural *The Medicine Wheel*. Esta es la manera adecuada y correcta que tiene un anishinaabe-cree para afrontar sus problemas de drogadicción.

Para iniciar este camino de regeneración espiritual, el neófito debe seguir ciertos procedimientos y protocolos culturales. En primer lugar, debe ponerse en contacto con un *Elder (medicine man/woman)*, ofreciéndole tabaco y solicitándole que actúe como guía y consejero espiritual en el camino hacia la re-conexión con el mundo ancestral

y espiritual. Aceptar ser consejero espiritual de un neófito conlleva cierta responsabilidad puesto que significa que el *Elder* o *medicine man/woman* será la persona que se comunique e interactúe con el mundo espiritual, es decir, con los *Grandfathers* y el *Creator*. El/la *Elder* debe solicitar al mundo espiritual un nombre espiritual para el neófito y los tipos de ceremonias que deberá seguir. Si el/la *Elder* acepta el ofrecimiento del individuo, entonces significará el comienzo de una relación “sagrada” y “familiar” entre el iniciado, el *Elder* y el mundo espiritual de los *Grandfathers*, *Creator* y otros espíritus (animales, plantas, etc.). El neófito debe expresar respeto y humildad en todo momento y seguir los consejos, orientaciones y la sacralidad del proceso de curación espiritual que establezca el/la *Elder*. Este consejero/a espiritual, por su parte, organizará un conjunto de ceremonias para comprobar y “desafiar” la motivación y entrega personal para llegar a ser un anishinaabe/cree espiritual.

Este camino espiritual suele comenzar mediante una ceremonia de ayuno (*fasting*) que dura unos tres o cuatro días donde el iniciado permanecerá solo en el bosque, a la espera que su espíritu comunique con el neófito y “vuelva” a residir en él. Algo sumamente importante a lo largo del proceso de curación espiritual, es que el individuo debe aprender que el mundo espiritual se comunicará con él o con ella a través de “revelaciones”. Estas revelaciones ocurren durante sueños, visiones, ensoñaciones o incluso mediante “mensajeros espirituales” en forma de animal. Durante este rito de paso, el espíritu puede presentarse en forma de animal durante los sueños del neófito, mediante visiones u otra forma. Tras finalizar su reclusión en el bosque, el neófito deberá comunicarle al *Elder*, mediante narración oral, cualquier aparición, física u onírica de animales para que éste interprete el mensaje que el mundo espiritual quiere comunicar al neófito. Es posible que el animal haya querido comunicarle a qué clan espiritual pertenece o cuál es su espíritu protector en el mundo espiritual. Todo lo que ocurra durante los días de ayuno es importante porque el *Elder* deberá interpretar cualquier elemento de la narración como un “signo” del mundo espiritual. El *Elder* actúa como mediador semiótico entre el mundo espiritual y el mundo físico y debe hacer inteligible el significado que trata de comunicar cualquiera de las entidades espirituales que habitan el mundo sobrenatural.

Una vez iniciada la sacralidad del proceso de curación espiritual, el neófito llegará a poseer objetos sagrados personales (una pipa, un *medicine bundle*, una pluma de águila) que suponen una gran responsabilidad puesto que son instrumentos sagrados que sirven para comunicar directamente mediante oración con los

Grandfathers y el *Creator*. A través de estos “instrumentos” culturales, el neófito llega a ser consciente de su nueva auto-comprensión como anishinaabe/cree. Estos instrumentos sagrados llegan a ser mediadores mnemónicos, mecanismos culturales que sirven para recordar en todo momento quien es él/ella y quien ha llegado a ser. Ahora el individuo ha vuelto a reconectar con su auténtico yo –espiritual- y estos instrumentos le recuerdan su obligación de vivir cierto estilo de vida, donde el alcohol y las drogas son sustancias contaminantes e impuras y por tanto ajenas a la tradición ancestral. El neófito que llega a conseguir estos instrumentos culturales debe comportarse con enorme responsabilidad, cumpliendo las cuatro virtudes cardinales de un ser espiritual anishinaabe/cree: cuidar, compartir, respetar y ser humilde. Debe ser amable con otros y respetar todas las cosas vivas. El iniciado debe comprender e internalizar el significado de estos instrumentos culturales y el cuerpo de conocimiento al que ha accedido, como un “don” concedido a él por los *Grandfathers* y el *Creator*. Si este don es utilizado irresponsablemente, es decir, sin seguir los preceptos éticos que guían las enseñanzas *Midewiwin*, los *Grandfathers* intervendrán desde el mundo espiritual para retirar el “don” y su “espíritu”, provocando, en consecuencia, desequilibrio y des-armonía mental y física, es decir, enfermedad.

Modelos culturales como el descrito puede ser visto como un esquema cognitivo que ha llegado a ser compartido por un subgrupo de personas dentro de la reserva. En mi estudio de caso, el modelo cultural de salud mental y personalidad que he descrito proporciona la matriz desde la cual los relatos personales y otras fuentes discursivas como las descritas en el capítulo 1, organiza la auto-comprensión personal. El modelo cultural establece un *consenso cultural* en los significados asociados a las adicciones indígenas gracias a la mediación, generación, producción, discusión y diseminación de prácticas discursivas y espaciales.

3.1.4 Fuerza directiva de modelos cognitivos y símbolos culturales

Antropólogos cognitivos como Spiro (1987) han intentado desarrollar un esquema para comprender el proceso sobre la internalización cognitiva de sistemas culturales. Este antropólogo interesado en la “fuerza directiva” de símbolos y modelos culturales, busca explicar por qué los constructos cognitivos llegan a ser más motivadores para unas personas y menos para otras.⁹ Spiro desarrolla una escala de cinco niveles de

⁹Dreyfus (1984, citado en Holland et. al, 1998), por ejemplo, también ha desarrollado otro esquema cognitivo, aunque su interés difiere del modelo expuesto por Spiro sobre símbolos culturales. Dreyfus está interesado en el desarrollo del conocimiento experto y su modelo propone también cinco niveles

relevancia cognitiva en la adquisición de un modelo cultural que forman una escala de internalización progresiva. Él señala que los sistemas culturales pueden o no pueden alcanzar un alto nivel de relevancia cognitiva, por tanto, influyendo relativamente en la motivación y orientación sobre la conducta individual. Este planteamiento de relevancia cognitiva se aplica a mis hallazgos puesto que mis datos señalan la necesidad de un conocimiento procesual del modelo cultural antes de que el individuo lo encuentre motivador para orientar su conducta. Sin embargo, en este punto hay que ser prudente, porque cualquier persona puede llegar a utilizar un modelo cultural de manera instrumental, si las circunstancias sociales o personales cambian (Garro, 1998). El modelo cultural que he presentado, por ejemplo, no fue tan relevante para todos los individuos en la reserva.

En orden ascendente, los tres primeros niveles de Spiro constan de aprendizaje (*learning*), comprensión (*understanding*) y creencia (*believing*) en sistemas culturales. Es en el cuarto nivel, cuando los preceptos culturales llegan a empezar a considerarse con seriedad para ser internalizados como “creencias genuinas” capaces de orientar la conducta. En el quinto nivel, tales “creencias genuinas... no solo orientan, sino que también sirven para motivar la acción; esta creencias poseen propiedades motivacionales además de cognitivas” (Spiro, 1987). Por tanto, no es hasta que el individuo alcanza los niveles superiores que un modelo cultural primero orienta y entonces motiva la acción. Es el caso, por ejemplo, de Taryn quien ha llegado a ver su vida con las lentes del modelo cultural de salud mental y personalidad. En la actualidad, su implicación con el sistema cultural del *healing movement* ocupa gran parte de su tiempo y pensamiento. Spiro sugiere que “creer” es crucial para avanzar a niveles superiores de relevancia cognitiva. Sin embargo, puede no ser suficiente. Holland (1998), por ejemplo, modifica las últimas dos fases superiores de Spiro para renombrarla como la fase de *identificación*, es decir, la formación de un concepto del yo viéndose a sí mismo como un actor dentro del sistema cultural. Para Holland, la implicación emocional o identificación con el modelo cultural llega solo cuando tras un cierto grado de competencia es alcanzada. La implicación emocional es un componente importante en la teorización de Holland sobre modelos culturales. Identificarse uno mismo como un agente de un sistema cultural implica más que cognición, conlleva también emociones que son consideradas como pensamientos *incorporados* que expresan la idea de que “yo estoy implicado” en ese mundo cultural. Uno tiene que desarrollar un concepto de uno mismo –*anishinaabe*- en el marco de

de relevancia cognitiva: 1) Novicio 2) Principiante avanzado, 3) Miembro competente, 4) Experimentado y 5) Conocimiento experto.

una actividad –smudging- donde el *yo* desea representar el *yo anishianbe/cree* o evitarlo como en el caso de otros individuos en la reserva.

En este sentido, los modelos culturales hay que verlos como *conocimiento culturalmente disponible* que pueden servir como *recursos* o *herramientas* que guían la conducta sin imponer un cambio concomitante al nivel de la creencia. Como Garro (1998) señala, siguiendo a Luhmann (1989), la “presunción de que las creencias preceden a la conducta parece excluir la relación contraria, a saber, que la conducta pueda ser un catalizador para creencias y para internalizar modelos culturales”. Desde la antropología cognitiva, ha habido intentos de desarrollar teorías cognitivas para explorar las intersecciones entre modelos culturalmente disponibles, acciones, emociones, experiencia y comprensiones a nivel individual. Por ejemplo, en el modelo teórico conectivista de Strauss y Quinn (1997), la fuerza motivacional de esquemas cognitivos compartidos depende sobre procesos constructivos que contribuyen al marco general de la situación, lo que implica un inter-juego de metas, emociones, conocimiento cultural, convicciones individuales y experiencia personal.

En cualquier caso, el modelo teórico de Spiro refleja la comprensión del desarrollo del aprendizaje de Vygotsky. En las fases tempranas del aprendizaje, artefactos culturales, bien sean objetos, palabras o números, sirven como mediadores semióticos que orientan la conducta de la persona (Cole, 1996). Sin embargo, cuando nuestra experiencia y conocimiento en el mundo aumenta, gracias a los mecanismos culturales mediadores que permiten el aprendizaje, el proceso de adquisición cae fuera de la conciencia, reconociendo solo el producto del aprendizaje (las dos últimas fases del modelo de Spiro y Dreyfus). Nosotros simplemente hacemos cosas pero dejamos de pensar como las hacemos. Este proceso de internalización de los mecanismos semióticos mediadores del aprendizaje Vygotsky lo llamó *fosilización*, término que resuena conceptualmente al *habitus* de Bourdieu. El individuo llega a experimentar su conducta no como seguidor de reglas o máximas enseñadas por otros, sino como un producto personal. El individuo llega, en un contexto de interacción social, a personalizar recursos culturales como, por ejemplo, modelos culturales, lenguajes o símbolos como medios de organizar y modificar pensamientos y emociones. Estos mecanismos culturales personalizados son artefactos semióticos que llegan a convertirse en “fuerzas directivas” que conforman nuestra subjetividad e influyen en nuestra auto-comprensión y nuestra identificación con lógicas/sistemas/racionalidades/modelos culturales.

Sistemas culturales como el que ofrece el *healing movement* dependen de artefactos materiales y simbólicos como trataré de demostrar en los siguientes capítulos. La escuela sociohistórica de Vygotsky enfatizó la importancia de artefactos como mediadores en la acción humana, es decir, como “herramientas psicológicas” de auto-control cognitivo. Los sistemas culturales se manifiestan en la práctica mediante los artefactos empleados por la gente en sus acciones sociales. Tales artefactos son *ejes centrales* en el sentido que Vygotsky atribuyó a ellos en el juego, capaces de “abrir” sistemas culturales y permitir que el individuo se implique conductual y emocionalmente. Artefactos como una pipa, una pluma, un círculo, un léxico son los medios por los cuales el sistema cultural del *healing movement* llega a ser colectivamente evocado y desarrollado, individualmente aprendido y socialmente sancionado para la auto-transformación de la subjetividad.

3.2 Auto-transformación de la experiencia subjetiva mediante una sintaxis narrativa cultural

Junto a modelos culturales, grupos e individuos también utilizan estructuras narrativas, socialmente reconocibles y disponibles, como mecanismos cognitivos que organizan y dan significado a la experiencia.¹⁰ Aunque hay una dialéctica entre narrativa personal y experiencia fenomenológica en la producción de una identidad social, los seres humanos, según una perspectiva cognitiva de la cultura, suelen recurrir a modelos culturales y narrativas culturales dominantes para su auto-comprensión y auto-imagen (Álvarez Roldán, 2008; Quinn, 2005; Andrie, 2000; Garro, 2000; CruikShank, 1998; Holland et al., 1998, Shore, 1996; Linde 1993, Orgaz, 1992; Cain, 1991; Holland y Quinn, 1987).¹¹

En este sentido, la estructura narrativa que trato de analizar, y que utilizan los sujetos para interpretar su experiencia, sirve de vehículo comunicativo al modelo cultural de salud mental y personalidad, para hacer frente a la experiencia de adicciones generalizada en la reserva. Este modelo cultural está codificado en la estructura narrativa que he denominado *Llegar a ser anishinaabe/cree*, ofreciendo un modelo de transformación personal: de ser *indian* o *canadian* a llegar ser *anishinaabe/cree*.

¹⁰Estas estructuras narrativas existentes en un contexto sociocultural pueden ser aceptadas de por vida o rechazadas temporalmente, utilizadas instrumentalmente y luego abandonadas.

¹¹Aunque como veremos en el capítulo 7, no solo estructuras narrativas, sino rituales, ceremonias públicas, textos culturales y otros medios expresivos pueden definir y modelar la experiencia personal.

El material empírico que utilizo en los capítulos 5, 6 y 7, muestra un producto cultural “manufacturado” por parte de los individuos que han buscado marcos interpretativos para su experiencia y los han incorporado a sus vidas. Sin embargo, durante el trabajo de campo, también observé que esta tarea cognitiva (buscar e internalizar marcos interpretativos), en la práctica cotidiana es un proceso social y personal abierto nunca del todo acabado que varía o se solidifica según las circunstancias personales y sociales. La gente utiliza “estrategias subjuntivas” antes de narrar su vida según algún modelo cultural o estructura narrativa definitiva (Good y Good, 1994). En la dinámica social cotidiana, el conflicto latente en la reserva es que no todos comparten la misma estructura narrativa o modelo cultural de lo que debe ser un anishinaabe/cree, aunque la narrativa que muestro es la que pretende ser la dominante. Es, sin duda, la narrativa que el consejo de banda y el resto de instituciones locales y regionales promueve. En consecuencia, un número creciente de individuos está más predispuestos a definir su vida con referencia a la narrativa dominante, puesto que han logrado internalizarla, conociendo y re-conociendo la estructura argumental prototípica. Esto genera un proceso cultural de auto-reforzamiento y re-afirma una visión del mundo compartida.

3.2.1 *Engendrado una vez, nacido dos veces*

Hay argumentos culturales que estructuran la experiencia personal mediante narrativas dominantes durante un periodo histórico y la narrativa cultural que ofrezco creo que cumple esta asunción etnográfica (Clifford, 1988). Las narrativas culturales, a nivel individual, “pueden articular lo que ha sido solo débilmente percibido (en el pasado), autentificar sentimientos anteriores, legitimar nuevas acciones y alinear la conciencia individual con un movimiento social más amplio” (Bruner, 1986). La estructura narrativa que describo en esta sección sirve para organizar la experiencia de personas con problemas de alcohol y otras drogas en la reserva. Al mismo tiempo esta estructura narrativa codifica el modelo cultural de salud mental que describí anteriormente.

Mi planteamiento interpretativo es que la estructura narrativa que presento organiza medios expresivos verbales, como narrativas personales o autobiografías testimoniales, y aspira a ser la estructura narrativa dominante para construir la identidad contemporánea en la reserva. La estructura sintagmática que extraigo de estos dos géneros narrativos, sirve como guía interpretativa, estructurando que tipos

de eventos son adecuados, definiendo roles sociales y generando una construcción cognitiva que transforma el sufrimiento en esperanza.

Esta estructura narrativa presenta secuencias de eventos estandarizados para cada fase del ciclo vital que captura el modelo cultural de salud mental y personalidad anishinaabe/cree. Como resultado de convenciones narrativas, en cada fase del ciclo vital aparecen un conjunto de eventos prototípicos y experiencias reconocibles e identificables. Siguiendo un procedimiento analítico similar al empleado por Cain (1990) y Spicer (1998), la estructura narrativa ha sido subdividida en tres tipologías/secuencias narrativas en base a una serie de criterios: autoimagen del narrador, vocabulario específico, episodios y acontecimientos e interpretación/valoración de los eventos y proposiciones/creencias sobre el consumo de alcohol y otras drogas. Cada uno de estos tipos o secuencias narrativas fueron codificadas como **narrativas de cautividad**, **narrativas de alienación** y **narrativas de redención**.¹² A nivel de sintaxis, cada secuencia narrativa utiliza diferentes imágenes, lenguaje y estilo. En mi análisis he llamado a las experiencias narradas sobre adicciones *Llegar a ser anishinaabe/cree*. Un análisis de estas narraciones sobre la experiencia cultural de las adicciones muestra la emergencia de una estructura argumental:

Inicio: La auto-imagen durante la niñez es concebida como una etapa donde el indígena ha sido “robado” o “arrancado” de su comunidad. La mayoría de relatos incluyen el término *residential school*” como marcador simbólico de su ostracismo de la cultura indígena (**Narrativa de cautividad**).

Desarrollo: La auto-imagen durante la adolescencia, juventud y principios de la adultez proyecta, narrativamente, un periodo lleno de confusión, desorientación y desconcierto. Es una fase marcada por la progresión problemática de consumo de alcohol y otras drogas, pérdida de auto-control, dependencia y desconexión (**Narrativa de alienación**).

Resolución: La auto-imagen en la madurez representa un punto de inflexión y regeneración personal. Gracias a un *Elder, healer o keeper of sacred teachings*, él o

¹²Yo infiero la estructura narrativa del análisis de los relatos, producidos en distintos discursos sociales, que he podido recoger durante el trabajo de campo. Lo que descubrí durante el curso de mi investigación es una estructura narrativa prototípica que ha llegado a ser un tipo ideal, probablemente desde principios de la década de 1970 cuando aparecen los primeros centros de tratamiento de adicciones indígenas en Canadá. Como mencioné en el capítulo 2, existe un cuerpo de literatura sobre narrativas dentro de poblaciones indígenas, pero ningún investigador ha logrado codificarlas dentro de una estructura argumental global, configurando la representación narrativa de la identidad indígena.

ella re-descubre su auténtico yo al empezar el *red path*. Esta fase narrativa es el comienzo de un auténtico anishinaabe/cree que vuelve a re-nacer (**Narrativa de redención**).

El tema principal en esta narrativa cultural es el viaje iniciático de la desesperación (adicciones) a la respetabilidad (ser anishinaabe/cree). La estructura narrativa señala un cambio de estatus social: de *victim-drunken-loser* a *elder-teacher-healer*. Ciertas regularidades emergieron en el curso del análisis del material al identificar algunos temas que vertebraban los relatos que hablan sobre problemas con el alcohol y otras drogas: pérdida cultural y asimilación (narrativa de cautividad), degradación personal y desconexión social (narrativa de alienación), transformación espiritual y regeneración personal (narrativa de redención). La narrativa representa un restablecimiento de un yo valorado, además de lograr un sentido de responsabilidad y madurez en su vida que no lograba durante su fase de alienación.

El indígena en la **narrativa de la cautividad** es una “víctima” que lo “arrancan de su cultura” y su comunidad para llevárselo a un contexto extraño para “transformarlo” en un *whiteman*. El indígena, en la **narrativa de alienación** es un *loser*, un *drunken*, un perdedor borracho con un “espíritu roto” porque no puede adaptarse al modo de vida del “hombre blanco” y entonces recurre y se refugia en la bebida y las drogas para afrontar la inferioridad y el estigma. El indígena en la **narrativa de redención** es un *newborn*, un *warrior*, un ser espiritual anishinaabe/cree que se ha liberado de su “mente colonial” y ha encontrado el *red path* para recuperar su auténtica identidad y, finalmente, lograr el equilibrio en su vida y la entrega a una vida marcadamente ascética, siguiendo los preceptos de la doctrina espiritual indígena. Él o ella es ahora un *survivor* que con su testimonio debe ayudar a sus “hermanos y hermanas” indígenas para que recuperen el respeto de ser indígena y salgan del “lado oscuro” de la sociedad occidental que representa la sociedad canadiense y las sustancias contaminantes (alcohol y otras drogas) que fueron introducidas por el *whiteman* para debilitar la “cultura ancestral”. Cada secuencia narrativa construye un yo indígena mediante metáforas, marcadores verbales y vocabulario específico que acaba produciendo una imagen estereotípica en cada secuencia narrativa del relato (véase Cuadro 11). Los individuos que han internalizado esta narrativa cultural y el modelo cultural que codifica la narrativa, suelen narrar su historia de vida con ese marco estructural en sus cabezas.

Cuadro 11. Matriz semántica de la estructura léxica de la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree*.

	Narrativa de cautividad	Narrativa de alienación	Narrativa de redención
Autoimagen	<i>Victim</i>	Losers/Drunken	Warrior/Survivor/healer
Metáforas	Wounded culture, pueblo oprimido, reserva como prisión...	Broken Spirit, hollow tree, mentalidad colonial...	Red path, Mother Earth, Elder, Medicines, Grandfathers, Medicine Wheel...
Episodios/experiencias	<i>Residential school</i> , padres alcohólicos, abuso sexual, desatención parental...	Borracheras, peleas, divorcio, pérdida de trabajo, violencia familiar, accidentes, enfermedades, alcoholismo, drogodependencias...	Ceremonias, rituales, vida comunitaria, contacto con la naturaleza, comunicación con el mundo espiritual...
Sentimientos	Abandono, soledad, desarraigo, aislamiento, desorientación...	Soledad, desesperación, rabia, vulnerabilidad, inferioridad, apatía, incertidumbre, culpa, vergüenza...	Amor, confianza, espiritualidad, paz, respeto, esperanza, autoestima, armonía, fortaleza, conexión, equilibrio...
	PASADO: OPRESIÓN- ASIMILACIÓN	PRESENTE: AUTO-DESTRUCCIÓN- DESCONEXIÓN	FUTURO: RENACIMIENTO- REVITALIZACIÓN

Fuente: Elaboración propia.

Contar un relato biográfico de acuerdo al modelo descrito señala filiación cultural y pertenencia a una comunidad moral, puesto que la persona es portadora de un mensaje de revitalización simbolizado en la figura cultural del *pipe carrier* o *sacred keeper*. Los relatos biográficos son valorados como vehículos mediadores por donde la persona transforma su experiencia pasada de sufrimiento y alienación en un proceso personal de auto-comprensión y auto-estima positiva. La estructura de la narrativa cultural tiene una fase inicial e intermedia donde el individuo rechaza su conexión indígena, la concibe como una identidad devaluada *-indian-*, debido a que él/ella todavía no relaciona su propia definición como un *healer* anishinaabe/cree, sino como un *loser*. Cuando el individuo aprende la estructura narrativa, él o ella debe aprender a ver los eventos y experiencias de su vida como evidencia para la revitalización anishinaabe/cree. El neófito tiene que aprender a poner sus propios

eventos y experiencias y narrar su propia vida dentro de esta estructura narrativa. Los sujetos deben re-interpretar su pasado desde la comprensión que él o ella fueron *losers* y *drunkens* a la comprensión actual que ellos han llegado a ser *healers*.

A pesar de las variaciones posibles debido a la historia personal y experiencias particulares, el material empírico refleja una similitud llamativa entre distintos discursos culturales (narrativas personales, autobiografías, poemas, cuentos, etc.). Tal similitud puede ser explicada si las convenciones narrativas del relato han sido aprendidas. Los habitantes en la reserva aprenden a contar versiones extendidas o más breves de sus experiencias recurriendo a este modelo narrativo y aprendiendo a encajar los eventos y experiencias de sus propias vidas dentro de la estructura narrativa. Además de la sintaxis narrativa del relato cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree*, el individuo debe también aprender el modelo cultural que codifican los relatos, incluyendo un conjunto de creencias, asunciones y proposiciones. El neófito también debe aprender los géneros expresivos y contextos por los cuales alcanzar una nueva auto-comprensión personal.

Las proposiciones del modelo entran dentro de relatos personales como guías interpretativas para describir la progresión del consumo de alcohol y otras drogas. La primera proposición en la narrativa de cautividad es la pérdida de habilidades parentales por haber “arrancado” a los niños fuera de las reservas para asistir a internados escolares. Cuando uno aprende la estructura narrativa y llega a identificarse como anishinaabe/cree el modelo cultural guía tanto sus acciones presentes y su comprensión de su pasado, aprendiendo a situar los eventos de su vida dentro de la forma prototípica. De este modo, los individuos aprenden a seleccionar episodios personales y eventos históricos que sirvan como evidencias e interpretaciones adecuadas. A nivel personal, borracheras, accidentes, pérdida de trabajo, divorcio, pérdida de amigos, actividades ilegales o problemas mentales son algunos de los tipos de evidencia más comunes en la sección narrativa de alienación. La reconstitución de la identidad ocurre cuando el narrador reinterpreta su vida según las convenciones narrativas del relato cultural prototípico. Como resultado, las historias personales codifican el modelo cultural de personalidad anishinaabe/cree y este modelo organiza el conocimiento y guía las inferencias. En este sentido, los relatos de vida, como género aprendido, llegan a ser instrumentos cognitivos para reinterpretar el pasado y comprender el yo en términos de la identidad que propone el modelo cultural y la narrativa cultural.

Los resultados de esta investigación sugieren que durante tiempo, el individuo aprende a contar su historia de adicciones según la estructura narrativa y cuando la identidad anishinaabe/cree es internalizada la historia narrada llega a parecerse al relato cultural prototípico. En cada secuencia narrativa que organiza el relato biográfico los individuos parecen tener un concepto claro de un conjunto de episodios que constituyen cada secuencia y el modo que debe desarrollarse el relato. Muchos han completado la tarea cognitiva de situar su vida dentro del modelo narrativo prototípico, mientras otros están en el proceso pero todavía no lo han completado. Otros, sin embargo, rechazarán este modelo prototípico, reflejando el hecho de que no han internalizado estas convenciones narrativas. Alguna de las razones para tal rechazo se debe a que este modelo cultural tiene mayor aceptación a medida que un individuo se hace adulto. *Llegar a ser a anishinaabe/cree* implica un fuerte compromiso personal para lograr una vida ascética y de auto-disciplina espiritual.

Este modelo de persona, no es precisamente un modelo dominante en la sociedad canadiense, altamente materialista e individualista. No hay que perder de vista que los jóvenes indígenas han crecido plenamente en un contexto canadiense, influidos por un sistema de escolarización científicista, el ocio recreativo y medios de comunicación de masas fuertemente mercantilistas. Otra razón para el rechazo del modelo cultural se puede encontrar en la propia dinámica social de la reserva. En *Omushkego Lake First Nation* existen distintas confesiones religiosas católicas y protestantes que ejercen su particular proselitismo. De este modo, jóvenes y adultos disponen de otros modelos culturales para su auto-comprensión. Hay incluso otros individuos quienes deciden optar por seguir manteniendo el modelo cultural hedonista, donde el alcohol y otras drogas son interpretados de manera instrumental como recursos culturales ligados al ocio recreativo juvenil y adulto.

En cualquier caso, la narrativa cultural que he descrito, es la que aspira a ser dominante y proporcionar un nuevo marco interpretativo para re-examinar el pasado (identidad anishinaabe/cree), re-descubrir viejas creencias (*midewiwin*) y recrear nuevos héroes (*Elders, keepers of sacred fire, etc.*). Lo que mi análisis trata de mostrar es que esta estructura narrativa, que razonablemente presumo existe implícitamente, puede encontrarse en distintos tipos de discursos indígenas (poéticos, literarios, académicos, filmicos, políticos, conversacionales) y prácticas culturales (ceremonias conmemorativas, rituales, excursiones comunitarias, *workshops* y conferencias).

El modelo explicativo de las adicciones indígenas y el modelo narrativo abstraído en mi análisis sirven como un modelo para distintos tipos de discurso social y prácticas culturales. Este modelo es bastante aceptado (pero no asumido por todos) según mis observaciones de campo en distintos contextos discursivos y audiencias. Mi posición es que el desarrollo de esta estructura narrativa es el resultado de una metáfora-raíz (indígenas=pueblo natural) y experiencia histórica (incorporación de las sociedades indígenas al capitalismo industrial). Por tanto, este relato cultural o narrativa cultural ofrece un modelo interpretativo que puede servir para distintos fines: la curación de drogadicciones, la reivindicación política y la autodeterminación étnica.

Por consiguiente, relatos personales y autobiografías son mecanismos mediadores culturales, como lo son rituales, espacios arquitectónicos, poesía, cuentos, etc., mediando la formación de identidades indígenas contemporáneas. El modelo narrativo proporciona un marco general para la construcción de relatos personales. Este modelo narrativo ha llegado a ser una estructura aprendida y desarrollada durante tiempo, aunque por supuesto, manteniendo variaciones personales en el grado por el cual el modelo narrativo es aprendido. La idea básica detrás de estos relatos es que mientras una persona puede ser diferente de otras, las diferencias no son importantes a la luz de las similitudes. El modelo finalmente se dirige a la dimensión que define étnicamente a los indígenas como seres espirituales y naturales. En definitiva, narrar, leer o escuchar relatos biográficos o colectivos juega un papel fundamental a la hora de ayudar a la gente a adquirir una nueva auto-imagen e identidad y transformar su auto-comprensión personal.

PARTE III

LENGUAJE, HABITUS Y AUTOTRANSFORMACIÓN

*Llegar a ser anishinaabe/cree: la reestructuración de roles, la
producción de un mundo asuntivo y la reconstrucción de significado*

Capítulo 5

PRÁCTICAS RETÓRICAS DISCURSIVAS I: AUTOBIOGRAFÍA TESTIMONIAL

La práctica de transmitir un conjunto de formas discursivas de una generación a la siguiente promueve sentimientos de continuidad cultural, aunque el mensaje codificado en esas formas pueden cambiar durante el tiempo. Esto no quiere decir que el contenido de un mensaje carezca de importancia; la idea principal es enfatizar la parte significativa que la práctica discursiva juega en los procesos de transmisión cultural. La continuidad de la forma promueve sentimientos de persistencia... incluso en sociedades que están experimentando cambios dramáticos en sus modos de vida tradicionales.

Graham (1995)

Mientras el constructivismo [en el arte] remite a un movimiento que utiliza elementos industriales (cristal, metal,...) para crear objetos representacionales, los constructivistas culturales utilizan material cultural animado (personas) e inanimados (archivos, textos, films, arte plástico,...) para deconstruir y construir significados culturales repletos de inconsistencias, valores/creencias múltiples y asunciones que a veces están en conflicto y otras veces en armonía. Sin embargo, los constructivistas siempre tienen que ser conscientes de que lo que interpretan (aspectos de sistemas culturales) y lo que ellos producen (relatos, etnografías) no son cosas en sí mismo.

Gaines (1991)

Benedict Anderson, en su célebre libro *Imagined Communities* (1983), nos ayudó a entender mejor como las sociedades modernas, creadas como resultado del pensamiento post-ilustrado y la sociedad industrial, utilizaban la *Historia* para aliviar su sentido de alienación y pérdida. En concreto, Anderson identificó el papel fundamental y poder social de los medios de comunicación impresos de masas como novelas, revistas, periódicos y otros formatos a la hora de crear y conformar filiaciones culturales e identidades sociales. Estos medios impresos tenían la capacidad de crear un sentido de comunidad genérica al proporcionar narrativas culturales compartidas y estandarizadas. Hoy día, las consecuencias del capitalismo impreso, la revolución industrial y los recientes medios electrónicos globales han generado un campo discursivo y textual por el que circulan las mitologías nostálgicas de antaño.

Desde la década de 1990, el *healing movement* está construyendo redes de comunicación pública, impresas y digitales, para transmitir el modelo cultural de salud mental y de personalidad que he descrito en anteriores capítulos.¹ Estas redes públicas están sirviendo como circuitos de transmisión cultural donde las creencias de este movimiento social de regeneración cultural y espiritual son articuladas en áreas culturales y geográficas cada vez más amplias, generando en la actualidad una representación pública estandarizada de las creencias del modelo cultural. Libros impresos, periódicos indígenas, ensayos académicos y páginas web institucionales están produciendo en el mundo indígena contemporáneo un fenómeno social posmoderno: *mediascapes*.² Dentro de estas prácticas discursivas, las autobiografías testimoniales indígenas juegan en la actualidad un papel significativo en los procesos de transmisión cultural y construcción de la subjetividad contemporánea anishinaabecree.³ Como forma textual publicable, estas autobiografías son de enorme interés desde un punto de vista analítico para examinar el discurso psicoterapéutico utilizado para el tratamiento de las adicciones indígenas.⁴

Hay una tendencia en textos autobiográficos poscoloniales a re-evaluar la experiencia colectiva de aquellos grupos sociales cuyas historias han permanecido silenciadas en la historia social colonial. Dentro de este marco teórico, utilizo el término documento auto-etnográfico para denotar aquellos textos producidos por indígenas contemporáneos en un intento de re-definirse ellos mismos en un contexto poscolonial, al apropiarse de asunciones occidentales que fueron producidas y utilizadas para definir al *indígena*. Por ejemplo, en la autobiografía clásica indígena, el antropólogo editaba y daba forma al relato dirigido a una audiencia occidental, situando al *indio* dentro de una tradición literaria que representaba la indianidad acorde con los deseos y expectativas de una audiencia euroamericana y cánones literarios académicos

¹Sería erróneo considerar que la cultura tradicional ojibwe o cree no disponía de circuitos de transmisión textual o que la cultura tradicional estaba ausente de formas de lenguaje escrito. A pesar de ser etiquetadas como sociedades con tradiciones comunicativas orales, las culturas indígenas en Canadá y Estados Unidos mantenían formas complejas de lenguaje escrito. Pergaminos de corteza de abedul, pictogramas y cinturones de conchas son ejemplos de lenguaje escrito ancestral. Por ejemplo, interpretaciones sobre la etimología de la palabra *ojibwe* han señalado que el término procede de la palabra *ojibwa*, que puede ser traducido como “yo escribo o marco sobre algún objeto”, “la gente que escribe”. Otro término que se cree deriva el término *ojibwe* es la palabra *ojibweg*, traducido como “aquellos que hacen pictogramas” (Bernier, 2010).

²Este concepto ha sido desarrollado por el antropólogo de origen indio Arjun Appadurai (1996).

³No hay que perder de vista el dato sociodemográfico que mencioné en el capítulo 3: más de la mitad de la población indígena en Canadá reside en áreas urbanas. Los *storytellers* indígenas contemporáneos son capaces de llegar a un público interesado en la ideología pan-indígena que sería imposible de alcanzar de otra manera.

⁴El análisis de este capítulo está en deuda con el trabajo de Bauman y Briggs (1990) y su concepto de *performance acts*. Según estos autores, narrativas y géneros literarios son producidos dentro de contextos particulares, según estándares y expectativas esperadas. Estos autores observan la necesidad de incorporar los contextos sociolingüísticos de los textos literarios. Autobiografías, actos conmemorativos y ceremoniales crean contextos sociolingüísticos y espacios conceptuales retóricos para transmitir modelos culturales.

(Krupat, 1985). En este sentido, la tradición de las autobiografías indígenas decimonónicas requirió de mediación occidental para que los indígenas “hablaran” a los occidentales. Estos textos autobiográficos representaron una imagen iconográfica del indígena que empleaba elementos simbólicos que lo ligaban a lo espiritual y a la naturaleza, canonizando el modo “natural” que un indígena podía contar su “historia de vida”. No cabe duda que este tipo de producción cultural significó una distorsión y construcción de la indianidad para una audiencia concreta. Por tanto, la emergencia de la auto-etnografía contemporánea indígena debe ser entendida como reacción a la interpretación mediada de la indianidad, es decir, el fin de intérpretes como mediadores y árbitros culturales que producen representaciones textuales o iconográficas. Mary Louise Pratt (1994) define auto-etnografía en los siguientes términos:

Un texto por el cual la gente se compromete a describirse a sí mismo en modos que conectan con representaciones que otros han hecho de ellos. Por tanto, si textos etnográficos son aquellos textos donde sujetos metropolitanos europeos representan a sus objetos de estudio como sus “otros”; los textos auto-etnográficos son representaciones que los “otros” construyen *en respuesta a*, o en diálogo con, aquellos textos etnográficos. Los textos auto-etnográficos no son, entonces, lo que normalmente los individuos pensaron como formas autóctonas o “auténticas” de auto-representación. Más bien, los textos auto-etnográficos implican una colaboración con una apropiación de idiomas de la metrópolis o el conquistador. Estos son mezclados o infiltrados en grados variantes con idiomas indígenas para crear auto-representaciones con la intención de intervenir en los modos metropolitanos de comprensión.

En este capítulo analizo la producción de autobiografías testimoniales indígenas, señalando que estos textos ofrecen: 1) un modelo para organizar la experiencia contemporánea indígena y 2) recursos narrativos para estructurar sus historias de vida (véase capítulo 6). Estas narrativas autobiográficas son medios culturales importantes por donde la gente construye sus experiencias personales y colectivas contemporáneas como respuesta a los estereotipos occidentales tradicionales que codificaron su otredad. Los aspectos posicionales de la identidad, como el malestar con una categoría social *-indian-*, han llegado a desencadenar un proceso de auto-comprensión y auto-transformación de la subjetividad. Desde la noción de dialogismo de Bajtin, los documentos autobiográficos que presento pueden ser examinados como un texto cultural que opera en forma de template para yoos futuros, proporcionando un espacio de posibilidad en la formación de la subjetividad indígena contemporánea al desarrollar imágenes de un yo prototípico útil para habitar en el mundo cultural que promueve el *healing movement*.⁵ En este sentido, mi análisis explora el uso y función

⁵Autores como Fischer (2003), Comaroff y Comaroff (1992) y Holland et al. (1998) han defendido la necesidad de incorporar a las etnografías contemporáneas las aportaciones de los estudios culturales y

de textos auto-etnográficos indígenas como uno de los procesos de transmisión cultural que codifican las asunciones culturales del modelo cognitivo de salud mental y el marco narrativo estandarizado para conformar una identidad anishinaabe-cree específica.

Los documentos auto-etnográficos que presento mezclan de manera innovadora elementos tradicionales con contemporáneos: alfabetismo gramatical y autoría, junto con oralidad y ancianidad. Estos autores combinan, en modos únicos e innovadores, enseñanzas indígenas tradicionales con conceptos y estructuras narrativas occidentales para propósitos contemporáneos, reflejando necesidades sociales actuales. Mi interés por el material que presento reside en la relevancia de sus contenidos a circunstancias específicas que afrontan sujetos de ascendencia indígena con problemas de adicciones. Como Kehoe (1989) nos recuerda: “sin cambio, adaptación, reformulación, transformación, una sociedad –indígena, europea, o cualquier otra–, no puede continuar”. Las autobiografías testimoniales en este capítulo son, por tanto, productos de una tensión creativa y dinámica entre cambio y continuidad.

Al igual que *llegar a ser antropólogo/a* supone reconocer y familiarizarse con géneros aceptados para expresar la experiencia de campo (diario personal, notas de campo, artículos, conferencias, seminarios, charlas,...), aquellos que se adhieren a la ideología cultural del *healing movement* en la reserva, llegan a familiarizarse con los géneros dominantes para expresar la experiencia de las adicciones y problemas psicosociales. Durante mi trabajo de campo, la autobiografía testimonial llegó a ser uno de los géneros expresivos más reconocidos socialmente. Poco a poco me di cuenta de que la circulación de estos documentos auto-etnográficos en la reserva era una práctica bastante generalizada entre los habitantes contemporáneos comprometidos con este movimiento de regeneración cultural.

su concepto de *textos culturales*. Los “textos culturales” pueden ser concebidos como mecanismos mediadores que modelan posibilidades de formación de subjetividades (Hall, 2003). Por ejemplo, el estudio de Lutz y Collins (1993) sobre las fotografías de individuos no occidentales aparecidas en la revista *National Geographic* o el trabajo de Schade-Poulson (1995) sobre música rai argelina, exploran estas formas culturales para la construcción de la subjetividad. Los estudios culturales han examinados novelas, revistas, géneros de canciones populares, anuncios de viaje, programas de televisión, etcétera, como “artefactos” o “textos” culturales para la construcción social de la subjetividad.

1. Autobiografía testimonial como recurso cultural psicoterapéutico

El género autobiográfico indígena contemporáneo ha llegado a ser un recurso cultural para construir significados e identidades dentro de un marco narrativo culturalmente “verosímil” para una audiencia específica, más que reflejar un relato “verídico” de la vida de una persona (Pollock, 2000; Comaroff y Comaroff, 1992, Krupat, 1985).⁶

Las autobiografías indígenas contemporáneas por parte de *Elders* espirituales tienen en común que todas están estructuradas a partir de una narrativa de conversión personal, es decir, el proceso social y cognitivo de *Llegar a ser anishinaabe/cree* (otra vez). La utilización de las autobiografías tiene como función social ofrecer un modelo narrativo que permita a otros organizar su experiencia de alcoholismo y drogadicción mediante el modelo cultural de salud mental y personalidad que describí en el capítulo 4. Además, estos textos autobiográficos sirven para dar forma a un modelo de narrativa personal puesto que proveen de una estructura narrativa utilizable para individuos que quieren emprender un camino de sobriedad en sus vidas (véase capítulo 6). Por tanto, estos textos culturales deben ser conceptualizados como *herramientas* cognitivas que median en la auto-comprensión personal y *vehículos* sociales para la organización de la experiencia colectiva. Las secciones de las autobiografías representan puntos de vista educativos, morales y autobiográficos que reflejan la forma que una audiencia indígena debería entender y caracterizar la identidad anishinaabe/cree contemporánea. Estos textos emplean un canon estilístico aceptado como el modo que una autobiografía indígena debería ser contada. La finalidad última de este tipo de publicación es tratar de convencer o persuadir al lector para que se identifique con el narrador.

Mi propósito en las secciones que siguen es demostrar que las autobiografías indígenas contemporáneas se apoyan en una estructura sintagmática enormemente similar. Este género de discurso está guiado por una estructura narrativa implícita y actúa como mecanismo interpretativo para organizar y comunicar la experiencia personal. Para mi análisis utilizo dos auto-etnografías representativas de este género

⁶El género biográfico ha sido un instrumento fundamental en la producción de la historia de la burguesía occidental. Este género literario nunca fue un instrumento pasivo ni imparcial. Mediante vehículos textuales como los diarios privados, la carta epistolar, el diario de viaje y las memorias, el género biográfico ha constituido un modo ideológico de representación desde el siglo XVIII de la personalidad burguesa (Pratt, 1992; Comaroff y Comaroff, 1992; Cruikshank, 1990). Como un medio de auto-representación, el género autobiográfico construye una noción de trayectoria humana, representando una progresión ordenada de actos y eventos. La “ilusión biográfica” como Bourdieu (1987) lo llama, configura ideológicamente la biografía como *historia personificada* y la historia como *biografía agregada*. Para Comaroff y Comaroff (1992), el género biográfico representa una fantasía modernista sobre la sociedad y la personalidad, donde aparentemente todo el mundo está potencialmente en control de su destino en un mundo hecho por las acciones de “agentes” autónomos que encuentran orden en los eventos de su vida.

escritas por *Elders* anishinaabe que residen en el norte de Ontario: *Into the Light: A Wholistic Approach to Healing*, escrita por Calvin Morrisseau (1999) y *The Hollow tree: Fighting Addiction with Traditional Native Healing*, escrita por Herb Nabigon (2006).⁷ Ambas autobiografías ofrecen su testimonio de resistencia y revitalización tras una vida con problemas de drogadicciones y ambos autores presentan un cambio dramático en su autoimagen, señalando un cambio de estatus social radical: de *drunken* y *losers* a *elders-teachers-healers*. Sus experiencias con el alcohol proporcionan una oportunidad para discutir las luchas con su identidad personal. La estructura narrativa que yo extraigo de este material sirve como guía interpretativa, organiza que tipo de eventos son adecuados, define roles sociales y sitúa una construcción cognitiva que transforma el sufrimiento en esperanza.

A nivel de sintaxis, las autobiografías están construidas mediante una estructura de tres secuencias o secciones narrativas que corresponden a sus experiencias durante su ciclo vital: infancia (narrativa de cautividad); adolescencia/juventud (narrativa de alienación); madurez (narrativa de redención). Cada fase narrativa tiene su propio contexto particular, actores y transacciones y está caracterizada por diferentes conjuntos de valores e ideas. Esto permite, desde un punto de vista analítico, descomponer el texto por secciones y focalizar sobre cada fase particular del ciclo de vida de una persona. Episodios de la vida personal son agrupados dentro de las tres secuencias narrativas que forman la historia personal de adicciones, reflejando la narrativa en estructura. En cada secuencia narrativa, los autores construyen significados diferentes de ellos mismos, auto-representándose mediante elementos metafóricos que definen el rol social que corresponde a cada etapa. Estos mecanismos retóricos sirven para reforzar su auto-comprensión con un léxico que representa distintos roles sociales: *victim*, *loser*, *healer*. La transición de una secuencia narrativa a otra está constituida por marcadores verbales y un vocabulario específico, palabras-código perfectamente distinguible en cada fase de la estructura narrativa. El argumento se desarrolla como un auto-descubrimiento personal y la estructura ofrece una narrativa cultural específica para comunicar socialmente la experiencia de la drogadicción en el mundo indígena contemporáneo. El alcohol y otras drogas llegan a ser un idioma social para construir la identidad moderna indígena.

⁷ Ambos autores son respetados *traditional healers* que llevan trabajando desde hace décadas en el campo del counseling indígena. Morrisseau trabaja como gestor en el área de servicios sociales en la reserva del norte de Ontario Couchiching First Nation; Nabigon ha sido profesor en el programa de servicios sociales para indígenas de la Universidad de Laurentian, en el norte de Ontario. Ambos autores ofrecen conferencias, talleres y ceremonias en las comunidades indígenas del norte de Ontario.

La estructura sintagmática de la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)* sigue un esquema lineal: presenta un problema, desarrolla un argumento y proporciona una resolución. Su tema principal es el viaje iniciático de la desesperación e inmadurez (adicciones) a la respetabilidad y responsabilidad (espiritualidad). El esquema narrativo podría ser el siguiente:

- 1) **Inicio:** pérdida cultural y asimilación (**Narrativa de cautividad**).
- 2) **Desarrollo:** degradación personal y desconexión social (**Narrativa de alienación**).
- 3) **Resolución:** transformación espiritual y regeneración personal (**Narrativa de redención**).

El *indio* en la narrativa de cautividad es una víctima que lo “arrancan de su cultura” y su comunidad para llevárselo a un contexto extraño para “transformarlo” en un *whiteman*. El *indio* en la narrativa de alienación es un *loser*, un perdedor borracho con un “espíritu roto” porque no puede adaptarse al modo de vida del hombre blanco y entonces recurre y se refugia en la bebida y las drogas para afrontar la inferioridad y el estigma. El *indio* en la narrativa de redención es un *newborn*, un *healer* que ha encontrado el *red path* para recuperar su auténtica identidad y lograr el equilibrio en su vida y la entrega a una vida asceta, siguiendo los preceptos de la tradición espiritual indígena. Él o ella es ahora un *survivor* que con su testimonio debe ayudar a sus hermanos y hermanas indígenas a recuperar el respeto de ser indígena para salir del “lado oscuro” de la sociedad occidental y las sustancias contaminantes (alcohol y otras drogas) que introdujeron los colonos europeos para debilitar la cultura ancestral. Esta última sección narrativa representa un restablecimiento de un yo valorado, logrando un sentido de responsabilidad y madurez en su vida que no conseguía durante su fase de alienación. Cada secuencia narrativa construye un yo *indio* que acaba siendo la autoimagen estándar en cada sección del relato. Narrativas de cautividad y narrativas de alienación forman el pasado del sujeto y en conjunto puede leerse como el resultado de un pasado colectivo oprimido. Las autobiografías testimoniales terminan en el presente de un yo “renacido” y con sus esperanzas puestas en un futuro de revitalización. Esta estructura narrativa implícita ha logrado poder explicativo y credibilidad para comprender su realidad social y su experiencia con las adicciones.

En un principio, mi intención era presentar por separado las autobiografías de Nabigon y Morrisseau para retener la integridad de su voz en la narración de su historia. Sin embargo, a lo largo del proceso de análisis y escritura del capítulo, me di cuenta que llevaría un capítulo entero examinar ambos relatos narrativos en su totalidad. Finalmente, he optado por la selección de fragmentos representativos, intercalados por mis comentarios para examinar como los dos autores construyen sus relatos utilizando los mismos marcadores simbólicos, verbales, autoimágenes y estados emocionales. A pesar de las variaciones posibles debido a la historia personal y experiencias particulares, el material que presento refleja una similitud llamativa entre ambas autobiografías testimoniales. Tal similitud puede ser explicada si las convenciones narrativas del relato han sido aprendidas. Empecemos por ilustrar la dimensión semántica de cada secuencia que configura la estructura de la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)*.

2. Estructura sintagmática de la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree*

2.1 Narrativa de cautividad

La violación simbólica de fronteras culturales entre *indians* y *whites* en Norteamérica, ha sido un argumento recurrente empleado por colonos y escritores europeos desde los primeros encuentros coloniales en el siglo XVI (Turner, 1999). Aunque no fue hasta el siglo XIX cuando las narrativas de tierra fronteriza se hicieron populares (Shupe, 2011). La imagen conceptual occidental del *indian* a principios del siglo XIX fue representada mediante relatos que imaginaban a los indígenas como residiendo al otro lado de una línea fronteriza imaginaria, como una fuerza externa resistiendo a la colonización del *whiteman*. Esta estructura melodramática pertenece al género literario de las narrativas de tierras fronterizas donde el mundo indígena, como figura enemiga externa, ocupó un lugar simbólico dentro de los límites de la imaginación euroamericana en su afán por conseguir la expansión de la civilización occidental por toda Norteamérica.⁸

El melodrama de frontera o también llamado *narrativas de tierra fronteriza* suele tener su raíz en las narrativas de cautividad, donde la escena inicial era representada

⁸Recientemente, esta estructura narrativa ha sido recuperada para la película *Avatar* (2009) de James Cameron, donde invasores –*whiteman*– representan la sociedad industrial destructiva frente a los selenitas –*indian*– que representan la sociedad primitiva arcádica y holista.

por un *whiteman* sacado de su hogar por *indians*, la sección media implicaba una experiencia horrible o transformadora, escapando o siendo rescatado y la resolución final del relato mostraba al *whiteman* regresando al hogar seguro de la civilización. Con variaciones, esta estructura argumental ha sido regularmente utilizada desde los primeros encuentros coloniales.

Los fragmentos narrativos que he seleccionado para mi análisis muestran una increíble similitud con la estructura melodramática clásica de las narrativas de tierras fronterizas. He tomado prestada esta estructura narrativa, esbozada en los estudios literarios sobre representaciones discursivas históricas entre *indians* y *whites*, para analizar la primera parte de las autobiografías como una variación narrativa de los relatos de cautividad adaptada a las circunstancias contemporáneas. En esta variante narrativa, la figura retórica del *whiteman* sirve como una fuerza malvada externa que necesita ser eliminada del orden moral idealizado anishinaabe/cree para la revitalización de la cultura ancestral indígena.⁹

La apertura melodramática de los relatos autobiográficos de Morrisseau y Nabigon evoca una historia de cautividad al imaginar al *indio* como un *noble salvaje* cuya inocencia fue condenada por la avalancha y fuerza imparable de la civilización que todo lo corrompe a su paso. Considera los siguientes fragmentos al inicio del primer capítulo de ambas autobiografías:

Mi nombre es Herb Nabigon. Yo nací en Pic Moberg First Nation, en Ontario, el 16 de julio de 1942. Mi padre, Clem, era un trampero que mantenía a nuestra familia al vivir de la tierra. Yo quería ser igual como mi padre. Recuerdo aprender con él cómo preparar trampas para los castores y poner cebos a los conejos. Cuando éramos jóvenes, mi padre siempre estaba ocupado como trampero, pasando los largos inviernos fuera de la reserva. Él era un hombre de fuerte espíritu quien estaba muy cerca de la naturaleza. Mi madre, Mabel, una mujer amable, dio a luz tres hijos. En aquellos días hubo un ambiente maravilloso en nuestra casa. Mi madre siempre insistiría que nosotros teníamos suficiente para comer, ropa y mucho afecto. Equilibrio y amor fueron los rasgos característicos de nuestra familia. (Herb Nabigon, p. 4)

.....

Yo nací en Fort Frances, Ontario, pero crecí en Couchiching First Nation, una comunidad de aproximadamente 500 residentes. Yo no recuerdo ir a restaurantes, comer fruta fresca, ir al cine, utilizar lavadoras o tener agua corriente, cuartos de baño, congeladores, hornos eléctricos o carreteras pavimentadas. Yo recuerdo la pobreza, la embriaguez, la apatía comunitaria y mucho rechazo y secreto familiar. (...) Antes, la tierra sobre la que nuestros ancestros vivían fue capaz de sostener a la gente. Nosotros no necesitábamos depender de otros para proporcionar las necesidades de la vida. Había una relación basada en el respeto entre el

⁹Esta línea de investigación en los estudios literarios ha sido de gran ayuda para el desarrollo de la codificación de esta sección narrativa (véase Brooks, 1992, 1976; Shupe, 2011; Turner, 1999; Krupat, 1985).

anishinaabe y quien nosotros llamamos *Mother Earth*. Nada ocurriría en la vida sin considerar primero nuestra madre, la Tierra, y fue esta relación con nuestra madre que puso los cimientos para todas nuestras relaciones que nosotros adquiriríamos a lo largo de la vida. (Calvin Morrisseau, p. 3)

Morrisseau continúa en la página 4 con la siguiente descripción sobre la vida indígena pre-contacto:

Anterior a nuestro descubrimiento por Colón, ninguna persona era más importante que otra. Todos los miembros necesitaron de la cooperación mutua para sobrevivir, ayudando a su gente a vivir más estrechamente en una unidad familiar interdependiente y cohesiva. Todo el mundo dentro de la comunidad era considerado sagrado. La filosofía de compartir era inculcada en los niños desde que eran lo suficientemente mayores para comprender. El respeto por toda la creación fue enseñada como disciplina, garantizando la armonía entre sus miembros. Esta armonía a su vez garantizaba la cooperación entre sus miembros y llegó a ser un valor expresado en su espiritualidad. El círculo de la vida abarcaba completamente a todos los hijos del *Creator*. El círculo de la vida incluía cuatro elementos: humanos, animales, plantas y minerales. Cada uno de estos seres fueron considerados hermanos y hermanas, por tanto mereciendo respeto y honor. El no respeto por los elementos de la creación resultaba en que la persona que ofendía soportaba una gran culpa sobre el mismo, su familia y su comunidad. En el pasado, todas las cosas contenían dentro de ellas un espíritu. Ese espíritu era nuestra conexión con el *Creator*, cuya voz nosotros escuchamos a través de *Mother Earth*. El mundo del espíritu llegaría a nosotros bien mediante una corriente de agua tranquila, la visión de un halcón durante tiempos de dolor o la gloria de un amanecer. No había, y sigue sin haberla, cualquier diferencia entre el mundo del espíritu y el mundo físico. (Calvin Morrisseau, p. 4)

Ambos autores se presentan a la audiencia de un modo familiar al mito primitivista: representan una imagen iconográfica del indígena, empleando elementos simbólicos que lo vinculan a lo espiritual y natural. La presentación de los autores inmersos en la naturaleza funciona como signifiante para el concepto occidental clásico de *indian*. Los fragmentos construyen una autoimagen que puede ser examinada en el contexto de la representación pública estándar occidental del indígena: un sujeto espiritual y en conexión con la naturaleza.

Nabigon abre su auto-etnografía con una representación de su infancia desarrollándose dentro de un contexto indígena arcádico saludable (véase capítulo 2). El tema subyacente detrás de este fragmento presenta el extremo de una escala imaginaria de virtud: sitúa a Nabigon creciendo en una reserva indígena en el norte de Ontario y por tanto en contacto estrecho con la naturaleza. Al presentar a sus padres viviendo en un entorno completamente natural, Nabigon construye la imagen auténtica de la sociedad indígena como prístina, armoniosa y terapéutica. “Vivir cerca de la naturaleza” llega a ser una metáfora de la sociedad utópica y un marcador étnico distintivo que lo separa, narrativamente, del resto de grupos socioculturales en Canadá. Nabigon, en varios pasajes, vuelve a emplear esta estrategia retórica a la

hora de referirse a sus abuelos, presentándolos como personajes llenos de virtud y refinamiento:

Yo marché de Morbert First Nation cuando era joven porque me molestaba ser un indio. Yo asociaba a los indios con el alcohol y siendo vagos, y es así como empecé a verme a mí mismo. Yo nunca reconocí la fuerza de mis abuelos hace veinte años. *Mishomis* y *Nookemis*¹⁰ vivían una vida tradicional. Su matrimonio duró 65 años. Ellos vivían de la tierra, cazando y pescando, cerca del reino animal y de la naturaleza. (Nabigon, p. 64)

.....

Mis abuelos son un ejemplo maravilloso para mí. Mi abuelo murió a la edad de 96 años. Cuando él estaba vivo, él cazaba, pescaba y ponía trampas a animales salvajes. Él vivía íntimamente con la naturaleza. Yo creo que él vivió tanto tiempo como él lo hizo porque fue capaz de cuidar de su mente, su cuerpo y su espíritu al ser honesto y amable. Mi abuela fue del mismo modo. Ella tenía 78 años y ella todavía seguía a mi abuelo dentro del bosque cada otoño para cazar y poner trampas. Ella también vivía un estilo de vida muy tradicional y ella estuvo cerca de la naturaleza. Mi abuela accedió al mundo espiritual en el verano de 1987. Yo creo que la clave de su vida espiritual y su felicidad fue debido a su capacidad para conocer su lugar dentro de la naturaleza y practicar los principios de honestidad y amabilidad hacia ellos mismos y otros. Yo siento una lección de humildad por su sabiduría y su fuerza espiritual. Nuestros *Elders* nos conducían por el ejemplo, al vivir una vida equilibrada. (Nabigon, p. 67)

Esta imagen idílica contrasta con la experiencia contemporánea de muchos indígenas que han crecido y nacido en contextos urbanos (Kirmayer et al., 2008; Wilson, 2012). Una parte de su autoridad como *Elder* espiritual procede precisamente de su conexión al mundo natural y el haber tenido una infancia tradicional, “*living off*” de la naturaleza en una reserva en el norte de Ontario.¹¹ Por su parte, Morrisseau, introduce en sus recuerdos una reserva marcada por la pobreza y la desolación como significantes de la antesala de la degeneración cultural sufrida por las fuerzas alienantes de la *civilización*. El vocabulario empleado por los autores refuerza el tema general de la existencia de dos modos de vida antagónicos y excluyentes. Cuando la frontera cultural del modo de vida anishinaabe se destruye o es puesta en peligro, la degeneración cultural y la enfermedad en el cuerpo social son los resultados.

Cuando yo cumplí los nueve años de edad, como muchos otros niños indígenas, yo fui *sacado* de mis padres y enviado a una *residential school* en Spanish, Ontario. Estas escuelas fueron establecidas por el gobierno federal como parte de un plan para asimilar a las poblaciones indígenas dentro de la cultura occidental.

¹⁰Términos en ojibwe que significan abuelo y abuela.

¹¹Trabajos etnográficos realizados en reservas indígenas algonquinas como los de Adrian Tanner (2008) y Noemi Adelson (2004), han señalado que a partir de la década de 1950 programas federales subvencionaron prácticas tradicionales para mantener a la población indígena en las reservas que se encontraban sin empleo. En cualquier caso, Nabigon no da más detalles y datos sobre la vida económica familiar o la vida social en la reserva.

En la década de 1850 una ley obligaba que los niños indígenas fueran sacados de sus familias. Esta ley se llamó *Indian Act* y fue establecida para *eliminar* los valores tradicionales y creencias de nuestra cultura, forzando los valores occidentales sobre nuestro pueblo. La política de asimilación en la década de 1950 prohibía nuestras enseñanzas espirituales de ayuno, la ceremonia de la pipa y la ceremonia *sweat lodge*. La política de prohibir nuestras creencias espirituales y lenguaje tuvo un efecto devastador sobre nuestras identidades como pueblo indígena. Esta política intrusiva *destrozó* padres e hijos por igual. Los padres no tendrían nunca más control sobre sus hijos. Nuestros niños serían quitados de sus casas, mientras que sus nombres fueron reemplazados por números. Ellos fueron desnudados completamente de su identidad pasada y castigados por hablar su lengua materna. Este fue el ambiente para el desencadenante en mi vida que me condujo hacia una espiral de desesperación. (Herb Nabigon, p. 4)

.....

Desde el momento que nosotros fuimos quitados de nuestras familias y situados en *residential schools*, nosotros empezamos a aprender a reprimir los sentimientos dados por el *Creator* y que nosotros teníamos con nuestras familias, comunidades y nuestro modo de vida. La represión de nuestros sentimientos y la represión de nuestras ceremonias, vehículos para ayudarnos a tratar con nuestros sentimientos cuando intentamos asimilarnos la cultura no indígena, creó en nosotros una enfermedad que está en lo más profundo de nuestros corazones. Mucha de nuestra gente recurrió al alcohol y otras drogas para tratar con esta disonancia. Con el uso del alcohol y drogas llegaron otras tragedias. Nosotros perdimos nuestra capacidad de ser padres. Nosotros perdimos nuestra capacidad de comunicar con nuestros hijos. Alcohol, drogas y violencia familiar contribuyeron a un sentido profundo y deliberado de vergüenza. Ya no enseñamos a nuestros hijos a hacer las cosas que significaban respetables. En vez, mediante el poder del ejemplo, nosotros enseñamos a nuestros hijos a afrontar la vida utilizando sustancias adictivas, poder y control. Nuestros sentimientos llegaron a ser confundidos por la auto-culpa y la falta de valor. Nosotros llegamos a avergonzarnos de nosotros mismos e intentamos desesperadamente ocultar aquellos sentimientos a otras personas. (Calvin Morrisseau, p. 12)

.....

El daño causado al sacar a nuestros hijos para llevarlos al *residential school system* y la política de *Children's Aid Society* de secuestrar (*abducting*) niños de las reservas cortó profundamente el futuro de nuestro pueblo. En vez de cuidar de nuestros hijos, muchos supervivientes de la escuela residencial aprendieron a disciplinar a sus hijos mediante un rígido castigo corporal. Como un *second-generation residential school survivor* y un producto de un sistema escolar religioso, yo he tenido experiencia de primera mano con el castigo corporal tanto de mis padres como del sistema escolar. Nosotros debemos entender que la curación que nosotros necesitamos reconocer es que golpear como un medio de disciplinar es equivocado. El modo anishinaabe es enseñar a nuestros hijos lo que está bien y lo que está mal al experimentar la experiencia de las consecuencias naturales que surgen de su conducta. (Calvin Morrisseau, p. 42)

Al establecer la sociedad canadiense como un todo “perverso” por el dolor causado, el mecanismo narrativo melodramático utiliza narrativas de tierra fronteriza de principios del siglo XIX que Hollywood llegó a explotar en el género cinematográfico conocido como *western*. Considera esta historia que relata Morrisseau compuesta como una narrativa de tierra fronteriza:

En la década de 1960, trabajadores sociales fueron responsables de sacar a muchos de nuestros hijos aborígenes y situarles en casas de acogida no indígenas. A veces estos niños fueron puestos en casas de acogida en Europa. Yo sé de una niña de dieciséis años de edad que fue sacada de su madre y adoptada por una familia en Escocia. En aquel tiempo de la adopción, la niña solo tenía un día de vida. Ella nunca conoció a su madre, ni llegó a conocer la comunidad a la que pertenecía. Cuando la niña creció, le contaron que ella era una niña adoptada y que ella era una *indian* de un lugar llamado Ontario.

Un día algunos líderes nativos estaban asistiendo a una reunión en el extranjero y esta joven escuchó que asistirían líderes nativos. Ella entró en la reunión y proclamó que ella era *indian* como ellos y preguntó si alguno de ellos podía ayudarla a regresar a casa. Los líderes nativos asumieron la responsabilidad por su hija perdida y contactaron con su reserva. La reserva, reconociendo la responsabilidad por su hija perdida, asumió los costes de llevarla a su verdadera casa de nuevo. Tras más de 18 años de estar perdida de su comunidad, ella volvió a su hogar a los sonidos de tambores y celebración ritual. Aunque la adaptación a su nuevo hogar fue difícil porque ella tenía que aprender muchas cosas nuevas, ella permaneció en su nuevo hogar y comunidad y vive allí hasta hoy. (Calvin Morrisseau, p. 48)

Dentro de la narrativa melodramática de cautividad la sociedad canadiense representa un antagonista irreconciliable, un villano que personifica al culpable de la salida del paraíso perdido y su “ansiedad social” por haber sido usurpado de su “yo auténtico” y vivir en el ostracismo cultural *condenado* a vivir dentro de un *yo alienado* contemporáneo.

Yo recuerdo los sentimientos que experimentaba los domingos por la mañana al ver a mis padres tras haber estado fuera bebiendo durante el fin de semana. Yo sentía que mis padres no me cuidaban y durante ese tiempo sentí también que no me querían. Yo deseaba haber tenido un padre que me llevara a pescar. Aunque mis padres no me habían abandonado físicamente, el abandono emocional podía ser tan traumático y podía tener un efecto devastador sobre mí. Con bastante frecuencia nuestros hijos exteriorizan su aburrimiento y negligencia a través del vandalismo y el crimen. (Calvin Morrisseau, p. 50)

Como muestran estos fragmentos ilustrativos, las autobiografías de Morrisseau y Nabigon evocan una historia de cautividad al establecer el régimen de internado escolar llamado *residential school*, como el medio colonial para “arrancar” a los niños de sus familias y forzarles a vivir como el *whiteman*. En estas autobiografías existe un fuerte mensaje que idealiza la vuelta a un hogar personal y tribal seguro. Al contar la narrativa de cautividad, las autobiografías ayudan a establecer un sentido de identidad étnica y tribal y un cierto destino nacional indígena. Según mi análisis, esta sección narrativa ha llegado a ser un recurso contemporáneo recurrente no solo en el género de las autobiografías indígenas, sino también en las narrativas personales (véase capítulo 6). La narrativa de cautividad se ha convertido en una variante narrativa inversa de la estructura melodramática original, imaginando un tipo diferente de cautividad: el indio, en esta versión, es una víctima que lo “arrancan de su cultura” y su comunidad para llevárselo a un contexto extraño para “transformarlo” en un *whiteman*.

Residential School proporciona a Nabigon y Morrisseau la construcción de un punto de referencia simbólico para demarcar en su relato una era arcádica donde el indígena vive en armonía, a una era psicopatológica donde un indígena traumatizado vive una vida disfuncional. Ambos autores recurren a la misma estrategia retórica basada en la yuxtaposición de un pasado prístino a un presente corrupto. Antropólogos canadienses como Kirmayer (1996) y Waldram (2004) han definido esta estrategia retórica como “el paisaje culturalmente construido de la memoria” o la “politización de la memoria”. Por tanto, *residential school* representa una brecha entre un pasado cultural armónico e idealizado y una realidad contemporánea decadente y alienada. En los relatos de Nabigon y Morrisseau, *residential school* encapsula como símbolo cultural la degeneración de la cultura indígena: el hecho de que las culturas indígenas tradicionales hayan sido “arrancadas” de su economía moral ancestral, basada en la reciprocidad, espiritualidad e interdependencia, y su economía política basada en la subsistencia y la gestión respetuosa de la tierra y sus recursos. El término *residential school*, como símbolo cultural poscolonial, ha llegado a ser un medio clave para recrear el pasado y las circunstancias contemporáneas. Sin embargo, en ambos relatos desaparece cualquier narrativa compleja, desde un punto de vista sociohistórico, del norte de Ontario como el que he intentado reconstruir en el capítulo 3. En las narrativas de Nabigon y Morrisseau desaparece el conflicto intergrupalo e interpersonal, las condiciones de vida duras o los desastres naturales que pudieran haber causado la aparición de trauma social anterior al contacto europeo.

Waldram (2004) ha examinado diferentes estudios sociohistóricos sobre el sistema escolar llamado *residential school*. Esta institución escolar ha llegado a ser un símbolo cultural que ha conformado una narrativa de trauma arquetípica en las poblaciones indígenas canadienses y estadounidenses.¹² Cuando los individuos sufren de alcoholismo u otras adicciones, depresión, son violentos, desatienden sus responsabilidades familiares o, incluso, se comprometen en actividades delictivas, todas estas conductas son, frecuentemente, articuladas de acuerdo a la creencia de que las escuelas residenciales son la causa de las disfunciones sociales de la vida indígena.

¹²Tanto en Canadá como en Estados Unidos, la educación fue vista por las autoridades gubernamentales como la clave para la asimilación indígena. En recientes años, varios aspectos del proceso educativo han sido criticados abiertamente al salir a la luz pública escándalos sobre abuso sexual, físico y emocional cometidos contra niños indígenas por personal eclesiástico y educativo. Esta institución escolar y su política educativa asimilacionista ha sido considerada como una forma de genocidio. En 2008, el parlamento canadiense, en un acto ceremonial y retransmitido nacionalmente, pidió disculpas por el daño causado a la población indígena.

Para este antropólogo, los enfoques poscoloniales en la literatura psicoterapéutica indígena utilizan la historia en términos reduccionistas al representar una historia uniforme de la experiencia colonial. Por ejemplo, la evidencia empírica sugiere que durante la existencia de estas residencias escolares la mayoría de niños indígenas nunca asistieron a estos centros educativos. Incluso hubo regiones en Canadá donde niños indígenas no llegaron a asistir a este tipo de institución escolar. Waldram señala que las escuelas residenciales en Canadá aumentaron de 11 en 1880 a 77 en 1909, con 60 funcionando en la década de 1960. La última escuela residencial fue cerrada en la década de 1970. Estimaciones estadísticas consideran que de una población de 20.000 niños a principios de 1900, alrededor de 3.000 niños asistieron a las escuelas residenciales. En la década de 1940, aproximadamente la mitad de todos los niños indígenas en edad escolar asistían a una escuela residencial y en la década de 1960, solo cerca de 10.000 niños estaban matriculados. Sin embargo, esta experiencia social ha dejado un legado profundo en la memoria histórica de las poblaciones indígenas canadienses. Esta experiencia ha llegado a ser un marcador de indianidad, caracterizando la experiencia de todos los indígenas canadienses con el estatus social de *survivor*, incluso entre aquellos que no asistieron. La noción de *trauma intergeneracional* ha llegado a ser un concepto relevante en la literatura psicoterapéutica, a pesar de no existir estudios empíricos sobre la naturaleza intergeneracional del trauma entre las poblaciones indígenas. Para Waldram, la imagen de un indígena traumatizado revela un idioma político y una herramienta poscolonial empleada por activistas políticos y una élite académica indígena que sirve para mantener el colonialismo y sus consecuencias en la conciencia pública, proporcionando una explicación reduccionista a los problemas contemporáneos, al mismo tiempo que recibe respuestas compensatorias en la arena sociopolítica.¹³

En conclusión, en esta variante que presento de la narrativa de cautividad, el héroe cultural está representado por un *Elder* que relata su regreso y viaje iniciático al modo de vida tradicional tras un periodo de alienación. Esta sección narrativa, dentro de la narrativa cultural que he denominado *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)* representa una narrativa de conquista, subyugación o asimilación indígena. En la escena inicial, tanto Nabigon como Morrisseau fueron obligados por *whitemans* a abandonar su hogar en la reserva para ir a la escuela, experimentando una transformación educacional tras la cual ellos fueron asimilados dentro de la comunidad nacional canadiense. Como veremos más adelante, la sección media y resolución final corresponde a los relatos que he codificado como narrativas de alienación y redención.

¹³Para una ampliación de esta línea argumentativa véase Bruner (1986), Kuper (2005) y Lee (2006).

En la narrativa de alienación Nabigon y Morrisseau se auto-representan a sí mismos como en un estado de confusión, extrañamiento y desorientación, viviendo en un entorno hostil y extraño. En la resolución final, los autores han logrado escapar de la mentalidad occidental para volver a su identidad *natural* y su hogar tradicional.

En este nuevo tipo de relato fronterizo, construido por Morrisseau y Nabigon, los narradores llegan a ser los nuevos héroes (*The New People*) que intentan “salvar” los restos de las enseñanzas y ceremonias tradicionales tras un pasado colonial. Mientras los indígenas, a través de narradores occidentales, se habían convertido en figuras nostálgicas y objetos de investigación científica, los narradores en las autobiografías contemporáneas se convierten en *survivors* quienes afirman su autoridad como *Elders* tradicionales tras experimentar el sistema escolar occidental, la cultura canadiense y la lengua anglófona. Haber vivido estos cambios sociales produce un sentido elevado de prestigio por recuperar y valorar una vida neo-tradicional y una urgencia y responsabilidad como *keepers* del conocimiento cultural ancestral.

2.2 Narrativa de alienación

Theresa O’Nell (1998), explorando la narrativa desde un punto de vista antropológico, ha destacado que los relatos morales suelen exhibir una estructura de tres partes donde la sección intermedia gira en torno a una violación de responsabilidad seguida por una crisis y cuya resolución narrativa se dirige a un nivel superior de responsabilidad moral. En mi codificación de las autobiografías, la narrativa de alienación representa esta sección intermedia del relato moral o drama moral de *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)*. En esta fase intermedia el tema principal que organiza la narrativa de alienación es la degradación personal y desconexión social que sufre el indígena como resultado de la violación de la responsabilidad indígena: obedecer y escuchar a los *Elders*.

Quando nuestra cultura empezó a cambiar, nuestro sistema entero de compartir e interdependencia lentamente empezó a cambiar hacia una percepción individualista de la vida. Este cambio, a la a vez, destruyó los lazos sagrados que conectaban nuestras familias y comunidades. Como resultado, yo creo que muchos anishinaabe son gente que está en dolor. Este ciclo doloroso parece tomar la forma donde el individuo, su familia y su comunidad llegaron a estar *alienados* de su existencia. (Calvin Morrisseau, p. 6)

Como resultado de su *cautiverio* por fuerzas socio-históricas, el indígena sufre de “ansiedad social” por haber sido usurpado de su verdadera naturaleza, viviendo en el ostracismo cultural y *condenado* a vivir dentro de un *yo alienado* contemporáneo.

Yo odiaba al gobierno federal por romper sus tratados y promesas con la gente nativa, por robar nuestra tierra; y a la iglesia por robarnos nuestra cultura y nuestra espiritualidad. Mientras yo estaba ocupado odiando al gobierno federal por sus delitos, yo era quien se sentía herido. Yo era el verdadero perdedor (*real loser*). Consume mucha energía vivir aferrado en el resentimiento. Cuando tu mente y sentimientos están focalizados sobre resentimiento tu mundo está lleno de odio. Tú no puedes ver mucho más. (Herb Nabigon, p. 49)

.....

Yo empecé a ver a la *indian people* como borrachos y vagabundos. Empecé a verme a mí mismo de esa misma forma, también a mi comunidad y a mi nación. Y entonces empecé mi espiral dentro de un abismo de alcohol, inhalación de disolventes y conducta rebelde. Yo no tenía un sentido de familia. Me sentía aislado y lleno de vergüenza. Esta vergüenza ocurrió como resultado de lo que yo hice y lo que mi pueblo hacía. Cuando yo vi a un *indian drunk* en las calles, yo estaba viendo mi futuro. Sin orgullo ni esperanza, yo me perdí y no seguí el *Red Road*. Sin embargo, yo elegí rechazar mi herencia aborigen e intenté llegar a ser algo que yo no era: *whiteman*. (Calvin Morrisseau, p. 29)

En este estado de alienación mental, el anishinaabe/cree olvidará la enseñanza ancestral de responsabilidad hacia su cuerpo, su familia y su comunidad, traicionando la relación sagrada con los *Grandfathers*, *Elders* y *Creator*. La figura del *Elder* proporciona sabiduría a sus descendientes y las generaciones más jóvenes muestran su reciprocidad mediante la escucha atenta de sus enseñanzas. La violación de este código moral de responsabilidad y reciprocidad intergeneracional presagiará un periodo psicopatológico donde un indígena traumatizado vivirá una vida disfuncional.

En mi juventud yo no me preocupé mucho por las dificultades que nosotros, en nuestra vida, hacíamos frente. Pronto encontré, como joven, que la ilusión que yo tenía de lograr victorias heroicas estaba fuera de mi alcance. Un *Elder of Wisdom* hubiera sido una buena compañía en aquellos días y los muchos días oscuros que siguieron. Yo estaba solo y mis sueños dieron nuevo significado al rango de desesperación que pronto viviría. (Herb Nabigon, p. 5)

.....

Cuando mis padres se recuperaron de su sobriedad, yo sabía que tenía que parar de culpar a ellos por todos mis problemas. Yo no pienso que respetaba todo porque no respetaba mi propia vida. Cuando mi abuelo estaba todavía vivo, a menudo él conversaría conmigo sobre respetar a los *Elders*. A mí me encantaba escucharle contar relatos de antaño como “nosotros los *indians*”, como él solía decir, nunca hacían una decisión sin consultar a la persona que tenía experiencia de vida. Cuando crecí, olvidé las enseñanzas y no creí que el respeto era importante. Cuando bebía alcohol, el alcohol creaba una persona que no quería ser, y sin embargo, yo no tenía control sobre cómo llegar a ser otra persona, yo vivía en el egoísmo y la envidia. Yo era como un tornado desarraigado de todas las relaciones en mi camino. Yo creé una prisión y lo llamé amor. Amarme significó

el abandono de uno mismo porque yo necesitaba llenar el gran agujero en mi espíritu. (Calvin Morrisseau, p. 41)

Aunque estos fragmentos presagian el estado de desolación y desesperación que vivirán sus narradores en esta fase de sus vidas, también presagian, con habilidad literaria por parte de los autores, los temas principales de la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe (otra vez)* que da sentido en su conjunto a las tres sub-secciones narrativas: madurez moral, responsabilidad y conexión intergeneracional. Ambos autores, como narradores que refuerzan su autoridad, van tejiendo una trama argumental en la medida que Nabigon y Morrisseau van adquiriendo mayor responsabilidad, especialmente en el dominio cultural de la espiritualidad. Ambos autores a lo largo de esta sección van construyendo un yo más valorado, al mostrar símbolos de madurez como 1) haber crecido rodeados de *Elders* o en estrecho contacto con la naturaleza (narrativa de cautividad), 2) haber abandonado el consumo de alcohol/otras drogas y 3) haber empezado a trabajar para la comunidad (narrativa de redención). Con este yo autorizado, los autores continúan su relato para crear la autoimagen de una persona anishinaabe/cree obediente, arrepentido y moralmente responsable.

La sección media de estas autobiografías está compuesta de una selección de eventos que giran en torno a su consumo de alcohol y otras drogas para enmarcar un periodo de irresponsabilidad, inmadurez e inconsciencia.¹⁴ El alcohol acaba siendo una introducción metafórica de la ruptura de la responsabilidad a través de ejemplos cada vez más serios de irresponsabilidad hacia su cuerpo, su familia y su comunidad que compone la estructura interna de la narrativa de alienación. Cada episodio subraya la irresponsabilidad y el fracaso moral de reciprocidad e interconectividad que subraya la pérdida del yo (alienación) que ambos autores están sufriendo.

En 1959, a la edad de diecisiete años, conseguí un trabajo con el ferrocarril como un agente de estación. Este trabajo era perfecto para mí. Yo estaba disfrutando todavía en la ilusión de poder y mi posición cumplía esta ilusión perfectamente. La mayoría de mis amigos trabajaban al aire libre en la construcción y sentía que mi trabajo me daba estatus especial. Yo estaba trabajando en un espacio interior. Yo tenía una gran excitación porque tenía el control sobre el destino de otra gente. Cualquier persona que quería viajar por tren tenía que obtener un billete de mí. Mientras estuve trabajando en el ferrocarril, mi ilusión por tener poder aumentó y mi consumo de alcohol llegó a ser cada vez peor. Mi consumo de alcohol creció a

¹⁴Este periodo entero de consumo de alcohol se extiende cerca de 20 años a lo largo de adolescencia, juventud y madurez. El hecho de que los episodios de consumo de alcohol no están descritos en detalle revela que los narradores han aprendido a situar episodios estratégicamente dentro de una estructura narrativa y un relato moral.

costa de mi bienestar nutricional. Mis resacas fueron cada vez más insoportables y mi nerviosismo llegó a ser más intenso. Yo carecía de comprensión y no podía ver a través del velo de humo que el alcohol había creado. Yo era inconsciente del poder que el alcohol tenía sobre mí y empecé a pensar como un loco.

Cuando yo bebía me sentía con fuerza y en control. Me sentía que estaba por encima de las reglas y las regulaciones que los otros trabajadores del ferrocarril tenían que cumplir. Nada podía ocurrirme a mí. Yo tenía un estatus especial. Una vez mi tío mencionó que quería coger un tren y le presté mi pase de ferrocarril, algo que estaba prohibido por la política de la compañía. A él lo pillaron en Sudbury, Ontario, y yo fui despedido a causa de mi conducta irresponsable. Mi padre estaba muy enfadado conmigo. Yo había perdido el trabajo, pero a mí realmente no me importaba. Yo no estaba molesto por el hecho de que había arruinado mis oportunidades para conseguir una carrera en la compañía ferroviaria *Canadian Pacific Railway*. El mundo alrededor nuestro estaba cambiando y el estilo de vida tradicional de la gente nativa estaba desapareciendo rápidamente. Mi padre entendió la importancia de ganar una posición sólida con una compañía como CPR, pero yo era inconsciente de su significado. Esta mentalidad irresponsable, despreocupada continuó creándome problemas. (Herb Nabigon, p. 7)

.....

Al principio pensé que beber era divertido. Yo encontré compañía con otros chicos que bebían y ellos parecían comprenderme. Finalmente era parte de un grupo, un sentimiento que yo no había experimentado desde que tenía trece años. El alcohol me ayudó a olvidar todas las cosas que me habían sucedido. Pero cuando llegué a cumplir los veinte, yo había intentado suicidarme varias veces. En algún momento, el alcohol había dejado de hacerme sentir bien. Me despertaría en la mañana sin saber lo que había hecho la noche anterior. Odiaba no saber lo que yo estaba haciendo, pero la insensibilidad que el alcohol me proporcionaba, superaba todas las consecuencias. En mis intentos de normalizar la bebida, yo intenté muchas formas de curas geográficas. Yo me cambié a la ciudad de Thunder Bay, Ontario y volvía a Fort Frances cuando no funcionó allí. El problema era que no importaba donde yo iba, yo siempre era el problema. Como mi consumo de alcohol fue mayor, llegué a estar cada vez más desmoralizado. Yo sentía como que no había salida. Incluso mi mejor amigo, *King Alcohol*, ya no me proporcionaba alivio. Con la carga añadida causada por la vergüenza de las cosas que yo hice y la gente que dañé mientras estaba bebiendo. Sentí que no había razón para continuar viviendo. Cuando me miraba al espejo, supe que había llegado a ser lo que nunca quería ser, uno de aquellos borrachos que solían frecuentar mi casa. Yo supe que estaba en un problema cuando me desperté una mañana con un rifle en la cama junto a mí. (Calvin Morrisseau, p. 60-70)

El tema de la irresponsabilidad aparece reiteradamente a lo largo de esta sección narrativa al conversar sus autores sobre su descenso al alcoholismo. Las consecuencias de la bebida están expresadas en términos de un estado emocional de desolación, caracterizando el yo de esta sección narrativa como *loser*, *useless*, *worthless*, etcétera. Morrisseau y Nabigon organizan esta sección narrativa mediante episodios de alcoholismo y por descripciones de estados emocionales. Las relaciones recíprocas del yo, familia y trabajo son imágenes recurrentes en esta sección narrativa y es exteriorizada en numerosos escenarios ligados a la irresponsabilidad. En el siguiente episodio, Nabigon narra sus experiencias cuando aplicó para un trabajo en

Payne, donde yo residí durante mi primera estancia de campo, para la compañía ferroviaria *Canadian National Railway*.

Mi primera tarea fue trabajar como un agente de estación en Longlac, Ontario. En aquel tiempo, mi abuela estaba viviendo en Longlac y me fui a vivir con ella. Empecé a trabajar para la *Canadian National Railway*. Mi trabajo con CNR duró cerca de un año y medio antes de que mi consumo de alcohol empezara otra vez a coger el control sobre mí. Una noche, mientras yo estaba trabajando en el turno de noche, mi amigo Evelyn trajo una botella de whisky. Después de haber tomado un par de copas empecé a sentirme bastante seguro y cerca de las dos de la madrugada decidí, en mi arrogancia de borracho y contra todas las normas, cerrar la estación. Yo cerré y marchamos a mi barracón donde nosotros continuamos la fiesta. A las tres de la madrugada un tren de mercancías llegó a la estación pero el conductor no podía continuar porque no hubo nadie que le diera permiso. En mi negligencia yo retrasé el tren cerca de tres horas. A la mañana siguiente me despertó la policía de CNR y enviaron un informe a la oficina inmediatamente. Cogí el siguiente tren de Longlac e informé a mi jefe en Payne. "Tú tenías una buena carrera aquí y tú la has perdido por el alcohol. ¿Qué vas a hacer de ti? Él preguntó. Yo pensé ¿quién necesita una carrera? Hay muchos trabajos. Realmente yo no necesito una carrera. Todo lo que necesito es más dinero para beber. Sin embargo, ese episodio de borrachera me había costado otro trabajo. Fue fácil encontrar excusas en aquellos días. En mi mente mi despido fue causado exclusivamente por los prejuicios personales de mi jefe. Él solo me despide porque yo soy un indio. En aquel tiempo empecé a pensar que el mundo entero estaba contra mí. Culpar a otra gente de mis propias acciones era mi modo de resolver problemas. (Herb Nabigon, p. 8-9)

.....

Recuerdo el día cuando estaba caminando por el centro de la ciudad con mis amigos. Uno de mis amigos dijo, "Calvin ¿no son aquellos tus padres?" Cuando miré vi a mi madre y mi padre tambaleándose en la calle, obviamente dirigiéndose a otro bar de hotel. Un sentimiento profundo de vergüenza me invadió, mi reacción inmediata fue mentir. Antes de que yo pudiera parar, me escuché a mí mismo decir: "aquellos vagabundos borrachos no son mis padres". Algo profundo dentro de mí insistía que yo había hecho algo muy mal. Me sentí muy avergonzado, como si yo hubiera traicionado lo más importante de mi ser. También creo que con esa traición, una parte de mí murió ese día. Recuerdo en mi juventud ver mucha gente de mi pueblo tirado en las calles de Kenora, Ontario. Yo me sentí profundamente avergonzado de ellos y profundamente avergonzado de mí mismo por sentirme de aquella manera. Cómo podía respetar nuestro pueblo cuando todo lo que me rodeaba era oscuro. Yo sabía desde mi infancia que mi familia siempre me había enseñado a respetar la vida. Sin embargo, observando a mi pueblo tirado en la calle sin conocimiento por culpa del alcohol hizo imposible respetar nada, incluyendo a mí mismo.

Ese mismo día escuché a un hombre mayor quien me describió su vida. Él dijo: "hace mucho tiempo, nuestra familias eran la parte más importante de nuestra vidas. Ahora ellos ya no lo son. Al contrario, nosotros vemos nuestro pueblo entrando a casas a morir, sin llegar a ver a nuestros hijos. Nosotros ya no respetamos nuestra gente mayor y eso me preocupa mucho. Hace tiempo, nuestros ancianos eran reconocidos por su sabiduría y experiencia de vida. Hoy muchos de nuestros jóvenes piensan que nuestra gente mayor es una carga para ellos. Cuando nosotros perdemos nuestro respeto por nuestros *Elders* y nuestras familias, nosotros perdemos respeto por nosotros mismos. Yo deseo contarle a todos los jóvenes que para asegurar nuestro futuro, tu visión debe incluir el futuro. Cuando tú ves a un hombre o una mujer mayor recuerda que tú estás mirándote a ti mismo. Estos ancianos serán la gente que ayudará a los jóvenes a caminar el *Red Road*. Será su responsabilidad guiar esta persona que recibió el nombre". (Calvin Morrisseau, p. 41-42)

En parte, el consumo de alcohol deriva su significado mediante su oposición estructural al modo de vida tradicional que representan los *Elders*. En este sistema cultural, la madurez moral procede de la práctica discursiva recíproca: sermonear por parte de los *Elders* y escuchar por parte de los miembros de la generación más joven. Este es el medio normativo por el cual la sabiduría ancestral *Midewiwin* debe ser transmitida de una generación a la siguiente. Cuando un *Elder* sermonea, una persona responsable escucha, y esto es exactamente lo que los autores no hicieron en aquel momento de su vida cuando estaban implicados en el consumo de alcohol. La acusación de no escuchar lleva una carga moral fuerte: los narradores hubieran estado en mejores circunstancias si hubieran escuchado a sus *Elders* cuando eran adolescentes y jóvenes. La desobediencia hacia esta figura cultural valorada representa el símbolo principal de su irresponsabilidad. Por tanto, el deshonor de desobedecer a sus *Elders* es la causa de muchas de sus desgracias, entre ellas sus adicciones. Divorcios, intentos de suicidio, muertes, accidentes hubieran sido evitados si hubieran recurrido a sus guías espirituales.

La fecha del 4 de agosto de 1962 permanecerá conmigo para siempre. El día antes, yo había ido a White River a una fiesta con algunos amigos y bebí toda la noche. A la mañana siguiente, estaba todavía bebiendo y fui a visitar a mi abuelo, cerca del mediodía del día 4 de agosto yo había perdido el conocimiento. No recuerdo como ocurrió el accidente. Hasta el día de hoy me pregunto si el tren golpeó mi brazo o yo estaba tumbado al lado de la vía del tren y desgarró mi brazo de mi cuerpo porque permanecía demasiado cerca cuando el tren pasó a toda velocidad. No lo sé. Vagamente recuerdo conversar con gente que permanecía alrededor de mí tras el accidente cuando descansaba al lado de la vía. El 5 de agosto me desperté en el hospital de Marathon sin mi brazo derecho. Yo no había caído en la cuenta que había perdido un brazo hasta tres semanas después. Un día, mientras estaba descansando en la cama del hospital, me di cuenta de que faltaba un brazo. Una profunda depresión me asoló. No tenía motivos para seguir viviendo. Pronto mi depresión se convirtió en ira. La ira me consumió y llegué a odiar a mi familia, al personal del hospital y a los doctores que estaban cuidando de mí. Esta ira permaneció conmigo durante años y finalmente el odio me destrozó. Cuando me dieron el alta del hospital me trasladé con mi padre y permanecí con él cerca de un año. Yo continué disfrutando de muchas fiestas, seguidas por muchas resacas horribles. Mi salud se estaba deteriorando rápidamente. Un día mi padre me encontró al lado de algunas vías del tren, borracho como una cuba. Yo estaba empeorando. La pérdida de mi brazo no paró mi necesidad por la bebida. El alcohol tenía un poder completo y absoluto sobre mí. Esta es la naturaleza verdadera del alcoholismo. Yo marché de casa y volví a Toronto. (Herb Nabigon, p. 13-14)

.....

Parecía no haber salida a mi dilema. Yo quería morir. Pensé en el suicidio, pero yo no tuve el coraje de matarme. Además de mi conducta antisocial, estaba llegando a ser paranoico. A veces mi sombra me asustaba. Un alcohólico paranoico no es la mejor persona que uno desea tener alrededor como amigo. Mi vida era un desastre pero yo no tenía la fuerza para mirar mi propia situación. Sorprendentemente, a pesar de todos mis problemas, sentí que era más fácil criticar y sentirme superior a otros. Yo estaba tan confundido e inconsciente que

estaba en el medio de un caos. Valores positivos estaban ausentes en mi vida. (Herb Nabigon, p. 23)

.....

[...] en nuestra cultura el cuerpo es una extensión del *Creator*. Nuestro cuerpo es el recipiente del *Creator*, y solo nos lo concede como un préstamo. Cuando tenía dieciocho años yo no era responsable de mis acciones, pensamientos y sentimientos. Yo culpaba a mis padres por todos los problemas que yo tenía. Yo estaba bebiendo mucho y tomaba drogas. Llegué a casa borracho tras asistir a una fiesta y empecé a discutir con mis padres porque ellos cuestionaron mi consumo de alcohol. Mis padres estaban sobrios por aquel tiempo y habían empezado su viaje curativo utilizando un programa de auto-ayuda.

Yo les grité, afirmando que todo era por su culpa. Cogí un cuchillo y corté mi antebrazo. Me llevaron enseguida al hospital y al día siguiente me dieron el alta. Dos semanas más tarde, hice exactamente la misma cosa. Yo no comprendía que cuando hacía algo que me dañaba, infligía la misma herida a aquellos que amaba. En mi egoísmo, pensé que la única persona que estaba dañando era a mí mismo. En mi dolor y autculpa, yo había intentado matarme a mí mismo docenas de veces. Mi voluntad de sobrevivir me traicionó cada vez, creando un fracaso en mi apuesta por la auto-destrucción. Yo llegué a ser un perdedor (*loser*) demasiado cobarde para morir. No tenía respeto por la vida. Mi ira, dolor, culpa y vergüenza provocó en mí la idea de que yo no tenía derecho a vivir. Yo no podía cuidar de mis propios sentimientos. (Calvin Morrisseau, p. 16)

Como he tratado de mostrar hasta el momento, los fragmentos que he utilizado para el análisis documentan una fase de desesperación. Puesto que la resolución final de la estructura narrativa se dirige a un nivel superior de responsabilidad en sus vidas, los narradores introducen hábilmente una resolución incompleta sobre el significado verdadero de las cosas y de su desesperación. Con habilidad narrativa, los autores presentan el argumento en forma de suspense:

Sin embargo, mientras yo pasaba el tiempo holgazaneando en la reserva, algo en el interior me estaba comiendo por dentro. Yo no estaba satisfecho con este estilo de vida [...]

Por supuesto, mi padre no estaba demasiado encantado con verme de nuevo en casa en esta condición, virtualmente desempleado y despreocupado acerca de mi futuro. Una vez me había contado que aparte de asesinar y violar, el peor crimen que un ser humano puede cometer era destruir su mente con el alcohol y romper el ciclo natural de la vida. Yo escuché sus palabras de sabiduría pero ellas no tenían significado para mí. No tenía la más remota idea de lo que él quería decir por "el ciclo natural de la vida". Yo estaba claramente en el camino de la auto-destrucción. Yo era un estúpido ignorante. Algo iba mal, pero no sabía lo que era. Algo estaba comiéndome dentro de mí y el único modo que conocía para manejar ese estado era beber más whisky. Yo no sabía expresarme y mis problemas fueron intensificados a causa de mi incapacidad de encontrar las palabras para describir lo que estaba sintiendo. (Herb Nabigon, p. 10-11)

.....

Yo empecé a asistir a un grupo de auto-ayuda en el que mi madre había estado asistiendo durante años. Con el tiempo, sin embargo, empecé a sentir que algo faltaba en mi vida. Yo me sentía como si verdaderamente no pertenecía al grupo. (Calvin Morrisseau, p. 73)

Dado que ambos autores sitúan su adolescencia, juventud e inicio de la madurez dentro de un paisaje emocional lleno de confusión, desconcierto y desolación, la resolución completa de este drama moral no será resuelta hasta la siguiente sección narrativa. Todos los fragmentos textuales que he ido mostrando hasta el momento empiezan a cobrar sentido si tenemos en cuenta que pertenecen a una estructura narrativa de tres partes dentro de un relato moral. En esta sección narrativa de alienación ambos autores han empezado a establecer los parámetros morales de su mundo (en el presente) y expresar las normas que están siendo violadas por jóvenes indígenas con problemas de adicciones: no escuchar y obedecer a sus *Elders* y no aceptar la responsabilidad por sus acciones.

Por último, es en esta sección narrativa donde ambos autores recurren a parábolas como forma de discurso para disciplinar moralmente sobre la reciprocidad intergeneracional de sabiduría y obediencia que debe, idealmente, caracterizar las relaciones y conductas entre *Elders* y jóvenes. Mientras en la parábola de Morrisseau, el punto de vista descansa en la perspectiva del *Elder* que lamenta su incapacidad de cumplir con el rol cultural fundamental de guiar a su pueblo (sabiduría); Nabigon, por su parte, construye una parábola desde el punto de vista de un joven arrepentido (obediencia).

El *Elder* se sentó en lo alto de una colina que daba a su comunidad indígena. El *Elder* recordó los días cuando la gente en la comunidad trabajaba y jugaba todos juntos. Él recordó los días cuando su pueblo apreciaba el valor de la solidaridad y todo el mundo se hacía cargo del bienestar de los demás. Los niños siempre tenían un adulto a quien recurrir y ceremonias que dieron a ellos un propósito en la vida. Ahora, sin embargo, no importa cuánto esfuerzo la comunidad haga, su pueblo no podía resolver los problemas sociales que asolaban su amada comunidad. El *Elder* se arrodilló y besó su madre, la tierra, y se preguntó cómo él había permitido que su pueblo olvidara las cosas que son importantes en la vida.

El hombre recordó su papel como *Elder* y una lágrima se formó en la esquina de su ojo. Su vida había llegado a ser muy triste. Anteriormente, el *Elder* solía sentir orgullo cuando pensaba sobre su propia comunidad. El *Elder* recordó las fiestas que en su día se celebraban en honor a los cambios de estación y como en vez de abastecerse de alcohol, su pueblo se abasteció de alimentos para celebrar ocasiones especiales. En vez de solicitar cosas, nuestro honor venía de dar cosas. Hoy la gran mayoría de los miembros de su comunidad buscaban placer en cosas materiales, en vez de aquellas cosas espirituales en las que su pueblo una vez creyó.

El *Elder* se consideró un fracasado y empezó a temer reunirse con sus ancestros en el mundo espiritual. El *Elder* no podía explicar a ellos como él había fracasado en su responsabilidad para conducir a su pueblo y educar a ellos en el modo de vida anishinaabe. En vez de lograr su propósito, lo que el *Elder* observó fue que muchos en su comunidad estaban escuchando al pájaro muerto, quien estaba disfrazado de alcohol y egoísmo. El *Elder* observó como la comunidad estaba siendo destrozada por este poder más poderoso que sus poderes tradicionales. El *Elder* observó a nuestra *Mother Earth* dañada por la minería y contaminantes en la

atmósfera. El *Elder* se preguntó cómo su pueblo se había desviado tanto de lo que ellos una vez creyeron. Finalmente el *Elder* observó a todos los niños llorar y olvidar jugar sus juegos de infancia. Sí, él se consideró un fracasado y el *Elder* lloró desconsoladamente. (Calvin Morrisseau, p. 45-46)

.....

Mis ancestros comparten enseñanzas mediante historias que relacionan las experiencias humanas dentro de la naturaleza. El siguiente relato, o alegoría, es mi modo de honrar mi experiencia personal de curación y reconstrucción de mi fuego interior.

A hace mucho tiempo un colimbo (*loon*) estaba enormemente herido. Su espíritu estaba roto y su mente y cuerpo estaba desconcertado porque bebía demasiado alcohol. Este colimbo vivía sobre el lago del *firewater* (alcohol) y él estaba rodeado por muchos otros colimbos que vivían en el mismo estado de confusión. El lago estaba contaminado y los alrededores del lago no tenían un buen aspecto porque todos los colimbos que vivían sobre el lago bebían demasiado. Un día los colimbos conocieron tres colimbos de un lago diferente. El colimbo desconcertado, el colimbo con el espíritu roto (*broken spirit*), empezó a conversar con los colimbos visitantes. Los dos colimbos, Eddy y Michael, fueron generosos y se tomaron su tiempo para comunicar con el colimbo. Ellos conversaron y caminaron el camino del *sweetgrass* con el colimbo de espíritu roto. Ellos le dijeron que solo mediante honestidad y amabilidad nosotros somos capaces de construir nuestro fuego verdadero. Si nosotros no podemos construir este fuego nosotros finalmente moriremos.

El colimbo se imaginó a sí mismo que agonizaba sobre este lago como un espíritu roto quien nunca había conocido el amor. Los tres colimbos le aseguraron que el amor abraza todo. El amor no excluye nada. Si nosotros no podemos amarnos a nosotros mismos, ellos dijeron a él, entonces nosotros nunca podemos experimentar el amor de alguien más. La visión estrecha del colimbo condujo a él preguntarse, ¿cómo puedo amar cuando hay tanta crueldad e injusticia? Él estaba asolado por sus sentimientos de autocompasión, dejando poco o ningún espacio para su curación. El colimbo no sentía que él tenía la fuerza de seguir el camino del *sweetgrass*. Él lo intentó durante muchos meses pero siguió tropezando y cayendo. El colimbo sintió que sus alas no podían elevarse de su desesperación. Un invierno él conoció un cuarto colimbo, que se llamaba John. John mostró al colimbo de espíritu roto lo que los otros tres colimbos estaban intentando contarle a él. Este colimbo sabio cogió a él y le mostró cómo orar en el *Native way*. Juntos, los cuatro colimbos fuertes, Eddy, Michael, Abe y John, enseñaron al colimbo con el espíritu roto cómo orar en el *Native way*. Gradualmente, el colimbo con el espíritu roto empezó a sentir su fuego y el dejó el lago de confusión, dolor y violencia. Él no quería más agua de este lago, el lago que estaba lleno de contaminación. Los cuatro colimbos fuertes llevaron al colimbo con el espíritu roto sobre sus espaldas y ellos volaron a través del cielo hasta que ellos encontraron un lugar tranquilo sobre el terreno y ellos enseñaron a él los modos ancestrales. El colimbo con el espíritu roto lentamente empezó a sentirse bien con él mismo. Él ya no deseaba beber más del lago contaminado. Él no quiso beber más. ¡Él nunca quería tocar aquel *firewater* otra vez! (Herb Nabigon, p. 39-41)

2.3 Narrativa de redención

El tema principal que organiza esta sección narrativa es la transformación espiritual y regeneración personal. La narrativa representa un restablecimiento de un yo valorado, además de lograr un sentido de responsabilidad y madurez en su vida que no lograba durante su fase de alienación. Mientras la narrativa de alienación es una sección llena de ejemplos de irresponsabilidad *in crescendo* en gravedad, que prefigura o presagia un descenso a los infiernos con marcadores de vocabulario emocional como “*I felt I was in a tumultuous storm*”, la narrativa de redención documenta un movimiento hacia mayor responsabilidad y esperanza. El presentimiento de que algo es *missing* queda resuelto al comprender que el vacío que sentía se debía a la naturaleza alienada del yo.

Como una persona joven que creció en una familia donde sus miembros todavía no habían empezado su viaje curativo, yo tenía que depender exclusivamente de mis padres como mi medio principal de apoyo. Empecé a asistir a un grupo de auto-ayuda en el que mi madre había estado asistiendo durante años. Con el tiempo, sin embargo, empecé a sentir que algo faltaba en mi vida. Me sentía como si verdaderamente no pertenecía al grupo. A pesar de que todo el mundo intentó hacerme sentir a gusto, todavía me sentía distante a la gente. Yo tenía dificultad en abrirme a la gente. Me di cuenta que no podía completar el círculo sin volver a descubrir mi propia identidad, descubrir quien yo era como una persona completa. Esta búsqueda por mi identidad significó que tenía que parar de rechazar mi ancestro anishinaabe y creer que los modos dominantes de curación [psicoterapia occidental] tenían todas las respuestas. Finalmente tuve que tomar la responsabilidad y completar el viaje final por mí mismo. Empecé a asistir a ceremonias y *powwows*. Hablé y aprendí de nuestros *Elders* sobre los modos anishinaabe. Cuando me sentí cómodo yo llevé tabaco a un *Elder* y pregunté recibir mi nombre espiritual. Finalmente, empecé a sentirme cómodo con mi propia identidad. En el momento que asistí a *healing* y *talking circles*, mi miedo de ser anishinaabe empezó a evaporarse. Al final, ya no estaba avergonzado de mi pasado. Ahora, yo estaba orgulloso de mi origen anishinaabe. (Calvin Morrisseau, p. 73-75)

.....

Un día Richard, mi supervisor, me dio una oportunidad. Él dijo que yo tenía que parar de beber o me despediría. Él sugirió que me inscribiera al programa de 28 días en el *Poundmaker Lodge* en Edmonton, Alberta. Yo decidí aceptar su sugerencia. Quizá acepté por la amenaza de ser despedido o quizá fue por el vínculo emocional al nombre *Poundmaker*, que era el segundo nombre que Sheila y yo dimos a nuestro hijo. Sea cual fuere el motivo, asistir a este *healing lodge* fue el momento decisivo en mi viaje a la sobriedad.¹⁵ [...] Las tradiciones curativas indígenas son utilizadas para construir autoestima. Mucha gente empieza su viaje curativo interior en *Poundmaker Lodge*. Eddy Bellerose, quien más tarde llegó a ser mi maestro espiritual y *Elder*, me llevó dentro de un *sweat lodge* y yo aprendí

¹⁵Poundmaker Lodge es un centro de tratamiento para el alcohol y drogas que abrió sus puertas a mediados de los 70. Está situado en St. Albert, un área residencial en Edmonton (Alberta). El programa de tratamiento está basado sobre el programa de recuperación de los doce pasos de Alcohólicos Anónimos, combinado con las tradiciones curativas indígenas.

cómo curar mi alma y construir mi fuego interior.¹⁶ En febrero de 1979 me dieron el alta de *Poundmaker Lodge*.

Algunos *Native Elders*, entraron en mi vida en este tiempo que practicaban los modos antiguos de nuestro pueblo. Ellos son los *Healers*. En el tiempo que yo conocí a esta gente generosa yo estaba completamente desorientado por la bebida. Yo estaba en una encrucijada en mi vida. Eddy, mi maestro espiritual, dijo: "Tú tienes una elección. Tú puedes coger tu *sacred bundle* o tú puedes morir bebiendo alcohol". Para que yo pudiera llevar mi *sacred bundle*, necesitaba fuerza para caminar el *sacred path* que el *Creator* había previsto para mí. Eddy sugirió un ayuno de cuatro días, sin comida o agua, para empezar mi viaje sagrado. Los espíritus no tienen necesidad para alimento o agua. Si nosotros nos reconocemos mutuamente, nosotros nos damos fuerza, y este mismo principio se aplica en el mundo espiritual. Cuando nosotros reconocemos los espíritus, ellos a la vez nos dan fuerza. Solo entonces nosotros podemos utilizar las enseñanzas de mi pueblo anishinaabe. Yo aprendí el valor de los *anishinaabe*, el primer nombre dado a la gente india, que significa "*Good Beings*". Un *human-being* no un *human-doing*. Este es el coraje que necesitaba. El corazón de mi *sacred bundle* es el tabaco, el pasto dulce, la salvia, el cedro, la pipa sagrada y el *sweat lodge*. Ayunar y las enseñanzas ancestrales de los *Elders* me ayudaron a poner a un lado el alcohol y llevar mi *sacred pipe*.

[...] Los *Elders* me ayudaron a tratar con la presión y conflicto al estar allí y proporcionarme su apoyo. Ellos tienen su propia firma llamada *Four Skies Consulting*. Yo estaré siempre agradecido a estos *Elders* con corazones generosos. Ellos jugaron una parte importante para lograr mi sobriedad y despertar al buen camino de tal modo que yo podría lograr ser un humano útil. Yo pienso que el don más valioso que los *Elders* me dieron fue enseñarme como rezar, algo que no había hecho durante años. Esto nunca lo olvidaré. (Herb Nabigon, p. 33-35)

Los *Elders* constituyen los puntos de inicio y final del universo moral que ambos autores tratan de construir con la narrativa cultural *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)*. El final panegírico de ambos fragmentos, reverbera la imagen metafórica de apertura de la narrativa de cautividad con la vida plácida de *Elders* llenos de sabiduría y en contacto con la naturaleza. Por tanto, la última sección termina con la necesidad de estar rodeado de esta figura cultural altamente simbólica, es decir, quienes mantienen un contacto más cercano con el *Creator* y las enseñanzas ancestrales en el proceso de curación de las adicciones indígenas. Otra vez, observamos como la narración crea un yo creíble o autorizado, que refuerza su autoridad como *New People* y muestra símbolos de madurez: estar rodeados y escuchar la sabiduría de *Elders* y no consumir drogas. Con este yo autorizado, los narradores superan su autoimagen de *loser* o *drunken* para crear una autoimagen mucho más positiva y deseable.

De manera reiterada en las autobiografías, ambos autores documentan y afirman su creciente madurez y responsabilidad moral (*coming of age* "moral") al redescubrimiento de los *Elders* como líderes espirituales que tratan de guiar a su pueblo. El contraste entre el joven Nabigon y el joven Morrisseau y el *Elder* Nabigon y el *Elder*

¹⁶*Inner fire* significa, dentro de la lógica cultural del *healing movement*, la metáfora de un corazón espiritual como el lugar más sagrado y donde la *razón* indígena y la toma de decisiones residen.

Morrisseau revela que el símbolo central del drama final de la narrativa trata de la adquisición de una nueva concepción del yo y la responsabilidad moral que conlleva esa nueva autoimagen. Este crecimiento moral muestra que el trabajo de crear un yo positivo no está exento de problemas, requiriendo un esfuerzo continuo para mantener su nueva autoimagen.

Tras abandonar la bebida, yo esperaba que las cosas irían un poco mejor y mi vida sería más tranquila. Durante el tiempo que estuve bebiendo alcohol yo sentí que estaba dentro de una tormenta tumultuosa. Se suponía que abandonar el alcohol sería el final del dolor. Había estado sobrio solo unos meses cuando me di cuenta que todavía tenía conflictos internos dentro de mí que todavía no había tratado. Nueva y vieja ira brotaba dentro de mí porque nunca me enseñaron a manejar o respetar mis necesidades. [...] De repente llegué a darme cuenta que un dolor emocional constante resultaba de un camino de agonía auto-infligido que venía de no aceptar responsabilidad por mi propia vida. Al mismo tiempo, acepté que nunca podría esperar que alguien cuidara de mí. Yo tenía 39 años y me estaba comportando como un mocoso de 14 años. (Herb Nabigon, p. 34)

.....

Los hábitos en los seres humanos, formados durante décadas, no cambian rápidamente. Aunque yo experimenté, mediante reconexión con mis enseñanzas espirituales tradicionales, un cambio de corazón eufórico, yo todavía tuve mis viejos patrones de actuar y pensar. Poco después de parar de beber, llegué a ser consciente de sentimientos que yo no había tratado durante años. Ira, culpa y miedo habían controlado mi conducta. Mi mente no era suficientemente fuerte para generar buenos pensamientos y no podía crear sentimientos como, por ejemplo, alegría y felicidad sin que llegara a pensar “esto es demasiado bueno para durar”. Así que la bondad de paz estaba constantemente bajo la amenaza de patrones pasados. Yo necesitaba practicar los principios de honestidad y amabilidad mediante *sweetgrass* diariamente. Yo quería con todo mi corazón aprender cómo vivir en armonía con el *Spirit* y otra gente. Había llegado a completar el círculo y ahora tenía que tratar con la realidad. “Tú no llegas a estar sobrio y llegas a ser una persona sana de la noche a la mañana”, los *Elders* me dijeron. “Te llevó años llegar donde tú estás y lleva tiempo curar el daño que tú te hiciste a ti mismo. El alcohol es un veneno y si tú envenenas tu cuerpo durante muchos años eso te va a afectar en muchos modos.” Pero ¿Qué podría poner en su lugar? El *sweetgrass* me ayudó a vaciar estos sentimientos que habían llenado el vacío de mi pecho. (Herb Nabigon, p. 41)

La espiritualidad es la metáfora clave en marcar la transición de la narrativa de alienación a la narrativa de redención. Mientras la narrativa de alienación estaba organizada a través de episodios que reflejaban irresponsabilidad, en esta sección final los episodios y eventos expresan un cambio a la espiritualidad como expresión de responsabilidad personal. Ambos autores describen en esta fase su creciente madurez y responsabilidad al afirmar el rol de la espiritualidad en sus vidas. La espiritualidad acaba siendo un símbolo para construir el significado de sus vidas.

Como anishinaabe people el *Red Road* es nuestro camino. Cuando yo volví y exploré mi ascendencia, empecé a sentir más conectado a mi comunidad y mi

nación. Yo entré al *sweat lodge* y cuando anuncié mi nombre yo me di cuenta de que todo el mundo estaba utilizando su nombre anishinaabe. Yo me sentí herido y separado porque no tenía un nombre espiritual que anunciar. Esto me hizo sentirme diferente de todo el mundo, pero me hizo darme cuenta que yo necesitaba volver al inicio para encontrar mi identidad, volver a un tiempo antes de mi nacimiento, a un lugar donde los *Grandfathers* me conocieran como anishinaabe. Aunque yo no tenía mi nombre espiritual, fui recibido dentro del *sweat lodge*. Más tarde, llevé tabaco a un *Elder* y le pregunté por mi nombre espiritual. Él aceptó mi tabaco y en unos seis meses me llamó y dijo que mi nombre había entrado dentro de este mundo y nosotros deberíamos preparar una ceremonia y ofrecer un obsequio. Finalmente, el día llegó, y pregunté a cuatro personas que fueran mis padrinos. Nosotros preparamos una fiesta y ofrecí como obsequios algunas de mis posesiones. Fue una de las experiencias más grandes de mi vida. Durante muchos años, siempre me había sentido que yo no pertenecía a ninguna parte. Ahora me sentía parte de algo, una parte de una gran familia conocida como anishinaabe.

Antes de empezar este camino, yo asumí que este camino me llevaría a una mejor vida o quizá incluso junto al *Creator*. Lo que descubrí era que el camino me condujo a mí mismo. *Red Road* me condujo a una mayor comprensión de toda mi imperfección, completamente equipado con defectos e inseguridades. *Red Road* me condujo a conocerme y amarme a pesar de mis imperfecciones. Sobre el *Red Road*, el destino no es lo más importante. Es el viaje en sí mismo. Cuando nosotros solo focalizamos en alcanzar nuestra meta, nosotros fracasamos en ver la belleza del viaje. La espiritualidad es la parte de ti que te ayuda a ver la belleza a lo largo del camino. Mi espiritualidad es la parte que me lleva a una mayor consciencia de otra manera de vivir, un mundo donde los ancestros todavía viven, esperando y apoyándonos en este viaje curativo. (Calvin Morrisseau, p. 87-88)

.....

La cosa más valiosa que recibí al comprender nuestra cultura es una perspectiva sobre mi vida que es más global y madura que mi vida era durante aquellos años cuando yo estaba bebiendo.

Creer espiritualmente es un proceso intenso y no es siempre cómodo. Yo tuve que admitir en lo más profundo de mi corazón que yo era muy débil. Tuve que admitirlo no solo hacia mí, sino a otros seres humanos y al *Creator*. El proceso de admitir mi debilidad y carácter defectuoso me ayudó a redescubrir mi fuerza espiritual. Yo no creo que hay algún misterio en permitir a los espíritus estar cerca. Amor y odio no pueden vivir cómodamente en la misma casa. Lo que he estado haciendo durante años fue admitir mi odio y preguntar al *Great Spirit* quitar el odio de mí. Una vez que yo he quitado estos sentimientos de odio mi nivel de estrés y ansiedad empezaron a reducirse considerablemente. Además de trabajar sobre mi fuerza espiritual, yo he intentado mejorar mi condición física. Para tener una mente sana y fuerte tú necesitas un cuerpo sano. Si tu cuerpo está enfermo, tu mente finalmente llegará a estar enferma. Así que ahora hago ejercicio y me alimento con comidas nutritivas. He tenido que aprender un nuevo patrón de vida. Cuando estaba bebiendo, yo tenía poca o ninguna disciplina. Cambiar de patrón no ha sido fácil porque había vivido un estilo de vida nada disciplinado. Ahora intento vivir una rutina más programada y esto lleva tiempo.

Hoy yo estoy agradecido al *Spirit World*. Estoy agradecido haber pasado tiempo de calidad con los *Elders* quienes fueron lo suficientemente atentos para guiarme. Fue mediante su ejemplo y cuidado que yo fui capaz de recibir las enseñanzas tradicionales y aprender cómo utilizarlas para mi propio beneficio. *Red Road* ha sido un buen viaje curativo para mí. Mi lucha por volver a encender mi poder personal ha sido un camino duro. Mi poder recién encontrado me ha ayudado a abrir mi mente y comprender mis sentimientos. *Red Road* me ha ayudado con mi

desarrollo espiritual y es todo gracias a la paciencia de los *Elders* y su creencia en mí. La perseverancia de los *Elders* y su fuerza por preservar nuestras creencias espirituales y luchar por mí es conmovedora. Yo siempre estaré agradecido a los *Elders*. La lucha por el poder espiritual para controlarme a mí mismo y la lucha del poder para hacer sacrificios nunca termina. De manera realista, siempre estaré aprendiendo de mi debilidad de tal modo que yo pueda hacer mejores decisiones para mí mismo. (Herb Nabigon, p. 103-104)

La transición del significado de las adicciones indígenas es completa ahora. Las adicciones de los autores derivan su significado, en parte, mediante su oposición estructural a la conducta idealizada de los *Elders*. La *centralidad estructural* de las adicciones en la estructura narrativa crea y subraya su *marginalidad moral* como es distanciada y opuesta a la conducta ideal anishinaabe/cree, marcando las fronteras morales distinguibles entre la narrativa de alienación y la narrativa de redención.

Toda la gente necesita sentir que hay algún propósito, algún significado en su vida. Nosotros estaríamos vagando interminablemente a lo largo de la vida sin vínculos, sin intentar construir algo mejor para nuestras familias o comunidad. Yo recuerdo en mi juventud observar a mis padres beber alcohol, juré que nunca llegaría a ser un borracho como mis padres. De algún modo, pensé que al tener esa determinación podía cambiar el curso de mi destino. Sin embargo, antes de que me diera cuenta yo había crecido y había llegado a ser tan adicto a sustancias como mis padres. ¿Cómo podía vivir cuando yo no tenía un propósito útil en la vida?

No fue hasta que encontré la sobriedad que aprendí que mi experiencia podía beneficiar a otros. Fue entonces que empecé a sentir que mi vida tenía un propósito. Ese propósito era ayudar a otros a encontrar curación mediante mi experiencia personal. Este sentido de propósito llegó a ser el aspecto central de mi vida. Este propósito llegó a ser la sustitución para el sentido de aislamiento y vergüenza que había sentido a lo largo de mi vida. En hogares organizados alrededor de una disfunción, la supervivencia es primordial y definir un propósito es algo que no es una prioridad en la lista de supervivencia.

Es la responsabilidad de la comunidad asegurar que sus miembros tengan la oportunidad de llegar a conocer su propósito. Al tener *Elders* y ceremonias disponibles a nuestros jóvenes, nosotros podemos ayudarles a comprender en vez de que ellos se sientan confusos sobre su futuro. (Calvin Morrisseau, p. 53)

La narración de crecimiento espiritual cobra sentido en esta última sección narrativa al evocar en términos oposicionales una etapa de la vida marcada por la irresponsabilidad a otra etapa vital marcada por responsabilidad. El mundo de los autores ha cambiado: de alienación y desesperanza a otro mundo de regeneración personal y esperanza.

Cuando estaba bebiendo alcohol y otras drogas, a mí nunca me importó pensar sobre mi propósito en la vida o mi futuro. Yo deambulé de un lugar a otro, de persona a persona, de situación a situación, de crisis en crisis. Nunca pensé sobre mi futuro porque mi futuro parecía demasiado deprimente y terrible. Yo pensé que finalmente el alcohol y las drogas me matarían así que evité pensar sobre el futuro. Yo temía el futuro y continué bebiendo para evitar tratar su realidad.

No fue hasta que recibí tratamiento en 1977 para el abuso de alcohol y otras drogas que desarrollé el coraje de mirar mi futuro. Durante mi tiempo entero de abuso de sustancias, siempre me pregunté por qué había sobrevivido a la experiencia de esnifar gasolina. Una vez que yo empecé a tratar con los efectos de esa noche, empecé a pensar que había habido alguna razón para que yo sobreviviera. Pensé que quizá podía contactar con otra gente que experimentaba traumas similares. El grupo de auto-ayuda al que asistía me ayudó a entender este propósito. El grupo nos animó a compartir nuestras historias con aquellos que estaban consumiendo todavía alcohol. Yo empecé a ayudar a otra gente. Conté mi historia delante de otros alcohólicos. Yo vi que la gente podía relacionar lo que yo estaba diciendo y me sentí muy bien. Yo empecé a sentirme muy bien. Creo que esa fue la razón de por qué yo empecé a ayudar a otra gente que empezaba a cambiar de ser una persona auto-centrada a otra persona que tenía una preocupación genuina por otros. El proceso de salir de mí mismo y contactar con otros presentó una meta de vida diferente. En vez de preocuparme demasiado sobre mi propia sobriedad, yo ayudé a otros a llegar a comprender el impacto del alcohol sobre sus vidas y la vida de aquellos que amaban.

Cuando empecé este camino hacia el descubrimiento de una identidad y un propósito en la vida, me di cuenta de que mi visión me dio una responsabilidad importante. Una de las tareas importantes del clan *Sturgeon* es enseñar y yo soy un miembro del clan *Sturgeon*. Al llegar a conocer mi clan y la historia de mi comunidad, yo he desarrollado un sentido de comunidad. En otras palabras, la historia de mi familia, comunidad y nación me ha dado un sentido de seguridad.

Cuando empecé a hacer este viaje curativo, yo no tenía ni idea a qué clan yo pertenecía, ni sabía el rol importante que mi clan jugaba. Llegó como una sorpresa que había estado enseñando, algo requerido por mi clan, antes de que yo supiera el rol de mi clan. Por alguna razón, yo estaba cumpliendo mi propósito en la vida. Todo lo que necesité hacer era permanecer tranquilo, escuchar y preguntar por orientación de *Elders* y el *Creator*. (Calvin Morrisseau, p. 54-55)

Los fragmentos, enmarcados dentro de los parámetros morales del *healing movement*, presentan un idioma para expresar el lamento social de un pueblo profundamente triste y en dolor por haber sido desobedientes de las enseñanzas ancestrales creadas por el *Creator* para lograr la salud indígena. Las autobiografías lamentan la pérdida de la sabiduría de los *Elders* como mediadores de los ancestros espirituales. No escucharles está provocando dolor y sufrimiento a muchos jóvenes que no entienden que sus aflicciones son resultado de haberse apartado del *red road*. Por tanto, el final de la narrativa de redención pretende ser una historia evocativa e instructiva y no un relato incongruente y confuso.

En conclusión, detrás de esta estructura narrativa, los autores buscan introducir un conjunto de asunciones del modelo cultural de salud mental y personalidad, introduciendo un marco explicativo y una comprensión a las drogadicciones indígenas. La historia colonial sirve como principio estructurador para explicar tanto el grado y extensión del trauma como los métodos de tratamiento adecuados. Por otro lado, lo que Morrisseau y Nabigon expresan o dramatizan implícitamente es la emergencia de *The New People*. La profecía del séptimo fuego genera un recurso para construir *subjetivamente* la identidad de los autores, describiéndoles como personas

moralmente superiores al escapar “cognitivamente” de la mente colonial contemporánea que subyuga a tantos indígenas en la actualidad. En un acto de autodefinición, los autores son *healers* o *New People* que se sitúan dentro de un marco temporal profético para volver al camino “natural” de un anishinaabe/cree.¹⁷ Sus autobiografías son esfuerzos conscientes para promover estrategias psicoterapéuticas tradicionales y así extender las enseñanzas *Midewiwin* a círculos más amplios dentro de las comunidades anishinaabe/cree.

3. Comentarios finales: El género melodramático como viaje curativo de las adicciones

En este capítulo, mi análisis ha tratado de exponer las técnicas narrativas compartidas y orientaciones culturales de los autores. A lo largo de las distintas secciones de este capítulo encontramos prácticas compartidas y símbolos claves como por ejemplo *New People*, *Elders*, la espiritualidad tradicional, relaciones *indian-whiteman*, obligaciones familiares, etcétera. Conocer el conjunto de recursos culturales, lingüísticos y literarios que organizan y mantienen la estructura narrativa que yo he denominado *Llegar a ser anishinaabe/cree (otra vez)*, ha sido el propósito de mi análisis. En mi opinión, un análisis de este tipo nos permite apreciar mejor la fuerza creativa detrás de la panoplia de estilos narrativos que los dos autores utilizan, integrándolos con material de sus experiencias vividas con las adicciones. La elocuencia retórica de estas autobiografías revela la cultura como un conjunto de formas narrativas, contextualizadas históricamente y socialmente, entre las cuales los individuos eligen para dar voz a sus experiencias.

Aunque la habilidad retórica de las autobiografías para construir y estructurar una organización narrativa convincente como la que he expuesto se apoya en un conjunto de estilos narrativos a modo de *bricolage* creativo, encuentro que los textos

¹⁷En el capítulo 1 mencioné que la emergencia del movimiento pan-indígena de las décadas de 1980 y 1990 era el resultado del movimiento de derechos civiles de la década de 1960 y el activismo político y ambientalista del movimiento llamado *red power* de la década de 1970. Estos movimientos emergieron ante la conciencia histórica de las consecuencias sociales que la sociedad industrial había ocasionado a las sociedades indígenas en Norteamérica. El interés público por el daño al medioambiente y el desencanto de la sociedad industrial y urbana jugó un papel fundamental en activistas como Benton-Banai que empezaron a mirar su propia herencia cultural con optimismo y orgullo, tratando de recuperar “*things left by the trail*” (colonial). *Seventh Fire* marcaba el inicio de un tiempo utópico de cambio, regeneración y oportunidad. Por tanto, vemos como las compresiones históricas son siempre producidas en contextos contingentes, siempre cambiantes, y en respuesta a nuevos imperativos culturales y necesidades sociopolíticas. Recordar y reinterpretar la “tradicón ancestral” llega a ser en la práctica un recurso estratégico para la producción social de significado en el presente (Comaroff y Comaroff, 1992).

deben situarse en la tradición de un género literario: el melodrama. La retórica testimonial melodramática es el estilo empleado por ambos autores como un recurso cultural adaptado a las circunstancias contemporáneas de las poblaciones indígenas en Canadá. Mediante un repertorio riquísimo de recursos narrativos y literarios, los autores contemporáneos indígenas han sido capaces de crear una retórica melodramática testimonial identificable y utilizable en un amplio repertorio de formas narrativas: narrativas de experiencia personal, historias de vida, autobiografías, testimonios, discursos conmemorativos, discursos rituales, poesía, tradición oral, imágenes, etcétera.

Al escoger una estructura narrativa reconocible y bastante familiar a una audiencia contemporánea, mi análisis ha observado empíricamente como documentos auto-etnográficos indígenas contemporáneos se utilizan para construir cognitivamente una “realidad” comprensible y significativa dado que la mayoría de personas en las reservas indígenas han vivido de cerca o han experimentado en primera persona problemas con el alcohol y otras drogas. Puesto que las narrativas siguen una secuencia específicamente cultural moviéndose a través de una serie de conflictos a alguna resolución, las narrativas están estructuralmente equipadas para tratar dilemas sociales que surgen en las dinámicas y procesos sociales. En este sentido, esta narrativa melodramática, organizada en tres secuencias narrativas, revela la importancia de la narrativa cultural para tratar importantes problemas epidemiológicos que afrontan en el presente las comunidades indígenas.

Cruikshank (1990) ha observado, siguiendo a los estructuralistas franceses, que los relatos míticos surgen para explicar situaciones sociales contradictorias y no como una proyección nítida de conducta ideal. Los estructuralistas, metodológicamente, trataron de buscar explicaciones sobre la producción de narrativas culturales en áreas de la vida social que parecían problemáticas. En forma narrativa, las contradicciones que afrontan las sociedades pueden ser hechas más claras al exagerar ejemplos de la vida social humana que surgen en la vida diaria. En mi opinión, estas autobiografías, basadas en un estilo melodramático, permiten a la sociedad indígena evaluar enfoques alternativos a problemas sociales (como las epidemias) que la audiencia indígena confronta como miembros de una estructura socioeconómica, sociopolítica y sociomoral más amplia, es decir, canadiense.

Dentro de la teoría literaria, Peter Brooks (1976), en su trabajo clásico sobre el melodrama, propone que la fórmula narrativa melodramática expresa la ansiedad traída por un nuevo mundo amenazante en el cual el patrón tradicional de orden moral

ya no proporciona el nexo social necesario. Este género narrativo llegó a ser popular a principios del siglo XIX, por una ruptura de la autoridad religiosa tradicional y la jerarquía social. Según Brooks, el melodrama, es un mecanismo narrativo surgido de las sociedades post-ilustradas y post-sagradas que formula y clarifica oposiciones morales dentro del mundo social.¹⁸ En el siglo XIX, la vulnerabilidad e inestabilidad social experimentada y sentida tanto por la clase trabajadora moderna como por una nueva clase media urbana, contribuyó enormemente al desarrollo y popularidad del género melodramático. Dentro de esta realidad de cambios radicales en la reorganización social y urbana, los elementos melodramáticos, dentro de las narrativas producidas por los periódicos nacionales, jugaron un rol importante a la hora de expresar una voz política democrática.

El melodrama es una narrativa de reconocimiento e identificación mediante la construcción de estereotipos antagónicos dentro de un marco narrativo caracterizado por la desmesura, mostrando atributos positivos y negativos. Utilizando escenas alteradas, personificaciones exageradas, retórica excesiva e intensificación visual, la narrativa melodramática comunica significados trascendentes que expresan un orden moral anhelado. Al final de la narrativa, el personaje verdaderamente malo y el personaje verdaderamente lleno de virtud son identificados y cada uno consigue su merecido. En las narrativas melodramáticas que aparecen en las autobiografías indígenas deben presentar un mensaje moral claro, situando una división nítida entre “buenos” y “malos”.

El *hollow tree* es una metáfora de lo que la cultura occidental ha llegado a ser, una cáscara vacía sin ninguna sustancia. La codicia y el egoísmo domina y que nosotros tengamos poca consideración por nuestros vecinos demuestra lo desequilibrado que nosotros estamos como pueblo. [...] Es tiempo para recordar nuestras conexiones sagradas, para transformar ese *hollow tree* dentro de un árbol sagrado, tomar responsabilidad de nuestras vidas individuales y actuar sobre ellas, de tal modo que nosotros podamos seguir nuestro camino con nuestros corazones. Quizá entonces nuestro bosque de gente será saludable y crecerán seres que pueden vivir en armonía. Nuestra sociedad puede equilibrarse si más énfasis es situado sobre la espiritualidad en nuestras vidas diarias, sin espiritualidad nosotros pereceremos. Nosotros pereceremos si nosotros continuamos enfatizando el lado lógico y racional de la vida, olvidando la necesidad por equilibrio. El resultado será más contaminación, consumismo y desconsideración de la tierra. Honestidad y fe amable transformará “*hollow trees*” en seres equilibrados y protectores. (Herb Nabigon, xviii)

.....

¹⁸En las sociedades pre-ilustradas, la estructura narrativa dominante era la narrativa trágica. Este tipo de narrativa se basaba en la referencia a un poder superior (la naturaleza o Dios) y la figura de un redentor que sacrificaba su vida para restaurar el bien (Brooks, 1976).

Nosotros nos hemos movido de pensar que todo es igual y sagrado a un modo de pensamiento basado en el poder y el control. El haber sido asimilados dentro de un sistema basado sobre conceptos de jerarquía, nosotros nos hemos movido del concepto de que todo en la vida está conectado a un modo de pensamiento sobre la idea de que la individualidad es lo único que es importante. Esto ha provocado cambios en el modo que nuestras comunidades interactúan mutuamente y ha provocado profundos efectos sobre nuestras relaciones personales, donde los roles de la comunidad, la familia extensa y el individuo han llegado a ser devaluados y desconectados [...] Ya no vemos o actuamos como si nuestros *Elders* fueran importantes a nuestra sociedad. Al contrario, nosotros les vemos como una carga a nuestro *newfound lifestyle*, un estilo de vida basado en la adquisición de autovalor mediante la posesión de cosas materiales, particularmente aquellas “cosas” materiales que la sociedad dominante tanto desea. Durante muchos años yo no supe (como mucha gente de mi pueblo anishinaabe) nada de nuestra historia, creencias, valores, costumbres y tradiciones. Yo supe solo que los indígenas fueron salvajes “inferiores” para la sociedad no indígena. Cuando nuestra cultura empezó a cambiar, nuestro sistema entero de compartir e interdependencia lentamente empezó a cambiar hacia una percepción individualista de la vida. (Calvin Morrisseau, p. 5-6)

A lo largo del siglo XIX, elementos comunes del argumento y mecanismos literarios del melodrama como, por ejemplo, el villano irredimible, locura y torturas, hogares invadidos, conspiraciones ocultas, señalaron convenciones melodramáticas que se dirigían a las emociones de la audiencia para extender la empatía y comprensión, sirviendo a la creación de una comunidad moral *white* al servicio de imperativos políticos y éticos en los discursos de la civilización. Al igual que el melodrama formó parte de la creación de una identidad nacional euroamericana, actualmente, uno de los mecanismos retóricos utilizados en contextos políticos indígenas contemporáneos en Canadá es la utilización de una estructura melodramática para apoyar las causas políticas de soberanía tribal y autogobierno. Cualquier ocasión pública es idónea para que los líderes indígenas utilicen los medios de comunicación para representar la narrativa melodramática de un pueblo que perdió su paraíso perdido por culpa de unos malvados europeos.

En mi opinión, encuentro que las comunidades indígenas contemporáneas que han vivido durante décadas en condiciones sociales de inestabilidad, un escenario similar al experimentado por las clases trabajadoras durante el siglo XIX, ha generado similares estrategias representacionales y discursivas, recurriendo al género occidental del melodrama. La marginalización, desigualdad social y epidemias sociales que han sufrido las poblaciones indígenas en Canadá, resultado de su acceso a un mundo industrial mercantilista ha dado como resultado una merma de su autoconfianza y auto-imagen étnica. Los contextos socio-históricos de inestabilidad y desigualdad socioeconómica en las sociedades modernas, como la crisis actual que padecemos, son escenarios proclives al estilo comunicativo melodramático.

Dentro de la narrativa melodramática indígena, la sociedad eurocanadiense representa simbólicamente al villano que personifica al culpable que le robó su “yo auténtico” y le condenó a vivir dentro de un *yo alienado* contemporáneo. Según Brooks, en el género melodramático y dentro de un contexto social post-sagrado, el mal “debe ser completamente personificado, el villano altamente caracterizado, donde la personalidad de un personaje único es el vehículo efectivo de mensajes trans-individuales”. Al establecer la sociedad eurocanadiense como un todo “perverso” por el dolor causado, el mecanismo narrativo melodramático utiliza narrativas de tierra fronteriza de principios del siglo XIX. Aquí el melodrama vuelve a imaginar al *indio* como un *noble salvaje* cuya inocencia fue condenada por la avalancha y fuerza imparable de la civilización que todo lo corrompe a su paso.

Lograr un contexto “doméstico” estable, una vuelta al espacio tribal y contexto moral pre-contacto (la resolución final de una narrativa melodramática), prácticamente y conceptualmente define la meta de las autobiografías indígenas contemporáneas. En este sentido, la fase final del melodrama debe terminar con el desenmascaramiento de la figura maléfica y la revelación de su verdadero carácter, de su auténtica naturaleza. En el drama moral indígena desarrollado en el género autobiográfico contemporáneo implica una imagen, donde la cultura eurocanadiense es concebida como una fuerza social que daña a *Mother Earth* (y engaña a las sociedades indígenas con promesas) con sus planes de explotaciones mineras y forestales. Por consiguiente, la cultura canadiense representa una auténtica amenaza al papel del indígena como “cuidador” y “administrador” de *Mother Earth*. En las narrativas melodramáticas solo existe espacio retórico para el bien y el mal y destierran cualquier pensamiento de una reconciliación entre el villano y la sociedad. Mientras que las narrativas trágicas solicitan un sacrificio significativo, la estructura melodramática demanda la expulsión inequívoca del antagonista, en términos generales su muerte.

La utilización estratégica de la parábola utilizada por Morrisseau en su autobiografía, está situada en un capítulo anterior a comunicar su conversión y resolución feliz de la narrativa cuando descubre sus raíces indígenas espirituales. La parábola nos deja con un anciano llorando desconsoladamente, pero la narrativa necesita un gran final redentor, liberándose de la mente colonial “occidental”, es decir, “matando” la mente individualista, materialista, jerárquica y explotadora del sujeto occidental y abrazando la mente holística, espiritual, recíproca y armónica del indígena.

La persistencia contemporánea de la tradición oral indígena sugiere, a priori, que las narrativas siguen siendo centrales a la tradición intelectual indígena, proporcionando el principio organizador de su modelo educacional. La incorporación de *storytelling* en la estructura de la autobiografía podría estar basada sobre un estándar ojibwe o cree de discurso moral tradicional. Antropólogos canadienses y estadounidenses, trabajando sobre discurso indígena en Norteamérica, han señalado que a pesar de cambios en el discurso tradicional, *storytelling* sigue siendo una forma tradicional de discurso moral para disciplinar a los jóvenes (Quintero, 2002; Garro, 2000, Spicer, 1998; O'Neil, 1998; Cruikshank, 1990). Aunque mi análisis también señala esta función social, también señala que la emergencia y re-valorización actual del arte tradicional indígena de *storytelling* ha llegado a ser un recurso cultural y un instrumento retórico en el contexto psicoterapéutico poscolonial para la producción de subjetividades socialmente y psicológicamente viables en el mundo contemporáneo.

La curación mental y espiritual anishinaabe/cree que propone el tiempo profético del *Seventh Fire* depende de la agencia individual y compromiso personal del joven anishinaabe/cree para volver a las enseñanzas *Midewiwin* y buscar consejo en la autoridad de los *Elders*. Las dos autobiografías analizadas se enmarcan en el tiempo profético y psicoterapéutico y su habilidad retórica consiste en proporcionar sentido a las aflicciones personales. Estos textos tienen la capacidad de organizar y articular un nuevo conjunto de asunciones sobre lo que significa ser indígena, promoviendo retóricamente que los individuos con problemas de adicciones se vean a sí mismos como perteneciendo a la categoría social de *New People* y con un sentido de optimismo y dirección. *Storytelling* tradicional, incorporado estratégicamente en textos autobiográficos y psicoterapéuticos puede ser un mecanismo narrativo útil para reganar control sobre herramientas culturales tradicionales (*storytelling*) y emplearlas contemporáneamente para empezar a tratar el problema epidémico de las adicciones indígenas. En cualquier caso, no se trata tanto de la autenticidad del relato con la tradición, sino recurrir a la tradición oral como un recurso cultural para situaciones sociales contemporáneas y un marcador étnico en la construcción moderna de la identidad.

Capítulo 6

PRÁCTICAS RETÓRICAS DISCURSIVAS II: RELATOS DE EXPERIENCIA PERSONAL

Para existir en un mundo social con un sentido confortable de ser una persona estable, buena y socialmente adecuada, un individuo necesita tener un relato de vida coherente, aceptable y constantemente revisado.

Linde (1993)

Si los esquemas clasificatorios proporcionan una ciencia de lo concreto, los esquemas narrativos pueden proporcionar una ciencia de la imaginación.

Bruner (1986)

Hasta el momento mi análisis ha tratado de identificar el *healing movement* en Omushkego Lake First Nation como: 1) una expresión local dentro de un movimiento social de regeneración cultural más amplio en Canadá y 2) como un subsistema cultural (en oposición dialéctica a otros subsistemas culturales) para el tratamiento psicoterapéutico de las adicciones contemporáneas en el contexto de las reservas indígenas. Este movimiento curativo recurre a un conocimiento culturalmente compartido (a través de un *bricolage* creativo) que tiene su origen en tres fuentes discursivas: el neo-tradicionalismo animista, la ideología curativa pan-indígena y la aboriginalidad o indianidad. Como un sistema cultural para el tratamiento de adicciones, las creencias del *healing movement* deben ser aprendidas y los miembros en la reserva que se adhieren al conjunto específico de creencias y asunciones llegan a internalizar una definición a su problema con las adicciones y un modo particular para tratarlo. Este conocimiento cultural (creencias, asunciones e interpretaciones) está organizado en un modelo cultural de salud mental y personalidad. En este modelo cultural se define qué significa ser anishinaabe/cree, concepciones de alcohol y otras drogas y los valores y conductas apropiadas para la nueva identidad. Puesto que no hay una definición única y compartida de lo que significa ser anishinaabe/cree en la

actualidad, llegar a esta interpretación de la identidad es un proceso negociado en el contexto de la reserva y en contextos sociales más amplios.

En este sentido, el *healing movement*, como subsistema cultural psicoterapéutico, no se dirige al tratamiento físico (biomédico) del abuso de alcohol y otras drogas, sino que su propósito intencional es la transformación de la identidad para generar un proceso cognitivo y social de reinterpretación del yo y su pasado. En definitiva, su meta última es lograr un cambio de identidad mediante la adquisición de una nueva autoimagen y auto-comprensión personal. Como otros sistemas culturales para el tratamiento de adicciones en Estados Unidos y Canadá,¹ el individuo debe de aprender a interpretar “correctamente” eventos y experiencias pasadas, proposiciones y asunciones de salud mental y el lugar central de la identidad anishinaabe/cree.

En el capítulo 5 observamos que parte del proceso de internalización del conocimiento cultural procede de la exposición del sujeto a un “espacio editorial” en el marco de un discurso psicoterapéutico mediante la publicación de autobiografías testimoniales. Traté de examinar las autobiografías testimoniales como un mecanismo cultural o recurso cultural que ayuda al sujeto a la identificación con el narrador para transformar su auto-comprensión de un *drunken* y *loser* a un anishinaabe/cree y *healer*. Otro vehículo social y herramienta cognitiva importante que actúa como mecanismo mediador en el proceso de internalización del modelo cultural de salud mental y la adquisición de una nueva auto-comprensión personal son las historias de vida o relatos de experiencia personal, expresadas en distintos ambientes sociales.

En este capítulo, mi análisis pretende demostrar, examinando fragmentos de narrativas personales, el proceso de adquisición de la identidad anishinaabe/cree que los miembros en la reserva experimentan.² Cuando un miembro aprende la estructura narrativa que vimos en el capítulo 5 y es capaz de colocar eventos y experiencias de su propia vida dentro del modelo narrativo, el individuo aprende a contar y comprender su vida según la narrativa cultural, adquiriendo una nueva autoimagen y auto-percepción de sí mismo. Además, los relatos de experiencia personal codifican muchas de las creencias, proposiciones e interpretaciones del modelo cultural que

¹Véase por ejemplo Cain (1992), Waden (2008) o Brady (1995).

²El material empírico que utilizo para la discusión es resultado de relatos narrados en distintos contextos comunicativos (entrevistas en profundidad, conversaciones espontáneas o entrevistas informales) y ambientes sociales (ceremonias colectivas, rituales, etcétera). En el curso del trabajo de campo, tuve la oportunidad de escuchar a las mismas personas contar sus narrativas personales mediante extractos más cortos o versiones más extensas en más de un contexto.

mencioné en el capítulo 4. Por tanto, la narrativa cultural y el modelo cultural codificado en ella ofrecen criterios para que la categoría cultural anishinaabe/cree pueda ser identificada.

A lo largo del capítulo trataré de demostrar que al comparar el material de las narrativas personales con el contenido de los relatos publicados en la literatura autobiográfica examinada en el capítulo anterior, las narrativas personales sugieren que las historias no solo describen una vida en un género aprendido, sino que son herramientas cognitivas para reinterpretar el pasado y comprender el yo en términos de un sujeto sobrio y espiritual, es decir, anishinaabe/cree. En este sentido, los relatos personales o historias de vida son mecanismos mediadores culturales y cognitivos de auto-comprensión, tal como ha sido teorizado dentro de la antropología cognitiva y lingüística (Álvarez et al., 2008; Strauss y Quinn, 1997; Holland et al., 1998; Linde, 1993; D'Andrade y Strauss, 1992; Holland y Quinn, 1987). Por consiguiente, los fragmentos narrativos personales indican un proceso de reinterpretación del pasado de la persona y su nueva auto-comprensión, proporcionando un medio para negociar socialmente la interpretación de los eventos.

Aunque las narrativas personales no tienen el acabado de una edición pulida como la literatura autobiográfica publicada, durante mi análisis encontré que las historias personales encajaban bastante bien a la estructura narrativa descrita en el capítulo anterior.³ Además, en las narrativas personales los eventos, los episodios y las interpretaciones, reflejaban claramente proposiciones y creencias del modelo cultural. Incluso, en conversaciones informales donde la narración puede no presentar un orden cronológico debido a que la persona cuenta episodios sueltos para ilustrar alguna perspectiva de su adicción, al aplicar el esquema analítico de tres secciones narrativas fui capaz, durante mi análisis, de identificar y situar los episodios y eventos narrados dentro de esta estructura argumental. Al aplicar mi matriz semántica (véase Cuadro 11, capítulo 4), también pude situar la autoimagen que tenía el sujeto de sí mismo. Podía establecer si el sujeto estaba hablando desde la narrativa de cautividad, alienación o redención. La interpretación y elección de eventos por parte del sujeto cumplía la función de marcadores simbólicos de la fase narrativa, aunque el orden no fuera lineal (cautividad-alienación-redención). Los resultados sugieren que el individuo llega a aprender a contar su historia de adicciones según la estructura narrativa y cuando la identidad anishinaabe/cree es internalizada el relato de vida narrado llega a ser un templete narrativo para un relato cultural prototípico. En otras palabras, la

³En las narrativas personales, como unidad oral de discurso, es normal que aparezcan digresiones, versiones cortas de episodios, repetición de eventos, etcétera, durante el encuentro comunicativo.

estructura narrativa llega a ser inconsciente para el sujeto al convertirse en una unidad natural de discurso para la persona (Price, 1987). Lo que ha sido un proceso de interacción social, es decir, de aprendizaje inter-individual, acaba siendo un proceso intra-individual, internalizado por el neófito anishinaabe/cree.

Cuadro 12. Sinopsis de la estructura argumental narrativa.

LLEGAR A SER ANISHINAABE/CREE		
Narrativa de cautividad	Narrativa de alienación	Narrativa de redención
<p>Los pueblos indígenas algonquinos vivían en armonía con la naturaleza, cada comunidad era autosuficiente y tenía la responsabilidad de cuidar de <i>Mother Earth</i> y respetar todas las cosas animadas e inanimadas creadas por el <i>Creator</i>. Amor y respeto eran sus principios éticos. Sin embargo, este modo de vida entró en crisis con la llegada de colonos europeos quienes quisieron arrancarles de su tierra y su cultura, forzando a las poblaciones indígenas a aceptar una cultura diferente. Los colonos engañaron a los indígenas al contarles que su cultura era inferior y supersticiosa, prometiéndoles que si adquirían el <i>white path</i> sus vidas mejorarían en una tierra de prosperidad para ellos y sus hijos. Todo eso fue un engaño para robarles sus tierras y acabar con ellos. Las culturas indígenas fueron arrancadas de sus raíces y llevadas a un contexto nada familiar, extraño, desconectándoles de su ser y su propósito en la vida. Generación tras generación ha sido robada de su cultura y de una infancia feliz porque se sintieron abandonados emocionalmente debido a que sus padres se encontraban desorientados y recurrían a la bebida para afrontar la opresión de la sociedad blanca y su desconexión a su cultura. Las culturas indígenas son víctimas de la cultura dominante.</p>	<p>Desde que las sociedades indígenas sufren este destierro y fueron despojadas de su cultura ancestral han vivido una vida alienada, desorientada, incumpliendo su responsabilidad y propósito: cuidar de <i>Mother Earth</i>, honrar al <i>Creator</i> y <i>Grandfathers</i> del mundo espiritual. Como resultado del alejamiento y el no respeto a sus líderes espirituales, los <i>Elders</i> de sus comunidades, las comunidades indígenas han llegado a ser un pueblo débil, dependiente y sin orgullo que sufre de alcoholismo, desempleo, adicciones, violencia familiar, familias disfuncionales, enfermedades,... Esta situación tiene a muchos indígenas en un estado de apatía, confusión y desolación, desconectados de su cultura y de su espíritu. Durante 500 años han reprimido su ira, frustración, dolor y el trauma de abjurar de su cultura y espiritualidad. El hecho de haber sido arrancado de su papel como cuidadores de la naturaleza, ha llevado al indígena moderno a una vida alienada, perdiendo el significado de quién es. El alcohol y las drogas han sido los recursos para escapar de la vida de opresión colonial.</p>	<p>Sin embargo, a pesar de intentar acabar con las culturas indígenas con políticas asimilacionistas, algunos <i>Elders</i> siguieron practicando sus tradiciones, lenguas, costumbres y creencias (muchos en secreto) para que la cultura ancestral sobreviviera. Ahora, muchos indígenas están despertando y empezando a tomar conciencia de quiénes son. Según ciertas profecías, el indígena debe de emprender un viaje de curación personal y comunitaria, volviendo al <i>red path</i>, el camino espiritual de regeneración para volver a respetar a los <i>Grandfathers</i> y al <i>Creator</i>. Como seres espirituales con espíritus rotos por el colonialismo, las nuevas generaciones deben redescubrir los métodos curativos tradicionales y volver a ser los cuidadores de <i>Mother Earth</i>. De esta manera, las poblaciones indígenas algonquinas serán de nuevo un pueblo fuerte, sano, autosuficiente y orgulloso, al igual que antes de ser arrancados de su propósito en la vida. La visión de las nuevas generaciones debe de ser la curación espiritual y volver a vivir bajo los preceptos animistas tradicionales. Cada indígena tiene la responsabilidad de ayudar a la curación de cada hermano y hermana indígena. Las enseñanzas animistas actúan como las medicinas adecuadas para curar las heridas de la ruptura histórica que han sufrido generaciones de indígenas.</p>
Planteamiento del problema	Desarrollo del argumento	Resolución final
Estructura sintagmática lineal Género narrativo melodramático/sentimental		

Fuente: Elaboración propia.

En la siguiente sección se muestran los resultados del análisis, observando como la auto-comprensión y auto-imagen de la persona que inicia su camino de sobriedad dentro del *healing movement* está determinada por la receptividad a sus prácticas discursivas y su compromiso narrativo. Además mostraré que la ideología terapéutica del *healing movement* en la reserva adopta las asunciones y presupuestos del modelo cultural de salud mental y personalidad que es fundamental para la transformación de la identidad personal y la superación de los problemas con las adicciones. La expresión local del *healing movement* en Omushkego Lake First Nation opera como una comunidad interpretativa para la creación y sostenimiento de una identidad indígena contemporánea, simbólica y colectiva, es decir, una *comunidad imaginada* para exorcizar la imagen devaluada del indígena construida por el discurso del modernismo liberal y reemplazarla por un discurso igualmente esencialista y romántico de la indianidad o aboriginalidad para afrontar las epidemias sociales y estados psicoculturales. Hay que tener en cuenta que el acto de narrar no ocurre en un vacío social o político. Prácticas sociales conflictivas y alternativas por los habitantes de la reserva construyen diferentes lecturas y definiciones de la identidad personal y del espacio. Mediante una muestra de significados personales extraídos de narrativas personales trataré de ilustrar estas asunciones teóricas.

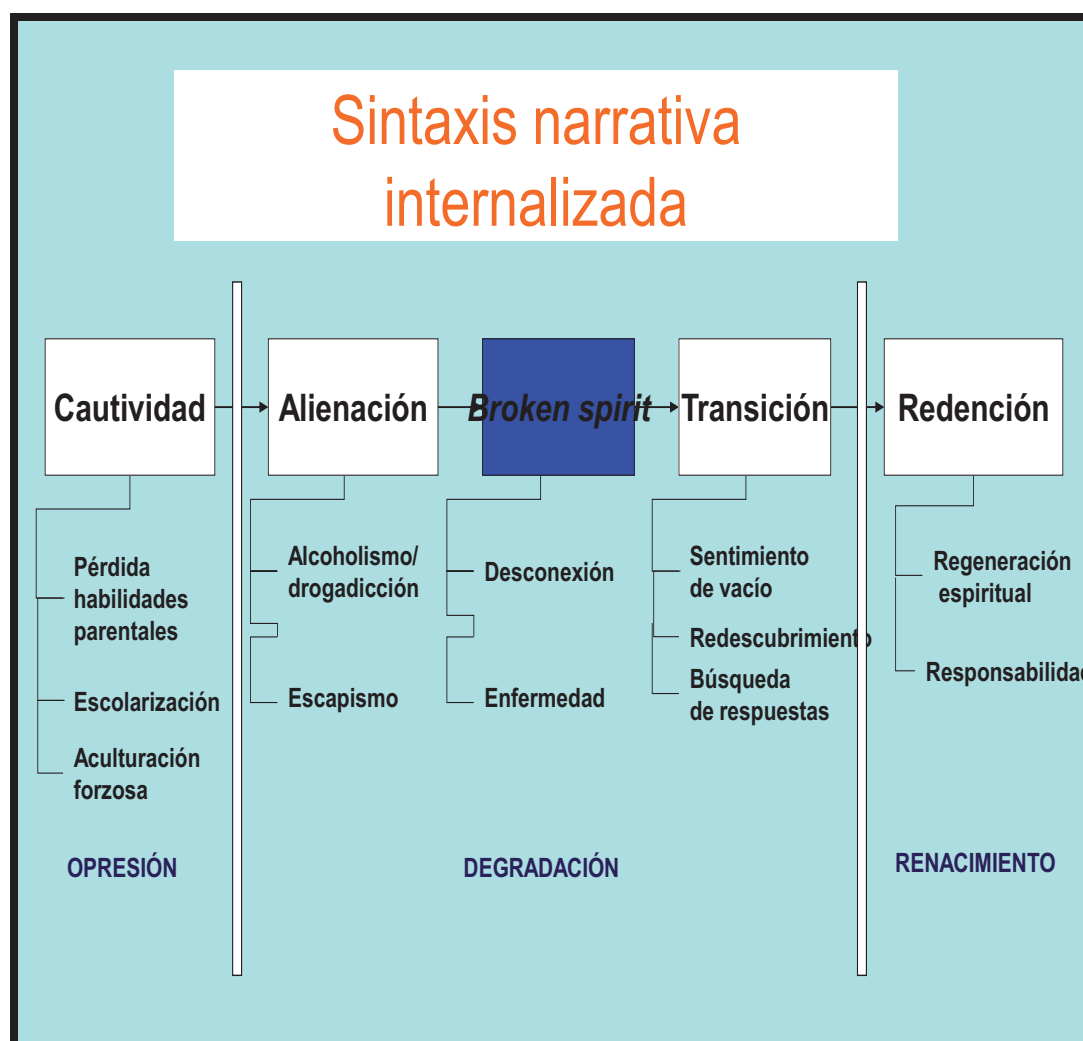
1. Transformaciones biográficas

Puesto que el dolor y el sufrimiento humano tiene el potencial de desequilibrar la vida de las personas y puede llegar a ser una experiencia difícil de narrar, la estructura narrativa prototípica y el modelo cultural de salud mental y personalidad que codifican los relatos personales, permite a las personas con problemas de adicciones relatar su experiencia de manera comprensiva. La narrativa, como unidad de discurso identificable, permite a la gente relatar historias personales reconstruyendo y interpretativamente dando forma a sus aflicciones. Una de las funciones más importantes de la narrativa es dar sentido a la experiencia. Precisamente, lo que está en cuestión para la gente que está sufriendo es, con frecuencia, su sentido de coherencia como individuos. El análisis de la narrativa como unidad de discurso lingüístico, tiene la potencialidad de revelar algo sobre como ese sentido de coherencia es logrado y como la continuidad biográfica ha sido restablecida. La estructura narrativa prototípica que presento es articulada por personas que han decidido abandonar el consumo de alcohol y drogas en sus vidas. Estas personas son capaces de proporcionar y elaborar narrativas completas y coherentes de sus vidas.

Sus relatos biográficos fueron sostenidos y orientados hacia un final proporcionado por su sobriedad.

En los relatos sobre experiencia personal, al igual que las autobiografías testimoniales examinadas, el significado y sentido de los eventos son dados dirección dentro de un argumento. Las narrativas reflejan los eventos narrados como si estuvieran situados dentro de una estructura con un comienzo, desarrollo y final que reflejan un *telos* o resultado anticipado. Las narrativas dentro de los relatos crean una “ilusión cronológica” al conectar eventos dentro de una secuencia teleológica (un fin anticipado) envuelta alrededor de un argumento donde eventos individuales pueden ser vistos como contribuyendo a un desenlace final de redención espiritual: “Yo tenía que volver a las enseñanzas para rezar y creer que el *Creator* tenía un plan para mí que cumplir en este mundo” (Rob).

Figura 3. Secuencia prototípica teleológica codificada en los relatos personales.



Fuente: Elaboración propia.

2. Sintaxis narrativa internalizada

2.1 “Crecimos sin padres y hemos crecido sin habilidades parentales”: narrativa de cautividad

Uno de los episodios apropiados que sirve de evidencia para interpretar correctamente la sección narrativa de cautividad en los relatos personales fue la negligencia parental. Dentro del *healing movement*, la gente llegó a utilizar episodios de su infancia para hacer una afirmación particular: el fracaso de los padres a la hora de proporcionar cuidado a sus hijos es consecuencia del trauma intergeneracional provocado por la experiencia colonial e histórica de los internados escolares [*residential school*]. Al conceptualizar la negligencia parental como el resultado de la ruptura socio-histórica del modo de vida tradicional, los narradores construyen una explicación causal de las adicciones como marco interpretativo. Esta comprensión de las adicciones indígenas ha llegado a ser el marco interpretativo hegemónico para entender las psicopatologías personales. Por ejemplo, el fragmento al inicio de la entrevista mantenida con Taryn expresa como ella utiliza un episodio de su infancia para ilustrar que la negligencia parental, por problemas de alcoholismo y otras adicciones, es consecuencia de haber sacado fuera de las reservas a los niños indígenas para llevarlos a las escuelas residenciales.

Nací en una pequeña reserva y viví allí durante mis primeros cuatro años. Entonces viví durante un año y medio en Regina y volví otra vez a la reserva y estuve en preescolar y entonces me llevaron a un internado [*Residential School*] para niños indígenas junto con mis hermanos. Durante los fines de semana volvía a la reserva. Por mi parte, crecí sin padres. No fue tan mal si lo comparo con la experiencia de otra gente. Tú no tenías privacidad. Yo tenía hermanos y hermanas en el internado pero no nos veíamos allí. Nosotros podíamos ir a la reserva a visitar a nuestra familia. No era tan mal, pero estábamos separados de nuestros padres. **Creo que no estaba bien sacar a los niños fuera de casa y llevarlos a un internado y esa es la razón de por qué los padres no aprendieron roles parentales. Crecimos sin padres y hemos crecido sin habilidades parentales. Eso fue malo para nosotros, no tenemos capacidades parentales.** La mayoría de familias crecieron en internados. Tú pierdes la posibilidad de comunicar con tus padres, resolver los problemas de tus hijos. Los internados tuvieron gran parte de culpa de que nosotros perdiéramos nuestra cultura. Siento que necesitamos recuperar las capacidades parentales, pero no sabemos cómo hacerlo, por eso me siento enfadada y por eso estoy volviendo a mis raíces, al modo tradicional indígena. **Pero la cosa más importante de la experiencia de los internados indígenas es que esa es la culpa de por qué nuestros hijos están perdidos.** Nuestra gente no sabe cómo criar a sus hijos, qué roles parentales necesitan. Nosotros básicamente dejamos a ellos que hagan todo lo que quieran. Yo no aprendí los roles parentales y no puedo enseñar a mis hijos porque a cierta edad, yo creo que tenía diez años no podía comunicar con mis padres. Mi privacidad es muy importante para mí porque nosotros no teníamos ninguna privacidad en el internado. Si tú te sentías triste o incluso tú querías llorar no había un lugar de privacidad. La vida allí era muy intrusiva. Pero yo no sufrí abuso sexual. Para mí esa experiencia la recuerdo como sintiéndome muy sola, verdaderamente sola. No recuerdo tener relación con mi padre, me pusieron en el internado y desaparecía

de ellos, de mis padres. Cuando volvía a casa él siempre estaba borracho, siempre, siempre borracho. El único modo que podía hablar con él era siempre borracho. Y cuando él estaba sobrio no sabía cómo comunicarme conmigo. Mi padre solo me crió cuando yo era un bebé, me reconoció cuando yo era un bebé. No recuerdo a mi madre bien o incluso a mi padre, pero no tengo buenos recuerdos cuando era pequeña, cuando yo tenía diez años más o menos. Obviamente tengo memorias viendo a mi madre, hablando con ella pero no buenos recuerdos. Recuerdo ir con mi padre conduciendo el coche para ir de caza, cosas así puedo recordar, pero apenas tengo recuerdos de esos momentos. Solo tuve relación con mi padre cuando yo era niña, después perdí la relación con él. Yo no puedo recordar a mi madre cuando era pequeña, supongo que hasta los 10 años, yo no tengo recuerdos de ella y los pocos que tengo no son buenos recuerdos. Tengo recuerdos de hablar con ella, ver a ella pero no tengo buenos recuerdos, no tengo memoria de ella. (Taryn)

Esta sección narrativa sirve como guía interpretativa para estructurar la experiencia, y a medida que la narración avanza llega a lograr la reestructuración cognitiva, posibilitando la oportunidad de transformar el sufrimiento en esperanza. La idea de que las poblaciones indígenas sufren principalmente de problemas psicosociales modernos debido a la anomia social y el estrés aculturativo que generó el colonialismo es introducida por los individuos como guía interpretativa del modelo cultural de salud mental. Considera los siguientes dos fragmentos narrativos expresados por Lissa y Thomas que reiteran una vez más uno de los eventos estandarizados de esta sección narrativa para introducir la proposición básica de la pérdida de habilidades parentales:

Yo encuentro que mucha gente sufre aquí [en la reserva] porque ellos no hablan sobre lo que les ocurrió cuando eran jóvenes. Sabes, es extraño que alguna gente piense que, "oh, bien mis padres no cuidaron de mí cuando yo era un niño, pero eso no debería molestarme". Sin embargo, debería molestarte si tus padres no cuidaron de ti. Sabes, mucha de nuestra gente, incluso yo misma, fuimos niños desatendidos. Nuestros padres, salieron y bebieron o llegarían a casa y beberían y llevarían esta gente extraña que nos molestaría. Estas son todas las cosas que yo llevé conmigo cuando crecí. Me dije a mí misma que nunca educaría a mis hijos del modo que yo fui educada. Pero, sabes, durante algunos años yo empecé a criar a mis hijos de la misma manera. (Lissa)

.....

Recuerdo de niño ver a mi padre trabajar en el aserradero y recuerdo pasar mucho tiempo con mis amigos. Sabes, en aquel tiempo ellos eran mi familia porque mis padres se pasaban los fines de semana bebiendo. Cuando ellos bebían, desde mi cama, mis hermanos y yo teníamos que escuchar voces, luchas, gritos y llantos de borrachos celebrando una fiesta en casa. La gente nunca estaba borracha solo una noche. Todo el mundo se pasaría el fin de semana bebiendo. Yo aprendí a cocinar porque mi madre se pasaba el día durmiendo después de una noche de fiesta. Los sábados, la casa era un desastre, con alcohol vertido por el suelo. Sabes, recuerdo que por la mañana cuando trataba de caminar por la casa, en medio de gente durmiendo, mis calcetines se pegaban porque el suelo estaba demasiado pegajoso. Yo crecí, creyendo que las fiestas durante el fin de semana eran normales. Pensé que como todo el mundo que

conocía hacia lo mismo, mis padres no nos estaban desatendiendo. Era normal que la gente organizara fiestas en casa o fuera a otras casas y tomaran alcohol u otras drogas en exceso. Yo pensé que era normal celebrar fiestas que empezaban con muchas risas y más tarde acababan en peleas. Ahora que estoy recuperándome de mis adicciones, yo sé que mis padres no quisieron abandonarnos, sino que ellos fueron también víctimas del alcoholismo. Ellos vivieron olvidando a sus hijos, pero esto tiene más que ver con su alcoholismo que con su capacidad de ser padres. Yo estoy seguro que si no hubiera sido por el alcohol mis padres hubieran sido muy buenos padres. **Nuestras generaciones mayores fueron llevadas a escuelas residenciales y ellos reprimieron sus sentimientos y mucha gente de nuestro pueblo recurrió al alcohol y las drogas para tratar nuestro espíritu roto.** (Thomas)

La integración de la historia colonial, en términos pragmáticos, puede entenderse como una práctica discursiva que, al presentar el trauma histórico mediante narrativas de desposesión y nostalgia, ofrece un camino para la agencia individual y resistencia, permitiendo re-conceptualizar el problema en términos socio-estructurales y no psico-personales. Todos estos relatos incluyen el marcador simbólico de *residential school* como punto de su ostracismo de la cultura indígena para dar paso a un periodo personal marcado por la progresión problemática de consumo de drogas y las consecuencias de la pérdida de control (el momento más bajo de desconexión y confusión) y el redescubrimiento de su auténtico yo al empezar el *red path*. Por ejemplo, durante una de mis primeras conversaciones con John, él se presentó como *teacher*. Frente a esta categoría John mencionó que él había sido anteriormente un *drunken*. Él había tenido problemas con el alcohol gran parte de su vida y habló que debido a esta situación nunca aprendió la espiritualidad indígena. John me habló que durante mucho tiempo él había perdido su espíritu y se describió a sí mismo como alguien que no había sabido quien era en realidad:

Yo sufro el síndrome de *residential school*. Yo me considero un *survivor*. Yo fui influido por curas y desnudado de mi cultura. Tu no podías *smudge* para purificar tu cuerpo o utilizar nuestro lenguaje espiritual para comunicar con el *Creator*. Yo llegué a ser una persona asimilada... yo había perdido mi identidad y creo que intenté llegar a ser como ellos... como un *whiteman*. Creo que en aquel tiempo, no tenía sentido de mí mismo. Supongo que tenía un falso sentido de identidad y bebí para fingir que yo era real. Yo perdí mi cultura y a mí mismo mediante asimilación. Una combinación de cosas nos ha quitado de nuestra verdadera identidad. Algo dentro de mí estaba muerto.

Esta sección narrativa permite aliviar la culpa personal al mismo tiempo que reestructura la identidad indígena para convertirlo en un ser socialmente responsable dentro de una comunidad moral y espiritual. La narrativa del trauma histórico, encapsulada dentro de la historia colonial, permite al individuo re-conceptualizar su

vida personal como “superviviente”, escapando de la imagen de victimismo pasivo y producto de la opresión colonial.

Mi madre no fue [*Residential school*], pero mi padre sí que fue a un internado. Eso realmente me dejó una marca porque yo no comprendí lo que mi padre estaba pasando, y cuando yo tenía cinco o seis años él solía beber mucho. Yo nunca entendí por qué él bebía tanto y él era de alguna manera psicótico, yo creo. Cada vez que él bebía, yo solía ir al bosque o algún otra parte para escapar de mi padre. Yo intentaría escapar cada vez que mi padre bebía para no verlo borracho, porque cada vez que yo desobedecía a mi padre, él me castigaría. Yo perdí la conciencia muchas veces durante mi infancia. No recuerdo mucho sobre eso, pero me afectó mucho. El modo que mi padre se comportaba con mi madre. Mi madre recibiría palizas cuando los dos estaban borrachos. Mi padre estaba realmente controlando. Él tenía mucho control en la relación. Hubo mucho maltrato y yo tuve que observar esa situación la mayoría de veces. La relación entre mi padre y mi madre llegó a ser muy tensa a causa del alcohol y las drogas. Ellos se separaron cuando yo era pequeño, yo tendría siete años, pero volvieron otra vez juntos cuando mi padre dejó de beber. Mi infancia fue un tanto difícil. Yo creo que *residential school* me afectó mucho, por eso yo he vuelto a mi cultura por curación. Hago cualquier cosa que puedo para tratar con mis problemas, como por ejemplo ir a *healing circles* o *sweat lodges*. (Allan)

.....

Uno de los grandes desafíos o impactos de *residential school* que realmente he llegado a sentir en los últimos dos o tres años desde que empecé mi viaje de curación personal es la carencia de habilidades parentales que tú ves entre nuestra pueblo. Hace cuatro años yo fui madre por primera vez y tú quieres hacer lo mejor para tu hijo y quieres dar lo mejor a ellos y conducir a ellos en una dirección para que tengan muchas oportunidades. Y a veces, es duro ver en la reserva a niños que sabes que ellos no tendrán esas oportunidades porque sus padres se dedican a organizar fiestas. Tú verás a niños que no están siendo disciplinados y a veces es porque los padres no saben cómo cuidar de sus hijos. Yo superé luchas personales cuando era pequeña porque mi padre bebía mucho. Sabes, mi padre tenía problemas con el alcohol y yo luché con ese problema durante mucho tiempo. Yo estaba enfadada y furiosa por muchas cosas. (Catherine)

La primera proposición en la narrativa de cautividad es la pérdida de habilidades parentales por el hecho de haber “arrancado” a los niños de su cultura para asistir a internados escolares fuera de las reservas. Los fragmentos sugieren que estas personas aprendieron a contar sus relatos personales según la estructura narrativa que vengo describiendo y cuando la identidad anishinaabe/cree es internalizada el relato de vida narrado llega a parecerse a la sección narrativa prototípica de cautividad. Por tanto, negligencia parental e historia colonial llegan a ser alguno de los tipos de evidencia más comunes en los relatos personales para introducir la narrativa de cautividad. Además, sus interpretaciones y elecciones de eventos codifican las creencias del modelo cultural de salud mental. Una de las asunciones del modelo cultural es que la verdadera causa de las patologías sociales contemporáneas

descansa en un trauma inter-generacional resultado de siglos de colonización y aculturación (véase cuadro 10, capítulo 4).

Como los resultados empiezan a sugerir, es llamativo el tono distintivamente moral de las explicaciones causales y comprensiones de las adicciones indígenas mantenidas por aquellos que se adscriben a la ideología psicoterapéutica del *healing movement*. Dentro de este sistema cultural, el argumento de los individuos se mueve más allá del dominio de las explicaciones fisiológicas de las adicciones para desarrollar un marco de interpretación moral. Cuando los informantes intentaron explicar la presencia de las adicciones en sus vidas, ellos invocaron constantemente cuestiones de dominación y subyugación, victimización y empoderamiento, pureza y peligro, bondad y maldad. En consecuencia, el tratamiento potencial fue entendido en términos soteriológicos donde la eficacia del tratamiento era formulada por su capacidad para purgar y purificar, es decir, rectificar el “desorden” provocado por una fuerza impersonal como había sido el colonialismo. Las explicaciones causales de enfermedades o epidemias tienden a enmarcarse más allá de los procesos físicos *per se*, para situarse en un contexto más amplio de vida moral. Por ejemplo, en la última sección narrativa veremos con mayor claridad como las explicaciones para las adicciones se adscriben a fuerzas dentro del ámbito social y espiritual, añadiendo capas de significado social y moral a los procesos fisiológicos de las adicciones. En este sentido, mi propuesta analítica sugiere que el tratamiento que ofrece el *healing movement*, está basado en una concepción de las adicciones como un trastorno moral causado por el colonialismo. El simbolismo del tratamiento evocado en la noción *red road* representa un camino soteriológico mediante un reajuste del mundo moral y social.

2.2 “Nosotros hemos olvidado quiénes éramos y ahora estamos enfermos”: narrativa de alienación

La consecuencia directa de este “trauma” ha sido vivir con un espíritu roto [*broken spirit*] que se manifiesta en el individuo indígena a través de una vida llena de problemas psicoafectivos y psicosociales. En esta fase narrativa el sujeto narra su auto-imagen en términos de haber rechazado su identidad indígena por su estigma social y estatus devaluado. Por tanto, la manera “correcta” de reinterpretar la historia personal y los problemas con las drogadicciones es que el espíritu personal llegó a estar desconectado de uno mismo tras el evento traumático significativo que supuso el

colonialismo. Taryn me explicó de la siguiente manera la experiencia contemporánea indígena de la alienación.

[¿Qué significa *healing* para ti?]

Significa... Para estar curado, en primer lugar, tú tienes que tener algún daño, tú tienes que tener alguna enfermedad, dolor. Estar curado es tratar tu dolor hasta que esté reparado. Siempre va a ver... va a quedar alguna cicatriz, alguna herida. Tú sabes que está ahí la herida, pero volver a lo que tú eras es la curación... y creo que eso es por qué nuestro pueblo necesita recordar para aprender quienes somos, en vez de ser algo diferente. Ser curado es todo espiritual, no importa lo que es, si es emocional, físico, mental, es todo espiritual. Nuestro problema con el alcohol y las drogas es porque nosotros hemos perdido el sentido de quienes somos. Nuevas cosas fueron introducidas a nosotros, como drogas y alcohol. Antes, estas cosas se utilizaban para las ceremonias, para un propósito espiritual para meditar, pero no hasta el punto de llegar al abuso o depender de estas sustancias. Cuando nosotros fuimos puestos en internados, cuando nos pusieron en reservas, eso no era nuestro modo de vivir, ellos [*whiteman*] eliminaron como nosotros trabajábamos, quienes nosotros éramos, quienes nosotros teníamos que ser. Como dije, yo creo que cada cultura tiene su propio propósito, El *Creator* nos creó y creó nuestra cultura con un único propósito, yo creo que el *Creator* creó los anishinabek como los cuidadores de la tierra [*Earth keepers*] y los mayas fueron creados como los mantenedores del tiempo [*Time Keepers*]. Eso es todo lo que yo sé. Todas las culturas tienen su propio propósito y a nosotros nos quitaron del nuestro y eso ha sido terrible. Como dije, cuando nuestro pueblo coge algo de la tierra, ellos siempre lo devolverán, puede ser tabaco o cualquier otra cosa, pero nosotros cogemos lo que necesitamos de *Mother Earth*, no para provocar el desequilibrio de la naturaleza. Nosotros hemos olvidado todo eso porque nos pusieron en internados, en reservas, nuestro mundo espiritual fue prohibido, nos dijeron que nuestras creencias tradicionales representaban el mal, que estábamos equivocados, que venerábamos a animales y a otros espíritus. En el modo tradicional todo era sagrado, todo tenía que ser respetado. Yo creo que en nuestra cultura tradicional todo se veneraba, por ejemplo al águila. Todo ha llegado a ser menos espiritual, más material. Hay mucha vergüenza en nuestro pueblo de ser indígena, hacer las cosas que nosotros hacíamos. Si tú querías practicar el modo tradicional tú eras castigado. **Por eso nosotros hemos olvidado quiénes éramos y ahora estamos enfermos.** Nosotros intentamos ser alguien que nosotros no éramos. Como yo dije antes, la manera en la que nosotros crecimos, yo intenté ser alguien todo el tiempo que no era, sabes... tú querías ser alguien porque tú querías parecer más divertido, mucho mejor. Y eso fue lo que nuestro pueblo no es. Nosotros hemos perdido nuestros modos de vida, nosotros hemos intentado ser del modo de otra gente [...] Entonces tú serás cualquier cosa menos lo que tú eres en realidad. Hay diferentes niveles, diferentes fases en la vida. Todo el mundo tiene un rol. Nosotros hicimos lo que se suponía teníamos que hacer, tú tenías que alimentar a tu familia y siempre el *Creator* estuvo allí. Eso era vivir. La vida era simple, no teníamos citas, teléfonos... La gente tiene de todo, televisión, ordenadores, videojuegos. La gente tiene de todo menos sentarse y hablar. No hay comunicación y eso es la principal cosa que hicimos, nosotros perdimos nuestro espíritu, nuestro mundo espiritual.

A pesar de que los jóvenes asistían a una clínica de metadona, las conversaciones para discutir las causas de las adicciones rápidamente se movieron de explicaciones puramente fisiológicas y psicosociales, entrando dentro de una retórica de responsabilidad moral y exculpación. Al explicarme sus comprensiones de la

etiología de las adicciones, los participantes en la investigación focalizaron su argumentación sobre el concepto de *trauma histórico* introducido por factores como, por ejemplo, la vida en una reserva, internados escolares, la cultura individualista y explotadora de los colonos europeos y sus políticas coloniales de asimilación cultural y marginalización. Para dar cuenta del origen de las adicciones indígenas, las personas cambiaron progresivamente su atención de procesos sociales y conductuales a procesos espirituales. Utilizando el concepto de *broken spirit* para tender un puente entre fisiología y conducta, los miembros del *healing movement* desarrollaron un discurso sobre las causas subyacentes de las adicciones, lo cual revela mucho sobre conceptos de responsabilidad moral y victimización; conceptos que están estrechamente vinculados a su posición socio-histórica como la alteridad ontológica devaluada. La coda final de la explicación de Taryn, “nosotros perdimos nuestro espíritu” sintetiza la idea de la vida disfuncional del indígena moderno e introduce una de las dos explicaciones causales posibles de las adicciones indígenas. En la primera explicación causal, las adicciones indígenas son atribuidas a la agencia humana, donde la persona que sufre drogadicciones debe asumir la responsabilidad de su conducta. Las adicciones, por tanto, pueden ser evitables a través de una terapia que se centre en la “fuerza de la voluntad individual”. Este discurso causal es el que mantiene la psicoterapia moderna conductual-cognitiva y de reducción de daños para dar sentido a los problemas de salud mental y adicciones. Esta era la explicación dominante desarrollada por parte del personal biomédico que trabajaba en el centro de metadona, tratando de minimizar las estructuras coloniales dentro de las cuales gran parte de los problemas psicosociales fueron producidos. Sin embargo, para quienes se adscribían al *healing movement*, un segundo tipo de explicación casual fue dominante. En este segundo tipo de discurso, el factor explicativo se focalizaba sobre fuerzas impersonales y, por tanto, evitando responsabilizar moralmente al individuo. En este discurso de explicación causal se ofrece como factor fundamental una catástrofe inevitable de asimilación forzosa y arrolladora que ha sobrevenido a la sociedad indígena por fuerzas coloniales. En los relatos sobre la etiología de las adicciones, enfermeras y médicos no indígenas frecuentemente identificaron como causa la “falta de voluntad” como el factor clave. La distancia social entre pacientes (la mayoría desempleados), y el personal sanitario (clase media profesional), representando grupos socioeconómicos y socio-históricos desiguales, fue particularmente destacada respecto a sus modelos causales. En cualquier caso, ambas explicaciones causales ofrecen la oportunidad de reconstruir un mundo personal ordenado y controlable frente a una experiencia de la aflicción arbitraria y caótica.

El individuo anishinaabe/cree debe responder a esta amenaza de arbitrariedad del sufrimiento en la vida, recurriendo a una dialéctica discursiva que dé significado a la aflicción indígena contemporánea. La explicación causal del trauma histórico desarrolla un argumento inteligible sobre la enfermedad mental indígena: el colonialismo provocó un sufrimiento inter-generacional que ha generado una pérdida de significado en la vida, es decir, una vida alienada del ideal animista de la sociedad cazadora algonquina. En este sentido, la narrativa de alienación cumple la función de mostrar y subrayar retóricamente la arbitrariedad del sufrimiento, es decir, la naturaleza caótica de la vida, para provocar en el lector de autobiografías o al oyente de relatos personales compasión y empatía que lo lleve a invertir su aflicción. El indígena en la narrativa de alienación aparece como un *loser*, un perdedor con un “espíritu roto” que no puede adaptarse al mundo del *whiteman* (antítesis simbólica del *indian*), quien termina escapando y refugiándose en el alcohol y las drogas para afrontar la inferioridad y el estigma. Taryn construye narrativamente una brecha entre un pasado cultural armónico y una realidad contemporánea decadente y alienada. Como resultado de esta asunción cultural, un conjunto de eventos prototípicos y experiencias reconocibles organizan la secuencia estandarizada que denominé *narrativa de alienación*. Los episodios apropiados que sirven de evidencia para interpretar correctamente esta sección narrativa guarda una extraordinaria similitud a la sección narrativa en los relatos personales de Alcohólicos Anónimos codificada por Cain (1991) como *hit the bottom* [tocar fondo]. Esta sección narrativa incluye episodios de consumo de drogas, la progresión del consumo y los efectos negativos, hasta que la persona toca fondo (*hitting bottom*). Esta similitud en estructura con la narrativa de AA no nos debe de extrañar en absoluto puesto que la forma narrativa que trato de describir es una variación o adaptación de la psicoterapia de AA y su énfasis en las narrativas personales. Problemas afectivos, consumo de alcohol y otras drogas, depresión,... organizan esta sección narrativa. Es un periodo lleno de confusión, desorientación y desconcierto, marcado por la progresión problemática de consumo de alcohol y otras drogas, pérdida de auto-control, dependencia y desconexión.

El siguiente fragmento narrativo que extraigo de la entrevista que mantuve con Patrick representa la forma prototípica de la sección narrativa de alienación. Patrick utilizó un conjunto de episodios que refleja una progresión de efectos negativos que empiezan en su infancia y se prolonga a lo largo de toda su vida hasta llegar “*hitting bottom*”. He optado por presentar íntegramente el fragmento, sin intercalar comentarios, para retener la integridad de su voz en la narración de su historia de alienación.

Hubo un tiempo, yo recuerdo... que mis padres tenían una fiesta esa noche en casa. Y recuerdo por la mañana cuando me levanté, había cervezas en la mesa y botellas de whisky... y pensé ¿a qué sabrá esta bebida? Cogí una botella y empecé a beber un poco, pero no me gustó y puse de nuevo la botella en la mesa. Mi padre llegó a beber mucho y llegó a pegar a mi madre. Eso me ha marcado toda la vida, ver por lo que estaba pasando mi madre. Yo le pregunté a mi madre cuando era adolescente por qué aguantaba a mi padre. Yo le pregunté por qué no dejaba a mi padre y ella me dijo: "no, yo quiero mucho a tu padre". Ella me dijo, "boy", esa era mi apodo cuando yo era niño. Ella me dijo "boy, tú lo entenderás cuando seas mayor", ella me dijo: "él es así solo por la bebida, él tiene temperamento". Y entonces yo vi, cuando crecía, pegar a mi madre cuando él estaba borracho. Recuerdo una vez, ellos estaban discutiendo, yo vi a ellos que estaban discutiendo y no estoy seguro por qué ocurrió, yo creo que él compró algo con su tarjeta de crédito, ellos empezaron a discutir en la cocina y mi hermano y yo estábamos en la cocina, viendo como discutían. Y mi madre estaba haciendo té y ella estaba sosteniendo el cazo y nosotros vimos como se lo tiraba la cara de mi padre, él se dio la vuelta y dijo algo como que su cara estaba quemándose... él se acercó a mi madre, agarró a mi madre, se la llevó al comedor, ella cayó al suelo e intentó escapar y entonces ella le dio una bofetada a mi padre. Entonces vi a mi padre golpear a mi madre en la cara... Recuerdo ver a ella caer al suelo, entonces se apoyó unos segundos en una mecedora y entonces intentó levantarse y empezó a gritar a mi padre... mi padre entró otra vez al comedor y empezó a golpear y dar patadas a la puerta. Recuerdo llamar a mi hermano, mi hermano estaba llorando, él tenía en aquel tiempo siete años y yo tendría unos diez años.

[¿Y cuál fue tu reacción, proteger a tu hermano?]

Yo lo cubrí sobre mi pecho e intenté taparle los oídos para que no escuchara lo que estaba ocurriendo. Y entonces yo recuerdo cubrir a mi hermano con mis brazos, tapando sus ojos con mi pecho para que no viera nada, y mis manos tapando sus oídos para que no escuchara nada.

[¿Por qué tuviste esa reacción?]

No quería ver eso, no quería escuchar lo que estaba pasando, solo quería proteger a mi hermano de lo que estaba pasando. Mi madre estaba muy, muy enfadada, empezó a discutir con mi padre, mientras él seguía pegando patadas a la puerta. Cuando ocurrían discusiones de ese tipo, yo me marchaba de casa. Mi madre continuó aguantando estas situaciones, pero siempre temía que las discusiones escalaran y llegaran a las manos. Hubo tiempos muy difíciles cuando mi madre empezaba a discutir, empujando a mi padre. Supongo que ellos no podían controlarse y empezaban a bofetearse, Pero esa fue la primera vez que vi a mi padre pegar a mi madre. Supongo que crecer así, viendo pelear a mis padres me llevó a escapar de lo que ocurría en casa, refugiándome en el alcohol y drogas. Yo crecí con mucha ira dentro de mí, porque cada vez que veía lo que estaba ocurriendo llegaba a estar muy enfadado, muy enfadado... Recuerdo que cuando tendría diecisiete años, creo, fue la primera vez que paré a ellos, cuando estaban discutiendo. Yo le dije a mi padre: "tienes que pasar por mí primero antes de pegarle a mamá otra vez". Cada vez que ellos empezaban a discutir, yo cogía a mi madre fuera de casa, para dar una vuelta y calmar la situación.

[Antes has dicho que querías negar lo que estaba pasando y que tu madre te dijo que algún día entenderías lo que pasaba a tu padre. ¿Has llegado a comprender a tu padre, tienes alguna explicación de por qué actuaba así tus padres?]

Sí, yo he estado con mi pareja durante once años. Yo sé que hay momentos donde las cosas son realmente estresantes. Sabes... vivir con alguien, cada día cerca de alguien, alrededor de ti, hay momentos que no soportas que alguien esté cerca de ti, en tu cara, diciéndote cosas [risas] y entonces es fácil que tú llegues a enfadarte, que surjan tensiones. Cuando tú estás enfadado por algo es fácil discutir con la otra persona... A veces cuando yo no quiero discutir me marcho a la

habitación de mi hijo y mi pareja me sigue y empieza a discutir y a enfadarse conmigo delante de nuestro hijo. Cuando ocurre eso, yo le digo a mi hijo que salga a dar una vuelta a la calle y entonces entramos al comedor y entonces yo le digo a mi pareja por qué está borracha y se pone de mal humor conmigo. Yo le pregunto a ella si hay algo que le molesta. Entonces le digo que salga a dar una vuelta, que vaya a pasear. A veces me asusta su comportamiento. Entonces llega a enfadarse más conmigo y me dice que por qué le doy órdenes y trato de relajar la situación.

[Entonces tú tratas de asegurarte que la situación no escale más porque sabes lo que ocurre]

Creo que sí, hay veces que ella tiene problemas con la bebida. Una vez, ella fue a una fiesta y llegó a casa totalmente borracha y ella empezó a estar muy enfadada conmigo. Entonces ella llamó a alguien que había estado con ella en la fiesta. Supongo que era con otro chico que estaba en la fiesta y empezó a hablar con él delante de mí para que yo me enfadara. Entonces le dije que se fuera de casa a dar una vuelta, que no quería problemas y discutir con ella. En realidad le dije que no la quería en casa borracha. Yo empecé a estar realmente frustrado, porque por la noche empezó a pelear conmigo. Ella fue a la nevera, cogió latas de refresco y empezó a tirármelas a la cara. Ella estaba realmente furiosa, no sé por qué llegó a casa así. No sé qué causó su ira. Entonces yo le pregunté “¿Por qué has llegado a casa enfadada?” Entonces cuando ella estaba haciendo eso yo llamé a la policía, yo le pregunté ¿es que quieres pegarme, es eso lo que quieres? Yo no quería ir por ese camino... Ella tenía mucha ira dentro de ella. Entonces yo vi a mi hijo entrando a la habitación y él me dijo. “¿papá que está pasando?” y él me abrazó y ella empezó a darme bofetadas y yo le dije que volviera a su habitación, y él le preguntó a su madre ¿mamá que estás haciendo, por qué estás pegando a papá?” Ella me pegó un par de puñetazos en la cabeza. A ese punto yo agarré a ella para que parara de pegarme, entonces vi a mi hijo que estaba llorando. Yo le dije a ella que no quería que bebiera, porque cada vez que bebía ella se ponía muy furiosa y violenta. Entonces le dije: “¿no estás viendo lo que estás haciendo?, mira tu hijo escondido en el armario”.

[¿Sigue bebiendo tu pareja?]

No, hace quizá tres años que ella no bebe.

[¿Ella tiene otras adicciones?]

Oxys (oxicodona), cocaína y yo cocaína pero de vez en cuando. Yo estaba ganando mucho dinero y cada vez empecé a consumir más y más hasta que se me fue de las manos. Entonces, empecé a vender cocaína y cuando ganaba dinero empecé a comprar pastillas oxycontin y percocet. Yo pagaría un dólar por gramo, así que por una pastilla de 80 mm, pagaría 80 dólares y he estado tomado durante dos años. Llegó un momento que estaba fuera de control. Yo no podía controlar mi adicción. Sabía que estaba arruinando mi vida. Cuando empecé a sentir que mi vida estaba fuera de control yo quise parar, abandonar, antes de que arruinara mi vida, antes de robar a mi familia para conseguir pastillas. Yo no quería llegar a ese punto, así que decidí intentar abandonar. Yo intenté tratamientos para reducir mi adicción, pero no funcionó. Yo estaba sintiendo que mi adicción iba más y más. Yo no podía seguir el programa con las pastillas. En ese tiempo había mucha tensión y muchos momentos estresantes en mi relación. La única cosa que tenía en mi mente era mi familia y mi hijo. Yo quería estar seguro de que mi hijo tuviera comida en la nevera, que tuviera juguetes, juegos que tuviera todo, que no hubiera algo entre mi hijo y yo que le afectara. Había veces que yo no podía levantarme de la cama porque estaba demasiado drogado y yo no podía hacer nada. Había muchas veces que mi hijo iría a la cama y me preguntaría: ¿qué te pasa papá?, venga levántate y ven a jugar conmigo” Y yo no podía jugar con él porque yo me encontraba realmente enfermo y le diría: “quizá si me encuentro mejor juego contigo después” Nosotros empezamos a abandonar

las drogas al mismo tiempo, queríamos dejar ese estilo de vida. Lo necesitamos, le dije a ella, abandonar todo, bebida, drogas, pastillas. Ella vaciló y ella quería seguir tomando cocaína de vez en cuando, fumar marihuana. No, yo le dije, no quiero ver nada de eso en la casa. No me importa lo que hagas pero lo que hagas hazlo sin que yo lo sepa.

Por otro lado, la narrativa de Taryn también contiene secciones interpretadas en un modo muy similar al relato de Patrick.

La primera vez que tuve que afrontar las consecuencias de mi infancia fue cuando yo vivía en mi casa con mi pareja y mis dos hijos y tuve un sueño. Yo estaba en el internado y cuando me desperté en mi habitación no había nadie allí. Salí fuera de mi habitación y no había nadie, parecía que nadie viviera allí. Todo seguía igual, todas las cosas estaban en su sitio, pero no había nadie, parecía que todo el mundo se había marchado. Limpié la habitación, hice la cama y entonces marché al colegio y allí vi a alguien del colegio y le pregunté dónde estaba toda la gente y me dijo que todos estaban esperando los autobuses para volver a sus casas. Salí a la puerta principal y vi muchos autobuses que se estaban marchando del colegio lleno de niños. Entonces yo vi un coche fuera, era un coche de color marrón y caminé hacia el coche, era el coche de mi padre y entonces le pregunté a mi padre: "¿Puedo ir contigo a casa?". Y mi padre dijo: "No lo sé, tienes que preguntárselo a tu madre". Antes de preguntar a mi madre, veo que había dos niños muy pequeños en la parte de detrás del coche. Entonces le pregunto a mi madre: "Mamá, ¿puedo ir contigo a casa?" Y ella me dijo: "No, no hay más sitio para ti." Y tú ves a mi madre diciéndome que ellos no pueden llevarme a casa, mi propia madre diciéndome que no puedo ir con ellos a casa. En mi sueño yo les dije a mis padres que había espacio de sobra en el coche para mí, pero mi madre no respondió. Y yo dije: "Ok. Gracias" y ellos se marcharon. Entonces yo empecé a caminar y caminar hacia casa sola. En mi sueño también aparece la guardería donde yo trabajaba y cuando pasaba caminando vi que todo estaba como siempre pero tampoco había nadie, todo el mundo se había marchado también. Entonces regresé a casa caminando, a mi casa donde vivía con mi pareja y mis hijos y todo el mundo había marchado, no estaba mi pareja y no estaban mis hijos [rostro de asombro]. Entonces desperté del sueño y empecé a llorar y llorar. Cuando desperté mi pareja se asustó y me preguntó: "¿Qué te pasa?". Yo seguí llorando y continué un buen rato. Entonces yo le dije: "Nadie me ama, nadie me quiere, nadie me ama". Estuve cinco días sin poder hablar con nadie. No podía hablar con nadie, no podía responder al teléfono. Mi pareja tuvo que cuidar de los niños. Yo no sabía qué hacer, como manejar la situación, no sabía lo que me pasaba, estaba fuera de mí, sin controlar mis emociones. Después de esa situación pedí ayuda psicológica y paré de ir al psicólogo porque no pude parar de sentirme mal. Era una situación demasiado difícil para mí, no sabía cómo salir de la situación. No podía hablar de este tema con nadie. Entonces yo recurrí al alcohol y las drogas durante años. Todo esto me afectó a mí, mi familia, mis hijos. Yo no fui capaz de cuidar adecuadamente a mis hijos... yo estaba perdida... sin saber qué me pasaba, yo no sabía ser madre y empecé a consumir alcohol y drogas. Cada vez tenía que consumir más, tenía que beber más o consumir más drogas para colocarme... Mi hermana pasó también por la misma situación que yo. Ella tuvo un hijo y a cierta edad ella no supo cómo ser madre y empezó a consumir alcohol. Para mí, eso es lo más importante, hemos crecido sin tener habilidades parentales.

El siguiente relato evidencia que quienes se adscriben al *healing movement* aprenden a relatar secciones de sus vidas dentro de la estructura narrativa que llevo exponiendo. Considera este fragmento de Rob dentro de la narrativa de alienación.

Yo crecí en un hogar con un padre alcohólico y cuando era niño juré que mi vida nunca sería como la de mi padre. Mi madre me contó que mi padre no era mala persona y que la bebida lo cambió. Mi madre también bebía. Yo crecí con mucha ira... es difícil de explicar. Ahora mismo tengo sentimientos de frustración. Durante mi infancia y adolescencia yo vi el abuso del alcohol y las drogas en mi familia. Mis padres harían muchas fiestas en casa. Yo recuerdo estar en mi cama mientras el sonido de música, voces y risas se escuchaba por toda la casa. Pero hubo momentos donde tú podías escuchar qué estaba pasando en tu casa, la bebida, las constantes peleas y discusiones. A causa de este abuso de alcohol y drogas en mi familia, me deprimía ver esta situación... ver lo que estaba pasando en mi casa, especialmente las peleas entre mi padre y mi madre. Yo solía escapar y me iría a la casa de un amigo o mi iría al bosque. Yo empecé a beber y a tomar drogas cuando era adolescente hasta los 28 o 29 años y tuve numerosas historias trágicas por culpa de mi abuso con el alcohol y drogas. Perdí mi trabajo en el aserradero, gastaba todo el dinero en drogas, mi pareja y yo peleábamos cuando estábamos drogados delante de nuestra hija pequeña... Yo me encontré a mí mismo mirando al espejo y dándome cuenta de que había llegado a lo mismo que mi padre... había perdido mi auto-respeto, mi auto-estima... Yo estaba perdido. **Yo había dañado mi espíritu hasta el punto que toda mi vida parecía desarrollarse en un tiempo oscuro.** Yo no tenía respeto por mí mismo y la gente que me rodeaba. Había perdido mi deseo, mi voluntad por vivir. Yo había llegado a tocar fondo... estaba en un punto en mi vida donde yo estaba dispuesto aceptar ayuda puesto que mi camino hasta ese momento había sido un camino de destrucción, de dolor y desesperación.

Foucault (1975) propuso que con el advenimiento de la medicina moderna, la salud reemplaza a la salvación. Por su parte, Geertz expuso que los símbolos sagrados actúan tanto para representar y formular concepciones de un orden general de existencia. Los símbolos sagrados representan una noción de la vida ideal contra la cual la producción de juicios morales es posible, proporcionando una guía normativa para la acción. En este sentido, el estado de salud representa una vida ideal y trastornos en la salud reflejan alteración en el orden de existencia. Por tanto, símbolos de salud y enfermedad pueden epitomizar el *ethos* de un colectivo humano, proporcionando *modelos de ideales de orden* y *modelos para el mantenimiento y restablecimiento del orden*. De hecho, consistente con estas proposiciones, los extractos de fragmentos narrativos que aparecen en los distintos capítulos de esta investigación sobre causación y acción terapéutica, reflejaron juicios morales sobre la vida ideal: el trastorno presentado por la desviación desde ese ideal y las formas simbólicas para restablecer el orden moral. Como veremos más adelante, el uso retórico de símbolos culturales como *Mother Earth*, *Creator*, *Grandfathers*, *Medicine*

Wheel, The Medicines, tiene la propiedad de articular las dimensiones morales, materiales, fisiológicas y soteriológicas de la aflicción humana.

En esta sección narrativa hemos visto una variedad de episodios y conductas que se sitúan fuera del orden moral del indígena asociadas con el desorden provocado por el colonialismo, construyendo una explicación causal al hablar sobre drogadicciones indígenas. Los eventos y episodios de esta sección narrativa representan uno de los extremos de la escala de virtud conductual y señala los agentes de la disrupción de la conducta ideal: la vida hedonista, el materialismo, el consumo de alcohol y drogas, la ausencia de respeto hacia los *Elders*,... El concepto de problemas psicosociales parece ser reemplazado por el de alienación sirviendo al mismo propósito narrativo: explicar la persistencia de las epidemias contemporáneas y exculpar al sujeto de responsabilidad moral por sus conductas. El uso narrativo de ciertos conceptos llegan a ser utilizados como marco explicativo a la hora de señalar la responsabilidad moral y la culpa. Al examinar los relatos personales sobre adicciones desde el relato moral de las tres sub-secciones narrativas, los individuos generaron relatos causales fundamentados en analogías, construyendo un modelo narrativo como una metáfora más amplia para los problemas de las adicciones y problemas psicosociales. Los relatos enmarcados en una retórica moral contrastaron esquemas bipolares como, por ejemplo, empoderamiento y desesperanza, heroísmo y victimismo, moralidad e inmoralidad. Los relatos en esta sección narrativa condensan la ruptura del orden moral provocado por el colonialismo y permitía a los narradores señalar a los culpables de su situación.

Los fragmentos seleccionados para esta sección narrativa revelan conceptos de orden moral históricamente producidos que encuentran su re-utilización como fuente discursiva para hablar del desorden y desequilibrio personal. En la tradición oral algonquina, muchas de las historias y relatos mitológicos narraban las grandes consecuencias que tenía para las familias no respetar el espíritu de los animales. Para el animal que había dado su vida para que los humanos pudieran vivir, el cazador solo podía ofrecer respeto para su espíritu, un uso adecuado de su cuerpo y compartir la carne con otros. En la ética animista de los pueblos algonquinos, el no respeto por el animal significaba el incumplimiento moral de cuidar de los animales, pudiendo ocasionar la muerte del cazador puesto que el espíritu como castigo no volvería a entregarle su cuerpo, posibilitando que la unidad familiar pereciera. Cualquier señal de carencia de respeto y negligencia con sus deberes y responsabilidades como cazador, se corría el riesgo que el espíritu de los animales no viese el valor de darse ellos

mismos al cazador para mantenerlo sano y con salud. Esta ética animista propia de una sociedad cazadora en un bosque boreal parece estar actualizándose en el contexto contemporáneo, donde el tema principal no llega a ser la falta de respeto a los espíritus animales, sino la falta de respeto al cuerpo que fue entregado por el *Creator* y la falta de respeto a su *helper spirit* y otros ancestros por haberse distanciado del *red path*, al orientar su conducta al estilo de vida del hombre blanco. Las consecuencias de olvidar sus responsabilidades es una vida de desorientación y casi de inanición para aquellos que escogen el camino de las drogas y el alcohol. Su espíritu ha decidido abandonarle por la desconsideración de fortalecer su cuerpo y vitalidad como anishinaabe/cree. Al no respetar y cuidar el cuerpo ofrecido por el *Creator*, el resultado llega a ser la degradación social y el abandono personal. El indígena moderno con problemas de drogadicciones que vive en la calle llega a ser interpretado como un mensaje desde del mundo espiritual al no cumplir con su obligación moral de cuidar y proteger su cuerpo. El consumo de alcohol, oxicodona o cualquier otra droga llega a conceptualizarse como sustancia contaminante, impura, no tradicional, violando el orden tradicional y corrompiendo la espiritualidad y armonía propias de la vida indígena. Las sustancias psicoactivas acaban teniendo una connotación metafórica de contaminación espiritual, rompiendo la integridad de la comunidad. Mediante la retórica de la espiritualidad, el *red road*, la rueda medicinal, las sustancias son interpretadas en un lenguaje moral como la ruptura de la vida colectiva. El consumo de sustancias psicoactivas ofende al *Creator* puesto que las drogas ponen en peligro y debilitan la comunidad y el espíritu anishinaabe/cree.

En este sentido, la narrativa de alienación comunica la implicación de esta lógica cultural, donde la conducta de consumir sustancias psicoactivas representa una conducta moralmente irresponsable al no respetar el cuerpo concedido al sujeto por el *Creator* y los ancestros espirituales. Por tanto, la narrativa de alienación funciona discursivamente como un repositorio cultural de imágenes de desviación de la “vida ideal indígena”, dando paso paulatinamente a una transición narrativa donde eventos e imágenes de la conducta permean la conducta moralmente adecuada. Al haber sido arrancado y robados los ideales de equilibrio, reciprocidad y respeto de la ética animista, el indígena ha perdido la consciencia de su responsabilidad, viviendo una vida desequilibrada y caótica. En lo más profundo de las drogodependencias está la recuperación del auténtico modo de ser algonquino, una recuperación del sistema de creencias animista que curará al anishinaabe/cree herido.

La siguiente sección narrativa expresa el empoderamiento que logra el sujeto al encontrar una salida a su sufrimiento y su victimización, gracias a recuperar el sistema ético animista de las poblaciones algonquinas. Una retórica de empoderamiento, de resistencia es aparente y llega a ser condensada en el uso metafórico de las *Medicines* (tabaco, salvia, cedro y pasto dulce -sweetgrass-) para superar su estado alienado. En la última sección narrativa el sujeto se ve a sí mismo como dentro de un movimiento de revitalización que enfatiza la fuerza de la voluntad individual y la fe en una entidad superior como los medios para controlar las adicciones.

2.3 “Now I know who I am, I am anishinaabe”: narrativa de redención

A pesar de que los fragmentos seleccionados presentan un estado de desolación, de desesperación y de alienación mental, los relatos narrativos personales incorporan una fase transitoria que presagia el movimiento de un estado de “ansiedad social” hacia un movimiento de redención como un *newborn* quien termina recuperando su auténtica identidad. En la conversación mantenida con David, él me contó que creció con el sentimiento permanente de que algo faltaba en su vida y que el consumo de alcohol y drogas “llenó” su vacío existencial.

Yo crecí con la sensación de que algo faltaba en mi vida, algo no funcionaba bien dentro de mí. Yo me pregunté a mí mismo que debía de haber algo más en la vida. Creo que mis problemas con el alcohol y las drogas eran por eso... porque yo quería llenar el vacío que sentía dentro de mí, sabes. Yo empecé a beber muy fuerte en mi juventud... Supongo que... empecé a beber los fines de semana con mis amigos y porque... yo creo que era la única cosa que uno podía hacer aquí en la reserva, no había otra cosa que hacer en la reserva. Y entonces mi bebida fue a peor...Yo estaba bebiendo más y más y también empecé a tomar cocaína y marihuana, sabes. A veces todo el día y no podía parar de hacer eso. Como te dije, yo creo que es porque aquí existe la *party life*, todo el mundo lo hacía... eso es lo que mi grupo de gente hacía en la reserva y nosotros íbamos de casa en casa para hacer fiestas. Toda la gente lo hacía, yo creo que es un modo de vida aquí, la gente se aburre, sabes. **Yo me levanté muchas mañanas tras una noche de borrachera preguntándome que algo faltaba en mi vida.** Yo sentía que no podía continuar así y algo dentro de mí creció y creció. Yo no podía parar de pensar sobre eso... Entonces, yo intenté de todo, yo iría a la iglesia, iría a reuniones, asistiría Alcohólicos Anónimos, pero nada funcionó. Eso no funcionó para mí. Pero entonces **yo empecé a descubrir el camino correcto.** Yo empecé a asistir a ceremonias, porque alguien empezó a hablarme de ceremonias que se celebraban y yo empecé a sentirme por primera vez conectado a las ceremonias, yo sentí mis raíces... yo sentí por primera vez que pertenecía a algo superior... Empecé a verme a mí mismo como anishinaabe... Hay buenas cosas en nuestras ceremonias, así que yo seguí mi *red road*. Yo creo que esa es la razón de por qué yo necesitaba algo más en mi vida... Por eso yo voy a las ceremonias siempre. Yo estaba asustado de volver a mi modo de vida anterior, sabes, a ir de fiesta en fiesta... mi espíritu y mi identidad habían sido robados. Lo que yo necesitaba era curar mis heridas, era volver a mi espíritu que me había abandonado porque yo no seguía el camino correcto. Cuando era joven yo intenté averiguar quién era. Yo solía decir: “tiene que haber algo más, ¿quién soy yo?”. La iglesia tiene que ver

mucho, yo creo. Yo creo que es de los internados y de los misioneros y cosas así... Ellos nos quitaron nuestras ceremonias, quienes nosotros éramos y ellos nos pusieron en la cabeza que teníamos que ser otra cosa... Como te dije, yo estaba intentando todo cuando era más joven, como ir a la iglesia y cosas parecidas...

Como vimos en el capítulo 5, la sección de alienación representa la sección intermedia del drama moral: de degradación personal y desconexión hacia la regeneración espiritual y conexión con la cultura ancestral. El marcador verbal simbólico más recurrente en los relatos para subrayar la transición narrativa, aparece con frases como las siguientes: “*something was missing in my life*” o “*there has to be something more in this life*”. Compara el relato de David expuesto arriba con los comentarios de Richard durante nuestra conversación:

Mi viaje curativo empezó en un centro de tratamientos para drogas y alcohol. Yo empecé en esos centros que llegaron a ser la base de mi recuperación. Desde que recuperé la sobriedad yo también había buscado la ayuda profesional y asistí a reuniones grupales para el crecimiento personal. Lo más importante de esas experiencias es que allí encontré una relación con un poder superior y he seguido utilizando esa relación con mi poder superior en mi vida. Yo crecí con valores no indígenas, pero aunque asistí a varias iglesias durante los primeros meses de recuperación buscando respuestas... yo sentía... creció en mí un sentimiento como que yo no pertenecía a eso... creció en mí un sentimiento de no pertenencia, sabes... **Algo dentro de mí me decía que algo más debía haber, yo sentía que algo faltaba en mi vida... ese sentimiento de vacío que había sentido toda mi vida cambió cuando me preguntaron que asistiera a una ceremonia *sweat lodge*.** Yo conocía a una persona que estaba volviendo a la curación tradicional y **empecé a sentir una fuerte conexión entre quien yo era y mi yo espiritual.** Fue entonces cuando empecé a caminar el *red road*, empecé hacer las cosas como lo hacían nuestros ancestros, por eso yo busqué a un *Elder*... para caminar mi *red road*. Yo pude recuperar mi espíritu otra vez y saber quién yo soy ahora.

Del mismo modo que los fragmentos seleccionados de las autobiografías testimoniales, aquí vemos como los relatos se dirigen a una resolución final, presentando la transición, en forma de suspense, hacia un final teleológico. Como los fragmentos de arriba, los dos fragmentos que siguen a continuación documentan esta estrategia narrativa:

Y durante años yo he estado perdida, desconectada de quién yo era, sintiendo que me faltaba algo. Y eso es cuando yo empecé a introducirme a mi cultura, para averiguar mi identidad. Porque yo sabía que yo no era blanca [*whiteman*] pero es como si yo también supiera que no era india [*indian*]. Yo vivía como entre dos mundos, sin sentirme llena en ninguno de los dos. **Yo no fui criada en mi cultura, a mí me metieron la idea dentro de mí que yo tenía que ser otra cosa y he vivido toda mi vida, sabiendo que algo no estaba bien, que no me encontraba a gusto y por eso tomé el camino de las drogas.** Ahora he tomado el camino de mi cultura, de nuestras ceremonias... Si yo pudiera volver en el tiempo... yo sé que haría las cosas de distinta forma, sabiendo quien soy yo

ahora y lo fuerte que me siento. Yo pienso que he conseguido esa fuerza de mi verdadera cultura. Yo sé eso cuando empecé a enfrentarme a mis problemas de drogas y abuso sexual. Yo estaba preocupada que la gente hablara de mí... Pero entonces fue como una energía si ellos hablaran de mí, todo lo que ellos quisieran. Tú tienes que liberarte de eso... tú tienes que liberarte de eso y no puedes controlar que salga fuera de tu boca. Por eso acudí a nuestras ceremonias para curarme, porque ahora sé por qué nos pasa lo que nos pasa. Todos nosotros [las poblaciones indígenas] necesitamos curación y para lograr nuestra curación, necesitamos saber quiénes somos. La gente necesita re-conectar con quienes ellos son realmente y no como les han dicho que ellos deberían ser. Ahora sabemos que nuestras enfermedades, ahora sabemos que nuestro espíritu tiene que ser curado con las enseñanzas que nos transmitieron nuestros *Grandfathers* y *Grandmothers*. Yo ahora respeto todo, yo respeto *Mother Earth*. (Lucy)

.....

Cuando yo regresaba a casa me encontraba fatal, sabes. Yo creo que eso era debido a muchas cosas que me habían pasado en la vida. Me había separado recientemente... Entonces empecé a tomar oxycontin durante un año y medio o algo más. Mi adicción empezó porque yo salía por ahí con mis amigos, sabes, tomábamos esas drogas para pasar el tiempo y hacer algo en la reserva que nos sacara del aburrimiento. Yo empecé a tomar diariamente y empecé a asistir de una fiesta a otra en casas de amigos y la cosa fue de mal en peor. **No me gustaba lo que estaba sintiendo, porque empecé a sentir como un vacío... Algo me estaba ocurriendo y no sabía qué demonios era, sabes. Yo no podía aceptarlo, yo no tenía ninguna explicación para saber lo que me estaba ocurriendo.** Yo estaba atravesando un momento oscuro en mi vida, yo me sentía como que estaba luchando conmigo mismo. Quizá era porque no me aceptaba a mí mismo, **no lo sabía en aquel tiempo.** Entonces un *Elder* se acercó a mí y me dijo que ese no era el camino correcto para un *indian*. El alcohol y las drogas nunca han sido sustancias buenas para nadie, me dijo. Y entonces yo fui a un *sweat [lodge]* y todo cambió en mi vida... El *Elder* me dijo permanecer en ese camino... en el camino espiritual. (Henry)

En esta sección narrativa los participantes del *healing movement* logran recuperar la sobriedad en sus vidas gracias a su compromiso personal con las ceremonias tradicionales y la etnoteoría del yo contenida en el modelo cultural de *The Medicine Wheel*. En esta última parte, las proposiciones del modelo cultural y la estructura narrativa vuelve a entrar dentro de relatos personales como guías interpretativas para describir la progresión hacia una mayor espiritualidad. Reconectar con la espiritualidad y las creencias tradicionales animistas es el camino en la recuperación de la sobriedad.

Yo fui criada en la iglesia católica. Pero ahora, cuando la gente se hace mayor vuelve a las tradiciones. Yo ahora saco mi *sweetgrass* y cedro para quemarlo y purificar mi casa. Yo ahora sigo mis tradiciones, yo cojo tabaco y lo dejo en algún lugar, cerca de mi casa, por ejemplo. Yo ahora doy las gracias al *Creator* por todo y si vamos al bosque de pesca, yo pido perdón a los peces. Eso es normal para nosotros, siempre ha sido así. Nosotros siempre tratamos con respecto todo lo que nos ofrece la naturaleza. El *Creator* nos creó para cuidar de la naturaleza, ella es *Mother Earth* y tú tienes que respetarla, respetar todo lo que *Mother Earth* nos da. Desgraciadamente hay gente de nuestro pueblo que ha perdido ese respeto,

ellos no están conectados con *Mother Earth*, con nuestros espíritus. Yo creo que por eso mucha gente está adicta a oxys y percocets, porque ellos no cuidan de su espíritu, ellos no respetan quienes somos. Sabes, las drogas nos ha debilitado, pero eso está cambiando, ahora nos sentimos que estamos reconectando, volviendo a nuestra identidad. (Evelyn)

.....

Yo fui forzado a llegar a ser quienes ellos querían que yo fuera y no quien yo era. Yo no fui creado para ser un *whiteman*. Yo fui creado para ser un hombre, un ojibwe, un ser humano. Yo era demasiado joven e inmaduro para tratar con cosas como el amor y la lealtad al *Creator* y mi cultura. Yo estaba atrapado en las drogas. Ahora tengo mis ceremonias, sabes, yo puedo utilizar la ceremonia *smudging* cuando a mí me apetezca o poner tabaco y rezar al *Creator* para agradecerle todo lo que nos ha dado. Yo encuentro que hay en nuestras tradiciones mucho más flexibilidad a la hora de practicar mi espiritualidad. Antes la gente tenía que ir a la iglesia, tenía que esperar a que hubiera una misa. Practicar nuestras ceremonias es lo más sagrado porque tú eres capaz de vivir tu espiritualidad todo el tiempo. Yo estoy muy implicado ahora en las ceremonias, aunque yo no fui criado de manera tradicional. (Jeremy)

Como se observa en estos fragmentos, en esta fase narrativa la subjetividad se construye mediante la imagen idealizada de categorías axiomáticas de etnicidad como anishinaabe, ojibwe o cree.

Yo ya no me considero canadiense, ahora yo siempre digo que soy anishinaabe. Nuestras vidas han sido alteradas drásticamente y, sabes, nuestros espíritus están rotos por culpa de los colonos que llegaron a nuestras tierras. Nosotros somos la gente original, por eso yo sigo a mis *Elders*. Nosotros mantenemos a nuestros *Elders* en alta estima. Ser un *Elder*, en nuestra cultura no es alcanzar una edad, sino que uno es considerado *Elder* por su sabiduría y el respeto que ellos tienen de ellos mismos, el mundo natural, el mundo espiritual y nuestra comunidad. Ser amable y respetuoso con nuestros *Elders* es parte de nuestro ser. Solo nos curaremos de las drogas y el alcohol si seguimos nuestras enseñanzas tradicionales y prácticas espirituales que mantienen nuestros *Elders* y que nos guían a nuestra revitalización. Si nuestros espíritus están bien, nosotros estamos bien, nosotros recuperaremos la salud y la fortaleza como anishinaabe. Nosotros no solo hemos sobrevivido, sino que hemos florecido. Todos nosotros somos nuestros propios curadores. Cuando nuestra gente vuelva a conectar con *Mother Earth* y el *Creator*, ellos volverán a saber quiénes son ellos. La gente debe esforzarse por vivir de un modo tradicional. (Julie)

La indianidad o aboriginalidad, mediante estas categorías étnicas, es construida como una ideología soteriológica que representa una voz espiritual ancestral. La aplicación de categorías étnicas como formas genéricas de identidad sirven para reforzar el discurso pan-indígena, consolidando la creencia en el paradigma del primitivismo cultural, es decir, que las poblaciones indígenas mediante sus técnicas espirituales y filosóficas orgánicas serán capaces de curar el mundo atribulado y aquejado de problemas de los individuos de ascendencia indígena contemporáneos.

Por tanto, anishinaabe y cree llegan a ser categorías construidas en términos de una identidad cultural homogénea y una fuerza espiritual innata.

Por eso la mejor parte de mi vida es ahora. Ahora yo sé quien yo soy, yo soy anishnaabe. Saber quién yo soy... yo sé quién yo soy, saber que yo soy espíritu, que soy una hija del *Creator*. Ahora sé que tengo un propósito en la vida, que tengo una meta cada día para salir fuera y hacer lo que hago, reconocer al *Creator* en mi vida, saber que hay esperanza para mi pueblo, yo camino por mi pueblo, pero no soy una persona con prejuicios por otros pueblos, no soy para nada racista. Yo hablé con mucha gente, con muchos *Elders*, y sé que han pasado mucho sufrimiento, mucho dolor por culpa de la gente que vino aquí por primera vez. Por eso ahora, los *Elders* son muy protectores con nuestra cultura, muy protectores con el conocimiento que ellos tienen de nuestra cultura, como proteger nuestra cultura para que sobreviva después de lo que ha sufrido durante tanto tiempo. Los *Elders* quieren transmitirla después de sobrevivir al genocidio, asimilación y intentar quitarnos nuestra cultura. Los *Elders* son muy protectores de lo que ellos han mantenido, conservado, transmitido y piensan sobre cómo puede sobrevivir nuestra cultura. Yo puedo entenderles hasta cierto punto, pero no soy solo anishnaabe, yo soy una hija del *Creator*, él creó todo. Así que nosotros tenemos hermanas y hermanos por todas partes. Para mí, yo creo que todos podemos aprender mutuamente, todos nosotros nos podemos ayudar mutuamente. Algunos han olvidado que *Earth* es una nuestra madre, por eso nosotros la cuidamos y hacemos danzas, en vez de contaminarla, en vez de contaminar el aire y el agua. Cuidándola podemos tener mejores vidas, tanto físicamente o espiritualmente. Eso mejora nuestra calidad de vida. Si tú me preguntas ahora quién soy, yo te respondería: yo soy anishinaabe, yo soy espíritu. Esa siempre será mi respuesta ahora. Pero cuando tú me dijiste antes ¿Quién es Taryn?, ¿Quién soy yo?... yo no supe que decir... Durante toda mi vida no pude decir eso, porque yo cambié, sabes, yo he cambiado... Todo el mundo puede cambiar. (Taryn)

Estos extractos narrativos, de manera reiterada, reflejan la existencia de marcadores verbales de reinterpretación del pasado, revelando la naturaleza reconstructiva de los relatos personales retrospectivos. Al comparar las narrativas observamos como los informantes re-interpretan sus pasados, adquiriendo una nueva comprensión de ellos mismos. En los siguientes pasajes narrativos los informantes interpretan sus vidas alcanzando lo que parece un final natural, teleológico. Esta última sección refleja cambios en la auto-comprensión personal. Los fragmentos demuestran que los informantes han alcanzado cierto proceso de internalización de la identidad anishinaabe-cree que promueve el *healing movement* como parte de su auto-comprensión. Considera estos dos fragmentos:

Cuando estaba a punto de cumplir los treinta yo descubrí a mi pueblo y reconecté con ellos. Mi reconexión me llevó a encontrar la ceremonia y mediante la ceremonia llegué a ser capaz de verme a mí mismo como parte de la rueda medicinal [*Medicine Wheel*]. Ser anishinaabe significaba pertenecer, encajar en mi

cultura y algo por lo que merece vivir. Una persona puede tener muchos nombres, pero cuando los *Elders* te conceden un nombre del mundo espiritual, tú eres portador de nuestro conocimiento espiritual y tradicional. Tú llegas a reconquistar tu nombre espiritual con humildad, ofreciendo tabaco a los *Elders* y solicitando el honor de un nombre. Ellos rezan y median durante días y entonces ellos te ofrecen un nombre que llega del mundo espiritual. Mi *Elder* conversó conmigo de mi desconexión por culpa de las drogas. Ahora sé que nos despojaron de nuestro espíritu, pero ahora yo estoy volviendo otra vez a ser quien yo soy al aceptar mi deber de volver a estar conectado con nuestros espíritus. Mi nombre espiritual cambió mi vida porque me dio un rol y una guía en esta vida. Hoy vivo en el tiempo que dicen los *Elders* que estamos, en el *Seventh fire*, ese es el plan del *Creator* y yo siento que es verdad, que es real, tú lo puedes sentir... Y he llegado a creer que mis oraciones son siempre escuchadas cuando pongo tabaco, esa energía nos cura porque llega al mundo espiritual. Antes yo no sabía lo que estaba buscando, yo solo sabía que había un gran hueco dentro de mí y parecía que no había nada capaz de llenar esa sensación tan terrible. Me mentí a mi mismo al pensar que las drogas llenarían mi vacío, qué equivocado estaba... lo que me pasaba es que yo no encontraba el sentido de todo lo que me ocurriría y como muchos abrazaría las fiestas y las drogas. Entonces un *traditional teacher* y *Elder* se acercó a mí y hablamos de mi búsqueda, sobre la idea de que hemos sido desplazados de nuestro camino y el vacío que siente nuestro espíritu. Él me condujo al fuego sagrado de *Medicine Wheel* y nuestro viaje curativo. Yo empecé *smudge* mi cuerpo y mi casa y ahora me siento lleno con la rueda espiritual de energía positiva que existe alrededor de nosotros. Yo he aprendido a ver como es la realidad... (Gilbert)

.....

Yo recuerdo uno de los días más bajos de mi vida. Esa noche soñé con algo que se parecía a un águila y creo que eso fue una señal de los *Grandfathers* para decirme que era tiempo para marchar, para empezar, mi conexión, mi camino de curación. Dejar la vida que llevaba... yo me dije a mí misma que tenía que cuidar de mi cuerpo, que tenía que abandonar las drogas y sentí que el *Creator* me había reconectado a quien yo soy. El mundo espiritual me mandó, yo creo, el águila para mi curación, para que mi espíritu volviera habitar en mí y sentirme fuerte otra vez. Al día siguiente yo le dije a un amiga lo que había sucedido, yo le conté que había aparecido un águila y que mi espíritu estaba sufriendo y entonces yo fui a un *sweat lodge* y los *Elders* me dijeron que lo que necesitaba era pasar tiempo en la tierra, que mi espíritu me había abandonado porque no lo estaba cuidando, porque yo estaba matándolo con mi consumo de... oxys (oxicodona) yo estaba enferma y lo único que necesitaba era pasar más tiempo con *Mother Earth*... es donde tú perteneces, tú necesitas estas rodeado de *Mother Earth*, de la tierra...Tú eres parte de *Mother Earth*, ella refuerza quién tú eres, tu identidad. (Ellen)

Estos relatos personales son más que construcciones textuales que reconstruyen eventos del pasado; como vehículo de auto-comprensión los relatos personales tienen la capacidad de conformar el significado del presente y anticipar el futuro. Por ejemplo, la narración de los relatos de experiencia personal crea un yo creíble o autorizado situado en un tiempo profético de renovación espiritual como *New People*, en la autoimagen de *Osh-ki-ma-di-zeeg*. La narrativa de redención logra un sentido de esperanza y de responsabilidad moral que orienta la conducta hacia un futuro de renovación y bienestar que el individuo no logró en el pasado, durante su vida alienada. En esta sección final los episodios y eventos subrayan el papel de la

espiritualidad como la metáfora para construir un futuro personal y colectivo basado en una identidad normativa y moral.

Nosotros estamos en un periodo que llaman los *Elders Seventh Fire* y yo pienso que es un momento de recuperación y curación después de cientos de años de intolerancia, racismo y opresión... Muchos de nosotros estamos volviendo a este tiempo para conseguir orientación [*guidance*] en términos de vivir en armonía con el medio ambiente y encontrar un equilibrio en esta vida. Ahora sé que nosotros estamos profundamente conectados a la tierra y ahora comprendo que todos nosotros debemos comportarnos en armonía con *Mother Earth*. Así que yo soy feliz de formar parte de este tiempo porque definitivamente es un tiempo que merece la pena vivirlo. (Jane)

.....

Nosotros hemos entrado en el tiempo del *Seventh fire*. Fue una profecía que anunciaba que llegaría un tiempo que cuando casi los anishinaabe habían perdido todo, empezarían a volver al camino sagrado para recuperar y renovar nuestra lengua y modo de vida espiritual y transmitirla a la siguiente generación. Nosotros somos los hijos del *Seventh fire*, nosotros hemos experimentado la pérdida de todas las cosas sagradas, pero ahora nosotros estamos luchando para poder recuperar todo lo que ha sido dejado para ofrecérselo a las futuras generaciones. Todos nosotros debemos proteger la tierra, sus aguas y todas las cosas que dependen de *Mother Earth*. Tenemos que esforzarnos para restaurar el equilibrio natural de la tierra para las siguientes generaciones. (Norma)

La estructura episódica de los relatos los sitúa dentro del tiempo profético del *Seventh Fire*. Los individuos cuentan su relato desde la escena episódica última de la estructura narrativa: la narrativa de redención que se sitúa en un periodo de renacimiento espiritual. Puesto que el mundo cultural que aspira el *healing movement* resulta difícil de cultivar en un espacio despojado de *indianidad* y fuertemente secular y mercantilista, narrar relatos personales utilizando los códigos retóricos adecuados, juega un papel fundamental en su construcción del mundo cultural que promueve el *healing movement* como un lugar salvífico.

Cuando yo empecé a asistir a ceremonias y me introdujeron a quien yo era, yo encontré mi cultura. Yo empecé a ser auténtico al conocer *Medicine Wheel*... eso me ayudó a cambiar el modo de vivir mi vida. Me dijeron que utilizara tabaco para ofrecérselo a mis ancestros, para recordar quienes somos, somos espíritu, somos ceremonia, eso es lo que creo que somos ahora. Ahora mi misión es encontrar un lugar tranquilo para *smudging*... sabes, ahora me siento seguro, en paz con mi espíritu. Eso es lo que nos dicen los *Elders*, ofrecer tabaco y ser humildes. Aprender a ser quien uno es, requiere sacrificio. (Thomas)

Estos fragmentos muestran la necesidad de emplear una estructura retórica al recurrir a ciertos marcadores verbales identificables para autenticar su auto-imagen

como un verdadero anishinaabe/cree. Tres marcadores de autenticación sobresalen: 1) la afirmación de vivir sin consumir drogas, 2) la afirmación de practicar ceremonias y 3) la afirmación de estar rodeado de *Elders* y la naturaleza. Al manipular exitosamente estos códigos retóricos en los relatos personales, el individuo se sitúa en el orden moral del *red road*, llegándose a identificar como un auténtico anishinaabe/cree.

Hace unos años yo aprendí a ser cree cuando asistí a un *healing circle*. Yo quería desesperadamente compartir nuestras medicinas que nuestros *Elders* y *spiritual teachers* nos han enseñado. Yo encontré en las enseñanzas tradicionales de mi pueblo la armonía que necesitaba. Mi pueblo ha sido desposeído de lo que era, de su espíritu, de sus culturas y tradiciones. Ahora yo ofrezco cada día una oración al *Creator* y realizo *smudging* para conseguir mi energía positiva y tener un espíritu fuerte. Desde el amanecer hasta el anochecer yo sigo el modo espiritual... el fuego sagrado de *Medicine Wheel*. (Paul)

.....

Yo pienso que he vuelto a nacer, yo no había sido criada tradicionalmente. Pero tengo amigos que no piensan como yo, ellos no quieren saber nada de las tradiciones, pero a mí no me importa lo que piensen. Ellos no se dan cuenta de que han vivido como quería el *whiteman* que viviéramos... y no saben el legado de dolor y abuso que ha dejado en generaciones. Hay una herida que no ha sido curada todavía. La gente no está escuchando a nuestros *Elders* y su mensaje de curación. (Sophie)

Con esta nueva categoría redentora (anishinaabe-cree), los narradores llegan a superar su autoimagen de *losers* que domina en la sección narrativa de alienación. De nuevo vemos que en esta sección narrativa de los relatos personales está organizada mediante el tema principal de la transformación espiritual y regeneración personal. La idealización de una psique indígena espiritual resistente a fuerzas socio-históricas queda patente en los relatos narrativos anteriores y en el fragmento que sigue a continuación. La retórica discursiva del *healing movement* trata de cultivar en el individuo una presencia espiritual ancestral que siempre ha estado latente en él/ella, guiándole en el camino de recuperación espiritual y re-conexión con la cultura animista y enseñándole los preceptos que son fundamentales a cualquier anishinaabe/cree: cuidar, compartir, humildad y respeto.

Si tú intentas ser otra cosa que tú no eres, si tú intentas hacer una copia de una taza, obviamente es una taza, pero si tú quieres convertir este plato en una taza, tú no puedes, tú tienes que romperlo y eso no está bien porque la taza no fue hecha para ser otra cosa. Yo creo que eso es lo que nuestro pueblo es, eso es para lo que fue creado. Yo pienso que no solo en la cultura tradicional, sino que tú lo ves en otras culturas, si nuestros *Elders* utilizaban cedro, *sweetgrass*, salvia para purificar cosas y te dicen que tú estás equivocado y eso ha hecho sufrir a mucha de nuestra gente, a nuestros *Elders*. Ellos nos dijeron que estábamos equivocados, que hablábamos el lenguaje del diablo, que practicábamos algo sucio, era ofensivo para ellos si nosotros poníamos salvia o *sweetgrass*. Personalmente yo pienso que no es perjudicial porque creo que eso ayuda.

Todavía hay mucho dolor en los *Elders*. Y nuestra propia gente piensa que es algo malo, mucha gente de nuestra cultura no hará ceremonias tradicionales porque piensan que es una cosa mala. Es algo con lo que ellos no crecieron entonces por qué ellos tienen que empezar ahora. Todo ha sido olvidado. Pienso que si mi pueblo volviera a utilizar nuestras medicinas sagradas eso les ayudaría, descubrirían su espíritu. La gente tradicional la mayoría del tiempo tenía que rezar al *Creator* y pasar tiempo en la naturaleza, donde el *Creator* creó todo lo que nosotros necesitamos. Ellos hacían lo que el *Creator* le dijo que tenían que hacer y ellos pasaban mucho tiempo en la naturaleza y con su propio espíritu. Ellos conseguían todas sus respuestas del *Creator*, de la naturaleza y de los espíritus. Hoy día la gente no pregunta, solo presume como son las cosas. Yo pienso que debemos pasar más tiempo en espíritu con el *Creator*, orando o en la naturaleza. Tú sabes quién tú eres, porque no hay nadie quien te diga quién eres o deberías ser. Tú sólo eres porque el *Creator* te hizo a ti. (Taryn)

La ideología terapéutica pan-indígena depende de un conjunto de ideas y temas que producen significados dirigidos hacia la renovación espiritual y que terminan filtrándose en los relatos personales. En la actualidad, el *healing movement* mantiene que cualquier individuo contemporáneo de ascendencia indígena encarna una fuente natural y pura de sabiduría espiritual. En esta visión, todos los indígenas deben practicar un conjunto de creencias animistas; por tanto, el indígena contemporáneo debe construir una auto-imagen como persona que comienza su propio camino de revitalización y re-conexión con las enseñanzas tradicionales. Un tema principal de la ideología terapéutica es que la verdadera medicina, el verdadero tratamiento curativo para salir de la drogadicción debe llevarse a cabo mediante el sistema de creencias contenido en el símbolo cultural *Medicine Wheel*, como guía interpretativa para comprender la naturaleza de la realidad y de la personalidad anishinaabe/cree.

De lo que yo estoy hablando es de nuestras relaciones. Dentro de la gran rueda medicinal [*Medicine Wheel*] todo está conectado... nuestras vidas son una gran rueda de energía en la que nosotros vivimos, todo está relacionado. Nuestro viaje son muchos viajes porque todo lo que nosotros hacemos afecta a algo o alguien más. La rueda medicinal nos dice que tenemos que emprender un viaje, nuestro *red road* y eso significa aprender a viajar con dignidad, con respeto, con humildad para crear energía creativa y positiva dentro de todas las cosas... Eso está en el corazón de la manera de ser cree. Eso es lo que me han enseñado... La rueda medicinal nos dice que todo tiene una fuerza vital, que todo es animado y vivo, aunque nosotros no podamos verlo, pero nosotros podemos aprender a sentirlo. Cuando tú lo aprendes, tú lo puedes sentir, lo puedes intuir. La única manera de saberlo no es a través de textos, tú lo sientes en lo más profundo de tu corazón. Solo allí las enseñanzas y el aprendizaje pueden ocurrir. *The Medicine Wheel* es un proceso de llegar a conocer tus sentimientos, quien tú eres de verdad. Aprender a viajar nuestro *red road* es aprender a viajar con los sentimientos, como si fuera nuestra guía, pero es un viaje difícil que pocos tienen el coraje de hacer. Pero el conocimiento y la sabiduría solo pueden venir al emprender ese viaje sagrado. Mi vida ha cambiado desde que sigo *Medicine Wheel*... yo aprendí que ser *indian* era un trabajo interior, no importa cuál es tu aspecto exterior. Todos nosotros estamos en el *red road* que ofrece *Medicine Wheel*, solo tenemos que despertarnos de nuevo para comprender la verdad del *red road* y saber quiénes somos para continuar nuestra camino. Bueno, yo pienso así ahora... (Dorothy)

Para emprender el camino de regeneración espiritual, el sujeto debe internalizar las enseñanzas prescritas en este símbolo cultural. *The Medicine Wheel* representa un potente símbolo dentro del *healing movement*, llegando a considerarse una teoría cultural del desarrollo humano y de la personalidad indígena. Seguir las creencias espirituales tradicionales y practicar ceremonias es la única medicina adecuada para el tratamiento de las adicciones indígenas.

Yo pienso que quizás lo que nos pasa es que no pasamos tiempo en la tierra y eso es lo que a mí me hace sentirme enfermo. Tú tienes que sentir la naturaleza, tocarla, olerla. Yo pienso que es lo único que necesitamos para nuestra curación. Nuestro espíritu está sufriendo porque no volvemos a la tierra, a pasar tiempo en la tierra. A mi *Mother Earth* me ha hecho volver a sentirme bien en equilibrio con mis cuatro direcciones. Es importante para mí *smudge* cada día. Si no puedo *smudge*, siento que mi yo espiritual y emocional está enfermo, mi vida está desequilibrada, sabes, como si no hubiera armonía en mi interior. Ahora yo sé lo que necesito para curarme, yo necesito ir a un *sweat lodge*, yo necesito sentirme parte de mi espíritu como cree, yo me siento otra vez conmigo misma cuando voy a ceremonias, cuando salgo a la tierra. Yo me siento en casa cuando pongo tabaco en un árbol, cuando rezo al *Creator*, cuando hablo con *Elders*. No sé si sabes lo que quiero decir, es espiritualidad lo que yo necesitaba en mi vida. Antes de empezar mi *red road* yo me sentía perdida, como que no era yo pero no sabía por qué, pero algo sentía dentro de mí que estaba mal, que estaba en el mal camino, desconectada de mi identidad, sabes... (Chris)

En estos fragmentos seleccionados volvemos a ver que los *Elders* constituyen el centro del universo moral del *healing movement* representados como símbolos de madurez y responsabilidad. Asistir a ceremonias, rituales y buscar conocimiento y consejo de los *Elders* son parte de los episodios apropiados que sirven de evidencia para interpretar correctamente esta sección narrativa hacia la adquisición de una nueva concepción del yo. Alcanzar la responsabilidad moral requiere introducir en el relato episodios de crecimiento moral al utilizar los recursos culturales adecuados para la curación personal. Estos recursos permiten ganar salud física y mental, mantener relaciones sanas con otros y lograr auto-respeto y sentido de pertenencia.

Yo puedo ir fuera, coger mi tabaco cada día y ponerlo en un árbol. Eso me mantiene conectado a *Mother Earth*. Eso me mantiene conectado a quien yo soy como anishinaabe, sabes, conectado a mi comunidad. Pienso que no es tarde para volver a ser quien éramos, es posible, yo creo que es posible haber crecido desconectado de nuestras tradiciones y reconectar con tu *red road*, abrazar las enseñanzas de *Medicine Wheel*. Yo hago lo que yo puedo desde que abandoné mi camino de abuso de alcohol y oxys, sabes. Cuando tú hablas con *Elders* y les dices a ellos que realmente echas de menos el bosque, ellos te dicen ir al río y poner tabaco allí. Yo hago eso y eso me ayuda en mi camino para recuperarme de mis adicciones. Yo sé ahora que *Mother Earth* cuida de mí y yo tengo la responsabilidad de cuidar de ella y de mi cuerpo... Los *Elders* me han dicho que el cuerpo es un regalo del *Creator* y no debo de maltratarlo. Yo solía tener problemas con mi pareja y me porté mal con ella, yo sé eso, a veces me comportaba de manera violenta. Ahora sé que tengo que respetar a las mujeres, ellas nos cuidan

como *Mother Earth*. Yo intento ir con mi pareja al bosque, a algún lugar tranquilo para hacer *smudging* y dar gracias a *Mother Earth* y el *Creator* todo lo que han hecho por nosotros. Yo me siento que he vuelto con mi espíritu, yo sé que estaba roto, los *Elders* me lo dijeron. Ahora necesito *smudge* cada día para comunicarme con el mundo espiritual y dar gracias por todo. Yo necesito tener cerca de mí nuestras medicinas sagradas, mi espíritu ha sufrido mucho, sabes. (Henry)

Por tanto, la estrategia narrativa de estos fragmentos formulados en relatos personales está dentro del género narrativo canónico que hemos llamado *Llegar a ser anishinaabe/cree*. Los individuos que comparten esta narrativa cultural presentan un viaje moral en el que se han embarcado para luchar en la construcción de un horizonte utópico de renacimiento indígena y lleno de esperanza, emprendiendo la tarea dramática de transformarse uno mismo para iniciar el *red road* y afrontar los desafíos que le esperan. Como muchas personas dentro de este movimiento social de regeneración animista, las conversaciones giraron en torno a la importancia del símbolo cultural y la metáfora clave, contenida en el modelo cultural, que mueve a alguien al cambio conductual de la sobriedad y la recuperación personal: *red road*. Este símbolo representa un viaje o recorrido vital para la esperanza y la curación:

En mis recuerdos mi madre nunca estuvo allí para cuidarme. Y cuando empecé a caminar el *red road*, la tradición, eso fue probablemente la razón principal de por qué yo empecé hacer las cosas al modo tradicional, porque *Mother Earth* es nuestra madre, ella cuida por nuestra vida. Pienso que si yo puedo conectar con *Mother Earth* quizá pueda conectar otra vez con mi madre... quizá yo pueda entenderla. (Taryn)

Red path o *red road* representa un viaje moral para la esperanza y la curación y es la metáfora clave que mueve a alguien al cambio conductual de la sobriedad y la recuperación personal. En otras palabras, *red path* representa un proceso de reestructuración emocional, conductual y cognitivo dentro de un ámbito espiritual. *Red path* es la manera simbólica de llamar al proceso cultural por el cual una persona indígena busca la recuperación personal tras una vida marcada por problemas psicosociales (adicciones, divorcio, separaciones, depresión,...). La biografía de cada persona que inicia el *red path* contiene un número de etapas temporales que son formadas y definidas por movimientos espaciales. En cada secuencia narrativa, en cada etapa, la gente construye significativamente significados diferentes de ellos mismos mediante elementos metafóricos del rol social que corresponde a cada etapa. Estos mecanismos retóricos sirven para reforzar su auto-comprensión. Puesto que la reserva está compuesta por población étnicamente diversa, el *healing movement* depende de esta retórica pan-indígena para construir un sentido de comunidad entre

los habitantes. Ceremonias y rituales públicos se dirigen a proporcionar un vocabulario retórico para la comprensión de sus aflicciones. Mediante este proceso de psicoterapia pública, algunos habitantes en la reserva han llegado a verse mutuamente como emprendiendo el mismo proceso cognitivo y curativo para afrontar sus tribulaciones personales. Aquellos habitantes que responden positivamente a este proceso aprenderán, idealmente, a controlar sus adicciones.

Ahora tengo mis ceremonias, sabes, yo puedo utilizar la ceremonia *smudging* cuando a mí me apetezca, sabes o poner tabaco y rezar al *Creator* para agradecerle todo lo que nos ha dado. Practicar nuestras ceremonias es lo más sagrado porque tú eres capaz de vivir tu espiritualidad todo el tiempo. Yo estoy muy implicada ahora en las ceremonias, aunque yo no fui criada de manera tradicional. Ojalá más gente en la reserva estuviera más implicada en la vida ceremonial tradicional. Muchos han perdido su conexión a nuestra cultura, a nuestra conexión con *Mother Earth*. En cierto modo, yo estuve desconectada mucho tiempo hasta que volví a mi conexión con *Mother Earth*. Ahora creo en el *Creator*, en el poder curativo de nuestra medicina, de *Medicine Wheel*, sabes. A veces nuestra propia gente nos critica y piensan que hacemos magia negra... ¿magia negra? Son nuestras ceremonias tradicionales, nuestras ceremonias dependen del círculo [*Medicine Wheel*] y deberíamos respetar nuestra unión como una nación unida otra vez... Yo creo que muchos de nuestros problemas con el alcohol o las drogas de prescripción tienen que ver con la pérdida de nuestras ceremonias, nosotros hemos reducido nuestra relación espiritual a la tierra, todo esto seguro que afecta, seguro, nosotros necesitamos más ceremonia, más *Mother Earth*, más *sweat lodge*, más actividades tradicionales como cazar y pescar para conseguir nuestro alimento de la tierra, no del supermercado... yo disfruto comiendo la carne de un alce que cazamos... es más saludable que todo lo que comemos comprándolo. Yo creo que todo eso es lo que necesitamos para curarnos de todo lo que nos pasa aquí, tenemos problemas de adicciones porque no seguimos nuestro nuestro *red road*, no pasamos tiempo en el mundo natural. (Kathleen)

Respeto es una de las palabras fetiches, situando al individuo en esta fase narrativa dentro de una nueva ontología. De hecho, junto a *espiritualidad*, *respeto* actúa como un marcador verbal para señalar que se ha alcanzado la madurez en términos anishinaabe/cree, llegando el sujeto a la auto-comprensión de que ya no es un individuo alienado. De hecho, volver a respetar es volver a restituir la identidad alienada y usurpada por el colonialismo. Es volver a respetar al ser anishinaabe/cree y re-descubrir su auténtico yo. Un verdadero anishinaabe/cree dentro del sistema cultural del *healing movement* es un individuo que respeta todo lo que le rodea. Respeto adecuado debe ser mostrado simultáneamente a los animales y a los espíritus de los animales.

Mother Earth es muy importante porque siempre intenta ayudarnos de algún modo. Si tu salud mental, física, espiritual o emocional no funciona bien, como dice nuestra *Medicine Wheel*, ella te ayudará. *Mother Earth* está conectada a nosotros siempre. A veces pienso que no prestamos la suficiente atención a ella porque siempre tenemos cosas que hacer. Pero yo pienso que deberíamos tener

más respeto hacia ella y utilizar nuestras medicinas, nuestro cedro, nuestro *sweatgrass* que ella nos ofrece para purificar nuestros cuerpos. Yo trato de estar conectada a ella de muchas maneras, como por ejemplo cuando voy a un río a pescar y paseo por los senderos. Otras veces, solo con sentarme a contemplar el lago Constance me ayuda a sentirme cerca de la tierra. Yo he encontrado en nuestro modo tradicional de vida la salud que necesitaba. (Stephanie)

.....

Ser espiritual es lo más importante para mí ahora mismo. Lo que eso significa es tener respeto al mundo natural y todo lo que existe sobre *Mother Earth*, porque yo trato de ser honesta y tener una buena mente. Todos nosotros somos curadores. Nosotros hemos sido dotados con la capacidad de curarnos a nosotros mismos. La tierra tiene su propia curación, las aguas, la atmósfera, los árboles, las plantas, todo tiene su propia curación. Pero por alguna razón a veces hay fallos en la naturaleza. Yo ahora pregunto al *Creator* y sus ancestros cuando yo solicito ayuda espiritual. Para ayudar a alguien tienes que respetar el mundo natural reconociendo y manteniendo una conexión espiritual con el mundo de los espíritus. Cuando utilizas una planta medicinal tú tienes que explicarle a la planta: "sabes yo te necesito para curar a alguien. Puesto que tú conversas con esta raíz, tú vas a coger su vida. Así que tú tienes que explicar a las plantas que no es solo por una buena razón que tú vas a coger sus vidas, sino que es para una persona anishinaabe. (Sharon)

Todos los ejemplos presentan un proceso donde el individuo llega a admitir su irresponsabilidad por no haber escuchado a los *Elders*, *Mother Earth* y el *Creator*, reflejando que los sujetos empezaron un ejercicio de re-interpretación de sus pasados y sus acciones.

Nosotros vivimos de la tierra, yo me siento conectado cuando estoy fuera al aire libre, cerca de la tierra donde yo me he criado. Aquí es donde pertenezco, a mi no me gusta la ciudad. Nuestras ceremonias fueron creadas para desarrollarse en la naturaleza, fuera donde *Mother Earth* está. Tú tienes que sentir los árboles, el sonido del agua, el sol, las nubes, todo lo que nos ofrece *Mother Earth*. La ciudad no es lugar para comunicar con nuestros espíritus. *Mother Earth* quiere que estemos a su lado, por eso no podemos contaminar nuestros cuerpos con alcohol y otras drogas. La reserva está contaminada de cosas no nativas, nosotros no teníamos estas cosas antes, oxys (oxicodona) o lo que sea... No estamos respetando a *Mother Earth* y el *Creator*, contaminando nuestra madre y nuestro cuerpo no nos hace ser quienes somos. Yo creo que estamos perdidos, porque ellos nos han quitado una parte de lo que somos, una parte de nuestra alma, cuando nos quitaron nuestras ceremonias. (David)

Todos estos fragmentos apoyan la conclusión de que hay una relación entre el grado de internalización de la estructura narrativa observada en los relatos de experiencia personal y las versiones publicadas de las autobiografías. Estos resultados muestran que la estructura de la narrativa cultural y las proposiciones del modelo cultural de salud mental median la auto-comprensión de la gente que se adhiere al *healing movement*. Episodios de sus vidas actúan como evidencias del

modelo cultural que pueden agruparse dentro de las secciones que forman la estructura narrativa como evidencias.

Encontrar tu identidad es un proceso de aprendizaje. Yo he luchado enormemente por reunir las partes de mí mismo que el *whiteman* nos quitó, por las drogas... nadie tenía el derecho a decirnos qué cosas define quienes somos. Nuestra espiritualidad era nuestra espiritualidad, eso es lo que creo que nosotros somos. Ser de nuevo un cree me ha enseñado a ser diferente. Mi conexión a la tierra y los espíritus volvieron a mí gracias a los *Elders*. Yo tuve que hacer *sweat lodge* varias veces para conseguir mi espíritu otra vez. Mi *Elder* me dijo lo que tenía que hacer y me envió a realizar un *sweat*. Desde entonces cada vez que entro al *sweat* para hablar con los espíritus yo pongo tabaco en el fuego sagrado y digo hola *Grandmothers*, hola *Grandfathers*, gracias *Creator* por darme esta vida. (Rob)

.....

Supongo que el pensamiento positivo es mejor que estar fuera de control y confundido. Yo ahora vivo una vida saludable e intento permanecer tranquilo... ahora yo he aprendido lo que significa el alcohol y las drogas y estoy fuera de todo eso. A veces la gente no comprende mi voluntad por una vida sobria y positiva, no comprende mi elección. Cuando tu vida está llena de pensamientos confusos, una de las mejores cosas que ahora me ayuda es visitar a *Mother Earth. Medicine Wheel* nos enseña a vivir en armonía con nosotros mismos y con el medio ambiente para vivir en equilibrio la vida y en armonía con *Mother Earth*. (Patrick)

Todos los relatos presentados también expresan la proposición teórica de que la manera que nosotros construimos nuestra identidad biográfica afecta la manera en la que una persona actúa en el mundo y representa sus roles sociales. Miembros en la reserva han encontrado un modelo cultural para interpretar sus problemas con las adicciones y un modo para tratarlo. Aunque actualmente, este modelo cultural no es compartido por todos, está llegando a ser un modelo emergente para orientar la conducta, gozando de mayor receptividad y aceptación comunitaria puesto que exorciza "culturalmente" el estigma social de "ser indígena".

Primero uno vive la espiritualidad y después uno es ser humano. Uno debe de estar dispuesto a aprender de uno mismo, de ser su propio curador, escuchando a mi espíritu me ayudará a estar bien otra vez. Los *Elders* también dicen que al buscar curación, cada uno tiene el poder de curarse a sí mismo al re-aprender y revitalizar lo que nosotros hemos tenido a lo largo del tiempo. Dentro de cada uno de nosotros tenemos la capacidad de encontrar la fuerza, de ser resistentes y curarnos a nosotros mismos con la mente adecuada. Nosotros debemos aprender a proteger o controlar nuestros pensamientos. Tu pensamiento y emoción puede causar enfermedad si tú no prestas atención a lo que tu cuerpo está contándote a ti. Nosotros éramos muy espirituales y eso significaba que nosotros cuidábamos de nuestro ser interior. Mantener una mente buena significa comportarse con amabilidad y respeto. Cuando volvamos al mundo espiritual necesitamos decir qué hacemos mientras vivimos en la tierra para cuidar de nuestra mente. Nosotros nos hacemos daño al no proteger nuestro espíritu. Nuestros ancestros se curaron mediante su espiritualidad, el poder de sus mentes y con la naturaleza. Creo que estableciendo una relación de amor con uno mismo nos proporcionará salud psicológica, fuerza y paz. Uno de los métodos utilizados por nuestros ancestros era la práctica diaria de ceremonias personales que los conectaba a un poder

superior. Hay creencias que afirman que nosotros elegimos en el mundo espiritual nuestro cuerpo y la tarea por la cual los ancestros te han encomendado en la tierra que desarrolles. Nuestra historia de vida ya ha sido escrita por nuestros ancestros. Nuestro cuerpo no nos pertenece ha sido concedido por el *Creator* por eso tenemos que cuidarlo. (Ralph)

.....

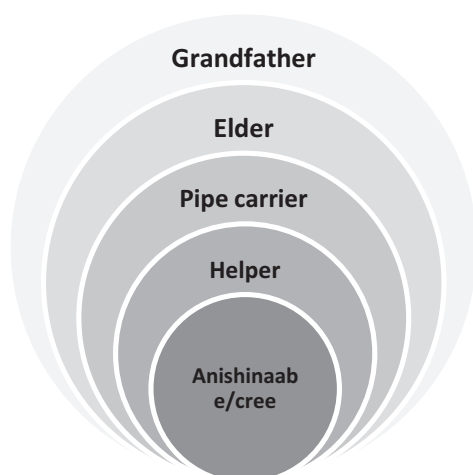
Cuando yo primero empecé mi viaje curativo, mi *spiritual helper* me ayudó a comprender que a una edad muy joven mi espíritu llegó a estar desconectado de mí, o de mi mente por culpa de los oxys (oxicodona). Él me aseguró que me ayudaría a recuperar mi espíritu y hacerlo parte de mí otra vez. Sabiendo que cuando nuestro espíritu está bien, nosotros estamos bien, nosotros hicimos ceremonias dentro del *sweat lodge* y tomamos medicina tradicional porque me ayudaría a recuperar mi espíritu para estar bien. A nosotros se nos dice que los sueños y las ensoñaciones juegan un papel muy importante en la vida anishinaabe. Nosotros creemos que los espíritus de nuestros ancestros a menudo nos guían en nuestros sueños y nos ayudan hacer decisiones en nuestras vidas. Yo soñé estar en una matriz a punto de nacer. Yo sentí que era una señal de renacimiento para mí y redescubrí mi yo como ser humano, como ser anishinaabe.(Julie)

La asunción básica detrás de este modelo alternativo es que la “cultura tradicional” tiene poder para curar los problemas de adicciones de los indígenas contemporáneos. La cultura anishinaabe/cree es concebida exclusivamente como una “totalidad espiritual” que implica la “auto-curación” de las adicciones, re-conectando con *Mother Earth* y practicando un ascetismo espiritual a través del *red road* para recobrar la sobriedad y recuperar la “auténtica” y “única” identidad posible para un anishinaabe/cree contemporáneo: ser una entidad espiritual, hijo privilegiado del *Creator*. Los códigos retóricos empleados por el *healing movement* expresan un conjunto de símbolos personificados y densas metáforas que se oponen dialécticamente a un mundo moderno, industrializado e individualista representado en el estado federal de Canadá.

Hay que regresar a las cosas que el *Creator* dio a nuestro pueblo. Él nos dio todo y puso todo en el mundo natural para que nosotros estemos sanos. Todo lo que nosotros necesitamos está en el mundo natural y nosotros hemos perdido esta comprensión... pero si yo voy al mundo occidental, yo respeto lo que ellos hacen y participaré. Yo soy una persona de mente abierta. En la reserva yo trato de promover lo que nosotros tenemos... una parte que todavía tenemos para unir el vacío entre la mente occidental y la medicina tradicional. Si nosotros no empezamos a hacerlo ahora, si nosotros no empezamos a re-aprender estas cosas y transmitir las, eso va a morir... así que para nosotros es en cierto modo una responsabilidad mantenerlo vivo, mantener ese conocimiento. Así debe ser el futuro. Nosotros estamos en el camino de un aprendizaje. Nosotros estamos trabajando lo mejor que podemos. El problema está en que nosotros estamos envejeciendo. Nosotros somos todavía jóvenes pero necesitamos conseguir más jóvenes. (Ronald)

Las identidades nativas contemporáneas tratan de construirse y definirse actualmente como opuesto a la identidad normativa canadiense. De algún modo, se pretende que lo indígena y lo canadiense sean completamente entidades sociales y filosofías de vida diferentes, aunque en realidad ambos están perfectamente integrados y se complementan dentro de un sistema cultural más amplio. Esta visión ilustra el campo semántico reserva/naturaleza/conocimiento espiritual versus ciudad/urbano/conocimiento formal. Todo esto genera un simbolismo concéntrico que construye un gradiente sobre categorías sociales más valoradas y respetadas y espacios epistemológicos y físicos.

Figura 4. Simbolismo concéntrico de la escala jerárquica de espiritualidad y moralidad.



Fuente: Elaboración propia.

La construcción narrativa de la identidad dentro del *healing movement* produce una retórica que es inseparable de la realidad sociopolítica, postcolonial y postmoderna canadiense. Para el *healing movement* la salud no puede ser entendida fuera del contexto de las relaciones coloniales y neocoloniales en Canadá. Para este movimiento social, los canadienses indígenas continúan viviendo con los efectos del desplazamiento de las tierras ancestrales, la legislación discriminatoria, los intentos fallidos de asimilación, la conversión religiosa forzada y el racismo dominante. La salud en este contexto social y discursivo tiene que ver con la manera de negociar este escenario poscolonial y como la gente reconcilia su sentido de ellos mismos, tras

las consecuencias de haber sido representados por los paradigmas evolucionistas y funcionalistas como “atrasados”, exóticos, supersticiosos, infantiles y sociedades residuales e inferiores.

Los fragmentos narrativos utilizados en este capítulo revelan la intersección de ideologías sociales, escenarios posmodernos y la experiencia narrativa en la que están embarcados los miembros del *healing movement* para abandonar su uso recreacional de alcohol y drogas y re-ganar su *auténtica* identidad. Los ejemplos de estos testimonios ilustran el proceso de aprendizaje cognitivo que una parte de personas de ascendencia indígena en la reserva están llevando a cabo dentro de un movimiento de regeneración personal y revitalización cultural. Al examinar el proceso de reorganización de la identidad biográfica y reestructuración de la vida social de los informantes, vemos que la producción de un relato personal les da la oportunidad para reordenar elementos conflictivos en el campo social, creando nuevos significados y nuevas relaciones.

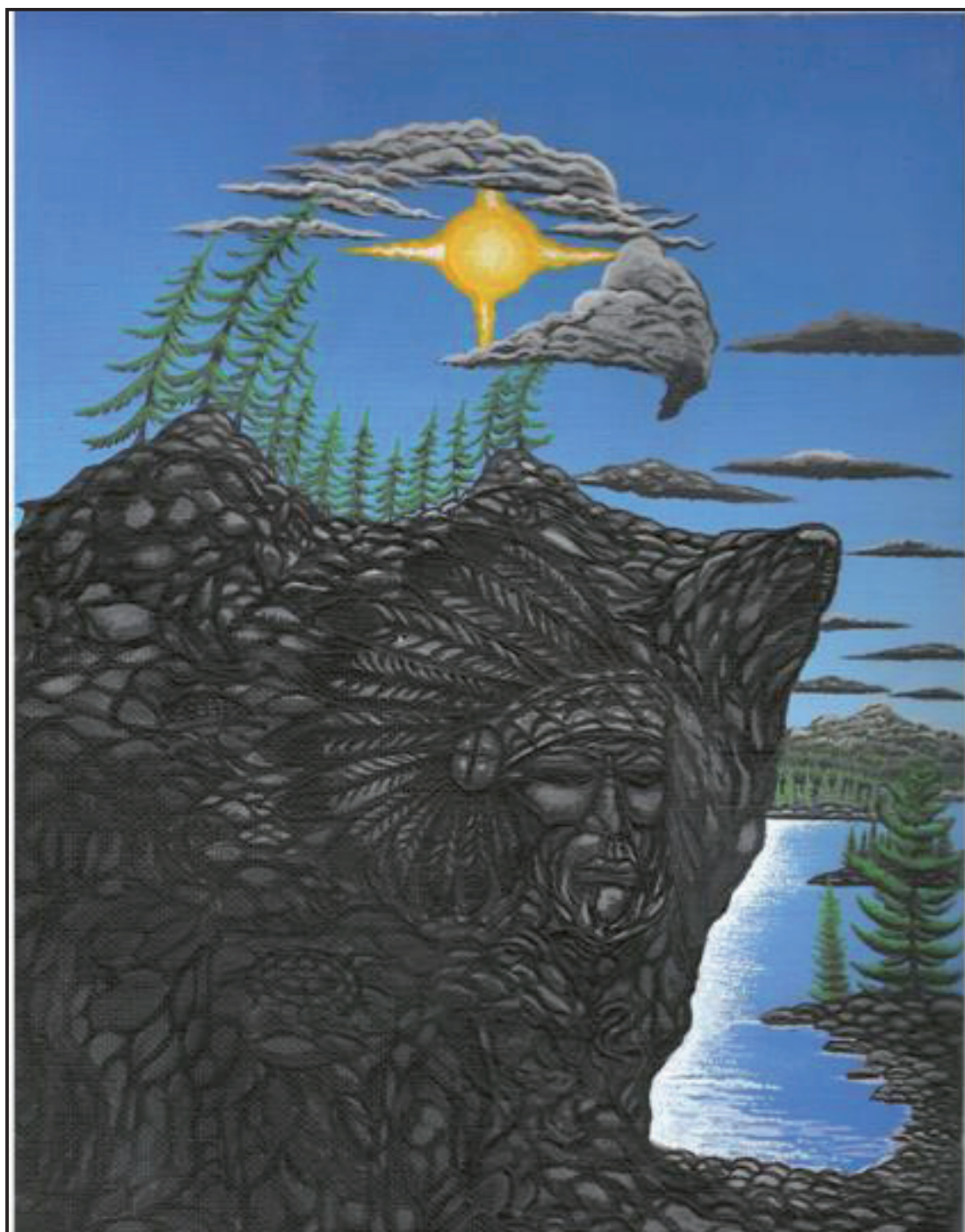
Los relatos personales retrospectivos, por tanto, son mecanismos culturales fundamentales para el viaje curativo del neófito (*red path*) dentro del *healing movement*. Un *healing journey*, desde un punto de vista retórico, es una ruta personal de recuperación y renovación mediante un tiempo narrativo. El acto de configurar las experiencias significativas de su pasado dentro de un género narrativo canónico y expresarlo dentro de narrativas personales, ha ayudado a la gente a situarse temporalmente, ofreciéndole un futuro esperanzador al situar los problemas psicológicos y emocionales dentro un discurso soteriológico. Sin embargo, este discurso salvífico no solo se encuentra en medios expresivos verbales como los relatos personales. Por ejemplo, Edward, un joven bastante introspectivo, llegó a estar más cómodo utilizando otro medio expresivo para narrar su subjetividad. Cuando le solicité un día que me expresara, mediante un formato figurativo, qué significaba para él su viaje de recuperación de las adicciones, es decir, su *red road*, Edward plasmó con gran belleza plástica el ideal cognitivo de un yo eco-céntrico al integrar dentro de la silueta de un águila la interconectividad del mundo natural, humano y sobrenatural (véase Ilustración 1).

En el intento de comprender sus problemas con las adicciones, las personas que participan en el *healing movement* tratan estratégicamente de integrar los efectos negativos y disfuncionales de su situación, reinterpretando su pasado y reorientando su biografía personal. En este sentido, la experiencia personal es formada y reforzada por representaciones culturales codificadas dentro de un modelo cultural para

interpretar las adicciones. El *healing movement* ofrece un sistema explicativo que sirve como vehículo cognitivo para comprender, evaluar, interpretar y construir relatos de experiencia personal.

El modelo cultural de salud mental y personalidad epitomizado en el símbolo cultural de *The Medicine Wheel*, forma parte de la construcción narrativa de la identidad personal. Este modelo cultural tiene la capacidad de construir un mundo cultural de la indianidad como un estado etéreo de estar en el mundo, experimentado como un mundo que siempre y eternamente existió. La gente debe demostrar su compromiso al modelo cultural y la sintaxis narrativa para empezar una inmersión en la retórica de la curación espiritual. La adhesión a la retórica del *healing movement* sirve como un mecanismo cultural de auto-comprensión para organizar la experiencia de las adicciones, orientar la conducta hacia la sobriedad y superar las tribulaciones personales. Para aquellas personas que adquieren el modelo cultural, éste llega a ser el telón de fondo desde el cual sus narrativas personales de sufrimiento y renovación cobran sentido. Modelo cultural y sintaxis narrativa sirven para construir un sentido del yo que en la práctica parece escapar de las fronteras del lenguaje como práctica situada y socio-histórica. Según los relatos que componen este capítulo, el sentido de la subjetividad es contemplado como si únicamente emergiera de una voz espiritual inmanente. La subjetividad personal es presentada como una entidad psíquica que necesita ser despertada y expuesta a las enseñanzas ancestrales, desdibujando e ignorando cualquier origen social en la construcción de la subjetividad. En este sentido, las fuentes discursivas entretajadas dentro de las narrativas personales acaban pasando desapercibidas.

Ilustración 1. Medios expresivos visuales de la narrativa de redención.



Fuente: Reproducido con permiso del autor, exclusivamente para esta tesis doctoral.

3. Comentarios finales: La construcción narrativa del yo

Un número considerable de individuos en la reserva encajan perfectamente con el perfil de persona en la literatura psicológica de riesgo sobre desórdenes psicosociales: baja autoestima, abandono familiar, historia familiar de alcoholismo, depresión, conducta agresiva, adicciones, desórdenes conductuales, etcétera (Marquina, 2006). Sin embargo, esta literatura psicológica no ha explorado empíricamente que las comunidades indígenas pueden tener sus propios recursos sociales y culturales para romper los ciclos personales de circunstancias adversas y contextos sociales disfuncionales. Este capítulo ha ofrecido un enfoque distinto a la literatura psicológica positivista mediante un enfoque fenomenológico desde la perspectiva cultural de un movimiento de regeneración personal.

Aunque la disrupción social y la crisis personal provocada por las adicciones pueden ser interpretadas exclusivamente en términos negativos, mi análisis muestra que adaptaciones positivas a largo plazo también suceden, iniciando la posibilidad de un proceso de reorganización y reconstrucción de la identidad personal y el mundo social. Bruner (1990) ha señalado como la gente usa estratégicamente narrativas personales para negociar circunstancias de crisis personales. Este autor discute que las narrativas cumplen la función fundamental de vincular lo excepcional con lo ordinario, explicando las desviaciones de lo ordinario de manera que sean comprensibles e inteligibles. Kleinman (1988) apunta ideas similares a las de Bruner, al afirmar que la gente organiza sus experiencias mediante narrativas personales que reflejan mundos morales y culturales. Para Bruner, la experiencia *vivida* es completamente diferente a la experiencia *narrada*. La experiencia vivida, en principio, no tiene orden o direccionalidad y nunca es idéntica a los conceptos o modelos culturales que nosotros utilizamos para entenderla. Por tanto, la experiencia vivida no tiene estabilidad anterior a su inclusión en un marco temporal, así que la ausencia de sentido de la experiencia no es pasivamente recibida, sino activamente construida mediante un mecanismo cognitivo mediador como puede ser contar relatos personales retrospectivos. Por otro lado, las narrativas personales vehiculan o codifican orientaciones culturales múltiples o marcos interpretativos diversos desde donde la experiencia personal cobra inteligibilidad.

Las personas que participaron en este estudio, a través de relatos de experiencia personal, trataron de mantener un sentido de futuro y coherencia para afrontar circunstancias cambiantes y múltiples mediante un proceso cognitivo que Good y Good (1994) han llamado *experiencia subjuntivante*. La voz subjuntiva es

una técnica narrativa basada en la contingencia y la posibilidad interpretativa múltiple. Según mis observaciones en el contexto de la reserva, las personas trataron de preservar un sentido de esperanza y futuro para afrontar la disfuncionalidad social en sus vidas ocasionada por la experiencia problemática de consumo de alcohol y otras drogas al emplear una voz subjuntiva, es decir, generando un proceso abierto en el tiempo de búsqueda de marcos interpretativos y significados. En ese intento de comprender y vivir con adicciones, la gente trató estratégicamente de integrar los efectos negativos y disfuncionales de su situación, reinterpretando su pasado y reorientando sus biografías personales mediante mecanismos discursivos y representacionales.

Becker (1997) al examinar el proceso de reorganización de la identidad biográfica y reestructuración de la vida social tras eventos disruptivos, encontró que tales reconstrucciones a menudo sirven para crear un sentido de continuidad biográfica. Sin embargo, Hunt (2000) ha señalado que en casos donde las relaciones sociales preexistentes habían sido disfuncionales o desiguales, la continuidad puede no ser un fin deseable. En ese caso, la producción de narrativas puede ser tomada como una oportunidad para reordenar elementos conflictivos en el campo social, creando nuevos significados y nuevas relaciones. Las narrativas de enfermedad y salud pueden, por tanto, responder a la disrupción de la identidad (en este caso como resultado de adicciones) al generar una identidad estratégicamente revisada, creando un nuevo lugar en el mundo social que resuelva los conflictos y dificultades enraizados en el contexto más amplio de la vida del narrador. Al examinar las implicaciones estratégicas de las narrativas de enfermedad y salud nosotros abrimos una ventana para comprender los procesos retóricos por los cuales las adicciones indígenas y las disrupciones sociales están entrelazadas dentro de negociaciones sociales sobre cuestiones de poder y desigualdad dentro de la vida del narrador.

En este sentido, dentro del proceso posible de reconstrucción narrativa del yo debido a las adicciones, el individuo puede entrar dentro de un periodo de auto-reflexión y reorientación. Las adicciones pueden suponer una oportunidad para redefinir los roles sociales y la identidad en formas que traten conflictos personales y contradicciones sociales más amplios. Una función importante de las narrativas de enfermedad y salud es integrar la enfermedad dentro del contexto social y personal más amplio. Los relatos personales sobre problemas con el alcohol y otras drogas no solo remiten a la enfermedad, sino que reflejan un campo semántico donde procesos sociales, valores morales, identidades colectivas e individuales, subdesarrollo,

historias imaginadas y confrontación social, aparecen entretreídos. Este hecho revela que los relatos personales son producidos intersubjetivamente.

El modelo cultural de salud mental y personalidad del *healing movement* ofrece la posibilidad de llevar a cabo una ruptura con la personalidad patológica para empezar un proceso hacia una personalidad más normativa, utilizando parte de los recursos culturales tradicionales. La crisis biográfica que produce desórdenes psicosociales como las adicciones desencadena un proceso reflexivo que ha obligado al sujeto a interpelar su propia existencia, respondiendo a la cuestión: ¿quién soy yo? Esta situación puede generar un proceso de reinterpretación y auto-transformación de la identidad como la que ofrece sistemas culturales como el movimiento de curación indígena. El individuo debe aprender la definición correcta de "indígena" y representarla en sus relatos narrativos. Sin embargo, antes de internalizar el sistema de creencias de la retórica pan-indígena, la mayoría de los miembros tuvieron una auto-imagen de sí mismos como personas que habían llegado a ser *losers* por diferentes razones: debilidad moral, falta de voluntad, sumisión ante sustancias psicoactivas o impotencia para hacer frente a los problemas personales. La retórica pan-indígena reinterpreta esta creencia psicológica e individual dominante en la psicoterapia occidental, re-conceptualizando las adicciones en términos de alienación cultural de su propia identidad, situando a la persona en un tiempo de regeneración espiritual al emprender el camino metafórico del *red road* y orientando su conducta hacia un mundo sobrenatural.

Mi interés en analizar la intersección entre lenguaje, cultura y sociedad, demuestra como individuos que afrontan disrupciones significativas en sus vidas, usan relatos personales para reestructurar sus sentidos del yo, contando historias que permiten articular, normalizar, minimizar o controlar la disrupción en sus vidas. Mi planteamiento teórico es que los relatos personales retrospectivos, como un género particular de discurso, mantiene una capacidad constructiva extraordinaria. Mediante los relatos personales la gente encuentra el poder para resistir y reestructurar ideas de normalidad que no encajan con su experiencia, reconfigurando creativamente su identidad personal. Puesto que las adicciones pueden producir disrupciones importantes sobre la identidad personal como, por ejemplo, roles y relaciones sociales, las narrativas sobre adicciones mantiene el potencial no solo de articular la disrupción experimentada, sino también el potencial de reconfigurar la identidad social del individuo. Dado que el retrato narrativo de eventos es esencialmente representacional, los relatos retrospectivos son capaces de expresar y representar visiones construidas

de la realidad. Hunt (2000), por ejemplo, al representar el aspecto retórico de las representaciones de enfermedades crónicas, ha subrayado que la enfermedad puede proporcionar un idioma para la comunicación capaz de expresar a la vez la carencia de sentido de control y de generar un sentido de dominio. La reestructuración del yo y la identidad social que ocurre en respuesta a las adicciones requiere una representación perdurable dentro de una construcción sostenible de una biografía renovada y el mantenimiento de nuevos roles sociales.

Para explorar estas dinámicas, este capítulo presentó un análisis de relatos de experiencia personal, examinando como sintaxis narrativas transforman la liminalidad social producida por las adicciones dentro de identidades sociales revisadas. Además de interpretar los relatos personales como narrativas contra-hegemónicas, también deberíamos observarlas como el resultado práctico y creativo de personas que disponen de ciertos recursos culturales para construir una identidad revisada para hacer frente a sus adicciones tras experiencias familiares y personales disfuncionales. Al analizar las historias personales sobre adicciones en la reserva encontré que con frecuencia, en el curso de construir una imagen viable de ellos mismos y su lugar en el mundo, los pacientes al programa de metadona generaban narrativas que forjaban una identidad que negociaba cuestiones de empoderamiento social. Tales relatos de adicciones pueden resultar en una versión revisada de roles sociales que constituyen un lugar renovado para el individuo dentro del mundo social. Por tanto, las narrativas tienen el potencial de redefinir, en términos reconstructivos, el lugar de un individuo dentro del mundo social. El material de caso que he presentado revela la naturaleza intersubjetiva de la narrativa, desarrollándose dentro del diálogo social más amplio de la vida cotidiana en el cual los aspectos disruptivos de las adicciones tienen lugar. Todos los casos representan el género narrativo canónico que denominé *Llegar a ser anishinaabe/cree* (otra vez). Mediante la sintaxis narrativa estandarizada, los fragmentos que he analizado expresan un uso estratégico de sus historias de adicciones al encontrar que ciertos roles sociales prescritos adquirirían mayor legitimidad social sobre qué significa ser indígena en el mundo contemporáneo. En el proceso de reconstruir sus identidades, las personas fueron capaces de solucionar conflictos sociales y personales. A pesar del tiempo transcurrido todavía me conmueve leer un fragmento extraído de la entrevista con Taryn que revela el poder de recursos culturales como narrativas y modelos culturales para resolver conflictos y aflicciones personales. Mientras que Taryn no mantuvo una buena comunicación con su padre en vida debido a sus problemas de alcoholismo, tras su fallecimiento Taryn ha podido resolver y re-establecer una renovada relación paterno-filial con él. Puesto que el

modelo cultural de salud mental y personalidad sostiene una filosofía animista y teleológica al concebir la enfermedad como un mensaje (enviado por entidades espirituales -espíritus de animales, el *Creator*, tu propio espíritu, *Grandfathers* o espíritus de parientes), que debe ser resuelto e inferido mediante sueños, ensoñaciones o visiones, Taryn ha llegado a aprender a experimentar sus sueños en términos de contigüidad ontológica y fenomenológica entre el mundo natural y el mundo sobrenatural. Ahora ella era capaz, a través de visiones espirituales, de mantener la relación parental que siempre deseó y nunca ocurrió mientras su padre vivía y residía en la *tierra*:

Pero tú sabes, ahora siempre veo en mis sueños a mi padre, él viene siempre a visitarme en mis sueños. Hubo un sueño donde yo desperté, eso fue algunos años después de que él falleciera. Fue muy triste porque el sueño ocurrió durante un Año Nuevo. Mi padre había fallecido años atrás en el mes de diciembre. No había pasado tanto tiempo desde que mi padre falleció. Yo tuve un sueño sobre él. Él estaba caminando por la calle, aquí en Omushkego Lake y yo vi a este hombre mayor caminar. Yo vi a él caminar a lo lejos, como cuando yo era una niña pequeña, lo vi en mi sueño como si yo fuera una niña pequeña y él parecía grande, alto... Él llevaba puesta su camisa preferida de color lila. Entonces vi a ese hombre caminando por la calle, vi que se paraba a hablar con un grupo de chicos, él les preguntaba que quería jugar con ellos. Ellos estaban jugando al béisbol. Ellos no querían que él jugara y empezaron a discutir entre ellos. Yo escuché como uno de ellos decía: "Mirad este hombre quiere jugar con nosotros, quiere jugar con nosotros, pero él es un espíritu". Cuando me estaba acercando a ellos, me di cuenta de que aquel hombre alto, su rostro me parecía familiar. Entonces yo seguí caminando y pasé delante de estos chicos, pasé delante de este hombre. Yo no quería mirar a ellos y pasé con la cabeza cabizbaja. Entonces me dijo el hombre: "oye" y yo seguí adelante y entonces volví la cabeza porque el hombre me parecía familiar. Y cuando volví mi cabeza reconocí que aquel hombre era mi padre y dije: "¿Papá, que estás haciendo aquí?, tú no deberías estar aquí, tú eres un espíritu" Yo le dije esto a mi padre. Él entonces cogió mi mano, me cogió de la mano y dijo a los chicos: "Sabéis esta es mi hija y yo estoy muy orgullosa de ella" [empieza a llorar, silencio]. Mi padre nunca me dijo una cosa así mientras él estaba vivo... y cuando yo desperté del sueño, mi mano estaba así [me muestra la mano izquierda temblorosa]. Encontré mi mano caliente y la otra mano estaba muy fría. Esta mano estaba fría y la otra mano estaba caliente. Yo empecé a llorar y llorar, pero al mismo tiempo sentí una enorme felicidad, porque yo tuve una visita de mi padre. Tradicionalmente, nosotros creemos que ellos realmente no se marchan, no desaparecen. Ellos están en otro nivel, a un nivel espiritual, supongo que nosotros deberíamos pensar así. Ellos son espíritu, todos nosotros somos espíritu. Por eso nosotros contactamos con ellos mediante sueños y mediante meditación. De este modo nosotros podemos contactar con ellos (ancestros, familiares). Por eso, desde que él falleció, yo paso ahora mucho tiempo con él a través de mis sueños. Él me visita para estar con su hija. Mi padre es capaz de hablar conmigo, me da consejos, me pregunta cuestiones... y me ayuda. Yo creo que me siento mucho mejor después de que él apareciera en mis sueños, viniera a estar conmigo. Saber que mi padre está conmigo otra vez, lleno de energía, de vida, me ayuda mucho.

Capítulo 7

PRÁCTICAS RETÓRICAS ESPACIALES: PAISAJES MULTISENSORIALES

“Nosotros limpiamos nuestro cuerpo para estar más cerca del *Creator*”

(Kathy)

“Escuchando y respetando mi espíritu, al *Creator* y *Grandfathers* me ayudará a estar bien otra vez”

(Thomas)

1. Espacio fenomenológico y *habitus* anishinaabe/cree

En los capítulos anteriores he examinado como un conjunto de prácticas discursivas, socialmente disponibles, llegan a ser medios culturales que afectan y conforman la subjetividad. Estas formas culturales son importantes vehículos sociales para comunicar/producir un sentido del yo específico, negociar una filiación grupal, construir una comunidad de práctica y demostrar su adhesión a los presupuestos ontológicos del modelo cultural y sus estándares morales que prescribe el *healing movement*. Estas prácticas discursivas, como recursos culturales, sirven para organizar la auto-comprensión personal y restaurar un orden cognitivo para hacer frente a los problemas personales con adicciones. Desde un punto de vista semiótico, *red path* llega a ser un conjunto de prácticas discursivas rutinarias que el sujeto utiliza para la internalización de la nueva identidad anishinaabe/cree. Yo llamo a estas prácticas discursivas *herramientas narrativas para el autocontrol cognitivo* (Holland et al., 1998). Mediante la utilización instrumental de estos mecanismos cognitivos mediadores, el sujeto puede llegar a dominar su historia personal de adicción al poli-consumo de drogas.

En este sentido, el modelo cultural para el tratamiento de adicciones indígenas opera cognitivamente como una forma psicoterapéutica de rehabilitación de “traumas

históricos”, donde el sujeto debe aceptar un único marco explicativo a sus problemas personales: su aflicción psíquica ha sido causada por fuerzas externas abstractas y no como parte de rasgos intra-psíquicos o circunstancias psicosociales. Por tanto, este modelo cultural puede considerarse una terapia cognitiva puesto que se dirige a un cambio en la percepción de la persona que sirve como fuerza motivacional para guiar la conducta (Spiro, 1987; Strauss y Quinn, 1997). Sin embargo, aunque este proceso de auto-control cognitivo requiere de esfuerzo individual, el éxito de renovación personal está más allá de la capacidad de cualquier individuo. Los significados simbólicos que contienen estas prácticas discursivas son producidos colectivamente y son aprendidos a través de prácticas y espacios sociales. En consecuencia, estos recursos discursivos existen dentro de contextos espaciales que los hacen posible.

Este espacio discursivo, ideológico y terapéutico que crea el mundo cultural del *healing movement* solo puede subsistir si se traduce en la creación de un espacio físico, material e institucional para el modelo cognitivo. De mis observaciones en la reserva, entrevistas y conversaciones, la producción de un sentido del yo anishinaabe/cree fue enormemente dependiente a contextos espaciales y discursivos socialmente contruidos desde el modelo cultural de salud mental. Para mantener la nueva identidad anishinaabe/cree, en el tiempo y en el espacio, el individuo debe conscientemente desarrollar ciertos actos cotidianos para alimentar el sentido del yo anishinaabe/cree para que la retórica terapéutica del *healing movement* tenga éxito.

De este modo, considero que el *yo narrado* anishinaabe/cree está contextualmente vinculado a prácticas discursivas y contextos simbólicos, construyendo un espacio fenomenológico-terapéutico. La reserva puede ser vista, desde el modelo cultural que defiende el *healing movement*, como un espacio socializador simbólico mediante la articulación de discursos, actividades, prácticas rituales y espacios sagrados. La reserva, como espacio semántico, es leída mediante acciones repetidas y estas acciones determinan como los sujetos interaccionan con sus prácticas discursivas y conductuales. En otras palabras, el yo narrado que emerge en la reserva debe llevarse a cabo dentro de contextos discursivos y espaciales semejantes para que el sujeto mantenga un sentido de coherencia y continuidad en su viaje curativo.

El *healing movement* en la reserva busca crear un espacio ideológico y físico donde las prácticas curativas y símbolos culturales visuales sean expresados y gocen de legitimidad social. El espacio multi-sensorial que busca crear el movimiento curativo difiere con respecto a los espacios biomédicos convencionales. Puesto que las

instalaciones biomédicas canadienses no tienen en cuenta las dimensiones sensoriales de la curación y reproducen actitudes, valores y relaciones de poder, el *healing movement* aspira a construir y legitimar un paisaje terapéutico y sensorial alternativo en la reserva. Por tanto, es probable que el significado personal que los sujetos extraen de utilizar prácticas discursivas para construir una auto-imagen y una auto-comprensión, se desarrollare mientras “habiten” dentro del contexto discursivo y espacial socializador que promueve el *healing movement* en la reserva. Además, para sostener ese yo narrado y los significados personales que emergen de la utilización de prácticas discursivas, el individuo debe buscar contextos sociales y discursivos similares que mantengan la identidad anishinaabe/cree.

Mientras en los anteriores capítulos he examinado la naturaleza contextual del significado personal como resultado de construcciones narrativas de la realidad social, en este capítulo exploro como los residentes perciben e interactúan con el espacio de la reserva. Los sujetos que deciden adherirse al conjunto de prácticas discursivas normativas no solo logran un sentido renovado de identidad, sino que al mismo tiempo construyen una manera renovada de percibir y entender el contexto espacial de la reserva al utilizar, además del lenguaje, otras prácticas semióticas. El espacio de la reserva puede ser entendido como un tipo de texto espacial y discursivo compuesto de significados metafóricos que son invocados mediante práctica. Los sujetos en la reserva leen e interpretan signos metonímicos y metafóricos mediante sus acciones repetidas en el espacio físico. En otras palabras, el espacio de la reserva representa un tipo de texto interpretativo legible que es análogo al lenguaje.

2. Prácticas retóricas espaciales

La transformación del yo implica no solo una transformación del sentido y comprensión del espacio, sino también el modo de habitar el espacio natural. La persona anishinaabe/cree debe afrontar la reorientación de su experiencia mediante el esfuerzo continuado de un *habitus* que metafóricamente es representado en la expresión *red road*. En la medida que la persona anishinaabe/cree ha re-descubierto y cultivado las asunciones y creencias del *healing movement*, el *red path* trata de llegar a convertirse en un *habitus* para modelar la conducta diaria y penetrar en las bases motivacionales de la conducta. El individuo debe comprometerse con un conjunto de prácticas culturales rutinarias que llegan a ser instrumentales para enraizar las asunciones que codifica el modelo cultural de salud mental. Una frecuencia alta de estas prácticas

ejercidas continuamente y rutinariamente en la vida diaria es fundamental para mantener la nueva auto-imagen que la persona ha adquirido. Abandonar las enseñanzas contenidas en las prácticas diarias sería percibido para el neófito que inicia el *red path* como dolorosamente auto-alienante. Las disposiciones ideológicas del *habitus* anishinaabe/cree, mediante prácticas y representaciones, aspiran a generar una estructura temporal y espacial que borre las fronteras fenomenológicas entre tiempo mundano y tiempo sagrado. El individuo debe experimentar el espacio como una contigüidad ontológica entre realidad “física” y “espiritual” al participar en rituales cotidianos.

Las disposiciones ideológicas hacia el espacio que abre el *habitus* anishinaabe/cree construye modos de habitar el espacio y modos de proyectar al individuo en el mundo. El movimiento de un *habitus* “alienado” (viviendo una vida psicológica colonizada), a un *habitus* distintivamente anishinaabe/cree se produce mediante praxis social ritualizada. Un proceso social que aspira a una transformación radical de experimentar el mundo como una forma colectiva de vida.

Esto nos hace mirar los lugares y prácticas donde las identidades y yo es son formados, considerando que la existencia de un yo trascendente anishinaabe/cree es *contingente* sobre la existencia de recursos culturales y prácticas sociales como, por ejemplo, el acto ritual denominado *smudging* y el uso de artefactos simbólicos como *medicine bundle*. En este sentido, sostengo que un conjunto de prácticas semióticas son utilizadas por el *healing movement* como mecanismos mnemónicos para la internalización y reforzamiento cognitivo del nuevo yo anishinaabe/cree. La adquisición de la nueva identidad revela los mecanismos culturales necesarios para producir socialmente nuestra auto-comprensión y el trabajo social constante para mantener nuestra subjetividad como una entidad “coherente” socialmente y “continua” temporalmente.

2.1 Smudging: sahumar el vestíbulo de la clínica de metadona

Como parte de su actividad rutinaria, cada día cerca de las ocho de la mañana, Chantal y Tina, dos de las enfermeras que componían el equipo médico de la clínica de metadona en la reserva, acudían a recoger las dosis de metadona al laboratorio farmacéutico que se encontraba en *downtown* de Grant. Tina permaneció en el parking público de la farmacia resguardada dentro del coche y con el motor encendido para mantener la calefacción en marcha. No era para menos, estábamos en el subártico

canadiense, en pleno invierno y los termómetros de esa mañana invernal de febrero nos lo recordaban marcando -28° grados centígrados. Yo acompañé a Chantal al interior del laboratorio para ayudarla a recoger las cajas negras –cerradas con candado y con forma de caja de herramientas– que contenían los botecitos de cristal de metadona líquida. Hoy no había tormenta de nieve y nuestro trayecto de media hora hasta llegar a la reserva por la *Trans-Canada Highway 11* no tuvo complicaciones. Chantal y Tina conversaban, con sus termos de café en la mano, sobre la jornada de ayer y yo aprovechaba ese momento de intimidad para contemplar ensimismado el *Mattawishkwia River* y la inmensa tierra cubierta de nieve poblada de abetos, abedules, cedros y ciénagas congeladas. Este escenario me generaba cierto sentimentalismo primitivista, por qué no decirlo, de nostalgia etnográfica, imaginándome la vida en estos mismos lugares hace miles de años. El trayecto por carretera hacia la reserva siempre tuvo cierto componente de transición geográfica. A medida que atravesábamos Grant, nosotros dejábamos atrás todos los marcadores visuales distintivos de consumo que definen la vida urbana (gasolineras, restaurantes, centros comerciales, etc.). Había una frontera visual marcada por estos marcadores de la geografía mercantilista y la geografía que yo llamaría “of nowhere”. Nosotros nos dirigíamos a la *bush's life*, es decir, un contexto social donde la percepción de la impersonalidad, la puntualidad, la frugalidad y las prisas que caracterizan al ambiente urbano estaban ausentes.

Cuando llegamos a Omushkego Lake First Nation, solo las volutas de humo de las chimeneas de las casas rompían la sensación de quietud y calma que se respiraba en la reserva. Para alguien como yo acostumbrado a salir de casa y zambullirse de lleno en el tráfico y el flujo incesante de gente, la reserva representaba la fiel imagen de una *sleepy town*. Este escenario me era familiar porque había vivido en Payne durante mi trabajo de campo preliminar. Payne, a una hora y media de la reserva, era otra comunidad rural con reputación de estar *in the middle of nowhere* y ser un *wilderness playground*, metida literalmente en el bosque boreal.

Dado que la noche anterior había nevado, la plataforma de madera de dos alturas en forma de zigzag que daba acceso a la clínica de metadona estaba completamente cubierta de nieve. Al tratar de caminar por la nieve mis botas se hundían completamente. El cielo presentaba un aspecto grisáceo y de vez en cuando algún cuervo negro volaba para posarse en lo alto de un abeto o en los cables del tendido eléctrico. Mientras Chantal y Tina ponían en funcionamiento los ordenadores, comprobaban los monitores de las cámaras de vigilancia, examinaban la lista de

pacientes y se dedicaban a colocar y clasificar los botecitos de metadona con los nombres de cada paciente en el frigorífico, yo decidí marchar fuera bien abrigado para resistir las frías temperaturas, con la pala para despejar la nieve acumulada y dejar el acceso libre a la clínica. Mientras permanecí fuera, aparte del ocasional graznido de algún cuervo, el único sonido inconfundible en la vida de estas comunidades en este tiempo del año era escuchar el sonido chirriante y crujiente de mis propios pasos sobre la nieve endurecida durante meses. Respirar el aire puro y sentir el viento en mi rostro formaban también parte de la experiencia sensorial del subártico boreal.

Cuando llegó Taryn a la clínica intercambiamos algunas palabras y le dije que “*I was clearing the ground*”. Ella me lo agradeció porque facilitaría el acceso a las madres jóvenes que venían esa mañana a por su dosis de metadona y llevaban consigo a sus bebés en carritos. Aquella plataforma llegó a ser un lugar para conversar con la mayoría de los jóvenes que acudían a la clínica, algo que no tenía previsto en mis estrategias de acceso al campo. Tampoco pensé en la idea que podía haber cierto paralelismo metafórico entre mi acto rutinario y secular de “*clearing the ground*” (de nieve) y el acto ritual cotidiano y sagrado de Taryn al intentar sahumar [*smudging*] el vestíbulo para limpiar y purificar el espacio, facilitando otra “plataforma” para que los pacientes accedieran al camino espiritual de curación mental que proponía el *healing movement*.

El caso de Taryn es un excelente ejemplo para observar como su compromiso narrativo y conductual al modelo cultural de salud mental representaba la clínica biomédica como un espacio socializador de la ideología cultural del *healing movement*. Como mencioné en el capítulo 1, Taryn había entrado en las fases iniciales de su propio renacimiento espiritual. Ella estaba participando en un proceso de cuatro a cinco años para “encontrar su cultura otra vez” mediante un complejo ceremonial personal prescrito por su *spiritual healer*. Como neófita anishinaabe, Taryn todos los días trataba de llevar a los ancestros espirituales y al *Creator* dentro de su vida y práctica diaria como *carrier* de las enseñanzas y creencias *Midewiwin* como la única medicina para su pueblo. Taryn había desarrollado una identificación con el modelo cultural y por tanto un deseo de ser una buena (moralmente) anishinaabe, una *child of Creator*. Ella había llegado a ser *carrier* o *keeper* y eso significaba una enorme responsabilidad al poseer ciertos objetos sagrados como, por ejemplo, su pluma de águila, su pipa y su *medicine bundle*. Taryn tenía el mandato de crear espacios ceremoniales, es decir, espacios descolonizadores. Sahumar el vestíbulo de la clínica

era un modo importante para resucitar y renacer el mundo anishinaabe/cree y sus enseñanzas espirituales.

La clínica de metadona como espacio institucional curativo biomédico, compuesto de personal clínico no indígena que residía en las localidades de Grant y Payne, llegó a ser un *espacio histórico*, un espacio mnemónico que recordaba relaciones coloniales. El vestíbulo llegó a significar algo más que un espacio institucional biomédico, era un momento más dentro de la historia de colonización que se expandía más de cuatro siglos.

Quando yo hago una ceremonia como *smudging* [sahumerio] aquí en la clínica... yo rezo por ellos [jóvenes adictos], sabes. Cuando tú haces eso desde tu corazón, tú tienes el compromiso de cuidar de las personas. Si preparas una ceremonia *smudging* con sinceridad, entonces... *the spirits* te ayudarán. Hay siempre una conexión espiritual que puede ayudar a ellos. Pero sabes, en el pasado, teníamos prohibido practicar nuestra cultura y religión. El gobierno canadiense y la iglesia católica no nos permitieron utilizar nuestra espiritualidad para nuestra curación. Ahora, todo es diferente, otra vez tenemos nuestra espiritualidad y nuestras medicinas para curarnos de nuestra mente colonial. Yo no hablo ojibwe... yo pertenezco a una generación que sentíamos vergüenza de nuestro lenguaje, yo fui a una residencia escolar donde nuestro lenguaje estaba prohibido. Yo soy de una generación que no conoce su lenguaje porque no estaba permitido hablarlo. Nosotros necesitamos nuestro lenguaje para nuestra curación y para recordar lo que el *whiteman* nos hizo. (Taryn)

Esta historia racial histórica estaba muy presente en este vestíbulo metafórico puesto que el encuentro clínico estaba salpicado por divisiones raciales y culturales entre personal sanitario *white* y pacientes *indian*. La historia racial, colonial, de pobreza y epidemias vive como una sombra amenazante para quienes acudían a la clínica. Aunque no siempre esta historia fue pronunciada explícitamente, cualquiera podía sentirla muy presente. En ocasiones, como observé, esta historia colonial llegaba a ser mencionada y traída al presente para negociar conflictos que surgían entre el mantenimiento de las normas por parte del personal clínico y las estrategias de los jóvenes para saltárselas. Cuando un conflicto adquiría una dimensión más tensa se recurría estratégicamente a expresiones como la siguiente: "*this is our land, out of the reserve*".¹

¹Desde un punto de vista etnográfico, era frecuente observar momentos donde los encuentros clínicos fueron emocionalmente tensos entre pacientes indígenas y personal sanitario no indígena. En conversaciones informales mantenidas conmigo, estos momentos fueron concebidos tanto por los pacientes indígenas y el personal sanitario como episodios dentro de una historia compartida de "raza" y medicina en Canadá. Una historia que pertenece a la historia de la colonización europea. Quizá más significativo sea la diferenciación rígidamente mantenida en la actualidad entre las imágenes culturales que representan los conceptos de *indians* y *whites*, categorías sociales que han sido centrales (y siguen estando latentes socialmente) a la formación de la conciencia racial de Canadá y su desarrollo como una sociedad basada en clasificaciones raciales. La insistencia histórica y contemporánea sobre estos tipos raciales dicotómicos ha significado que ser *indian* signifique para cualquier descendiente de ancestros

El vestíbulo y la clínica en su totalidad ha llegado a ser un espacio contestado para crear y cultivar un espacio propio del *healing movement*, y una comunidad de práctica, como un lugar marcado dentro del trayecto, del viaje curativo de las adicciones que Taryn había emprendido a través del llamado *red road*. En este sentido, el trabajo de la fenomenóloga cultural estadounidense, Ceryl Mattingly, ha sido de enorme influencia para comprender los encuentros clínicos posmodernos que yo observé en la clínica de metadona de la reserva. Mattingly (2010), en su etnografía longitudinal sobre familias afroamericanas pobres, enfermedad crónica y espacios clínicos, ha descrito los vestíbulos de los espacios clínicos como espacios imaginativos, históricos y culturales. El vestíbulo clínico, para esta autora, llega a ser un espacio simbólicamente fronterizo donde uno puede observar la naturaleza fluida de las culturas y la porosidad de los mundos sociales. Los vestíbulos y salas de espera son conceptualizados como espacios *borderlands*.

El vestíbulo, como espacio *borderland*, representaba un espacio posmoderno marcadamente híbrido y liminal donde la historia racial y colonial estaba muy presente. El *lobby* evocaba horizontes narrativos más amplios. Por ejemplo, la decoración visual del vestíbulo y sala de espera, junto a textos narrativos y poéticos colgados en las paredes era una señal inequívoca de la producción de prácticas espaciales y narrativas (véase Fotografías 7, 8 y 9; véase también Anexos IV y V). Los textos poéticos eran instrumentos mnemónicos de *momentos históricos*. El contenido de los poemas reconstruía episodios dentro de una historia nacional y colonial canadiense de las vidas institucionales, familiares y personales de los anishinaabe/cree (véase Cuadro 13). En el fondo había dos horizontes históricos: el primero tenía que ver con el auge de la medicina occidental que consideró las prácticas curativas animistas de los cazadores-recolectores algonquinos pura superstición; el segundo horizonte histórico remitía a un periodo anterior del modernismo científico y tenía que ver con la colonización europea desde el siglo XVI de *Turtle Island* (Norteamérica). Este horizonte histórico presente en el espacio del vestíbulo conformaba la memoria colectiva de pueblo subyugado y marginalizado.

indígenas una categoría racial fuertemente inflexible. Históricamente *indian* ha servido como un "símbolo ontológico" para la opresión racial que sufrieron las poblaciones indígenas en Canadá.

Fotografía 9. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona I.



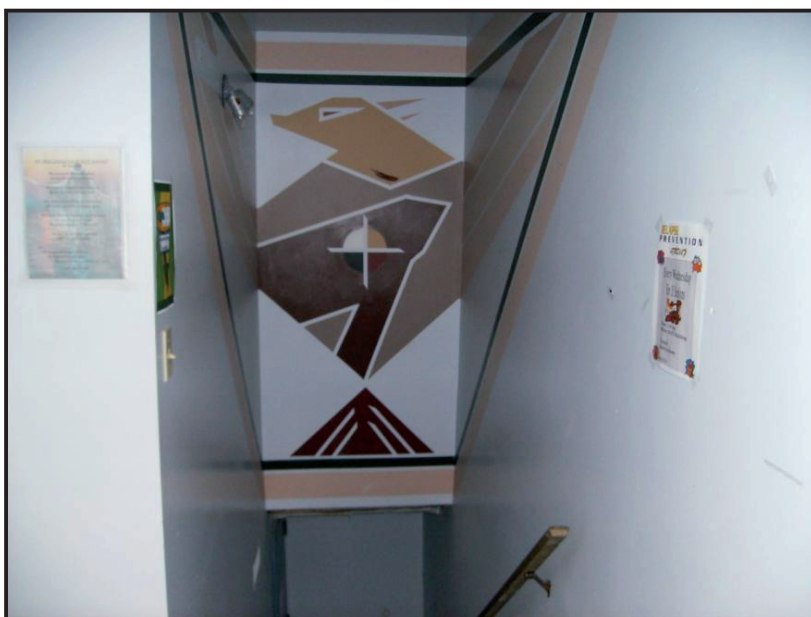
Fuente: Alfonso Marquina Márquez.

Fotografía 10. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona II.



Fuente: Alfonso Marquina Márquez.

Fotografía 11. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona III.



Fuente: Alfonso Marquina Márquez.

Cuadro 13. Textos poéticos y códigos morales en el vestíbulo de la clínica de metadona.

All my relations (Janice Acoose)	My moccasins have not walked (Duke Redbird)	Native American 10 commandments
<p>Now, we are strangers In our own land We are so removed From the earth...our strength</p> <p>Our brothers and our sisters Many have fallen along the way Never to smile again</p> <p>But there´s no time to dwell No time for tears We must listen</p> <p>To the voices...the voices of wisdom They are calling out to us We must help bring out The healing of the circle All of humanity</p> <p>The land is ours... For all of us to share Put a stop to the exploiting... The rape of our mother... our Mother Earth</p> <p>The voices...they tell us... The help join The four directions of the earth</p>	<p>My moccasins have not walked Among the giant forest trees</p> <p>My leggings have not brushed Against the fern and berry bush</p> <p>My medicine pouch has not been filled with roots and herbs and sweetgrass</p> <p>My hands have not fondled the spotted fawn My eyes have not beheld The golden rainbow of the north</p> <p>My hair has not been adorned With the eagle feather</p> <p>Yet My dreams are dreams of these My heart is one with them The scent of them caresses my soul.</p>	<p>The earth is our mother, care for her</p> <p>Honor all your relations</p> <p>Open your heart and soul to the Great Spirit</p> <p>All life is sacred; treat all beings with respect</p> <p>Take from the Earth what is needed and nothing more</p> <p>Do what needs to be done for the good of all</p> <p>Give constant thanks to the Great Spirit for each new day</p> <p>Speak the truth; but only of the good in others</p> <p>Follow the rhythms of nature; rise and retire with the sun</p> <p>Enjoy life´s journey, but leave no tracks</p>

North and south East and west The tell us Listen to the Elders The cries of your children They are the past They are the future.		
--	--	--

Este relato histórico-colonial estaba ampliamente presente en mi vestíbulo metafórico como el que describe Mattingly de los encuentros hospitalarios de *black people* en Estados Unidos, donde la historia de la esclavitud, raza, pobreza y enfermedad viven como una sombra amenazante para las familias. Por tanto, vemos que en el pequeño espacio del vestíbulo como espacio clínico se ensancha imaginativamente para albergar la historia colonial canadiense, apareciendo como una sombra amenazante que a veces era potencialmente conflictiva y otras veces fuertemente liberadora.²

Yo puedo sahumar aquí y es maravilloso. Sabes... es aceptado en la clínica y es increíble oler el aroma del tabaco y la salvia quemada flotando en el aire mientras mi corazón puede sentir y comunicar con el *Creator* y *Grantfathers*. *Smudging* nos ayuda cada día a estar más cerca del mundo espiritual, sabes... *smudging* nos cura nuestro espíritu si se realiza frecuentemente. Ahora sé realmente que necesito cada día la fragancia de la salvia o el tabaco para mantener la cultura tradicional viva. *Smudging* también proporciona oportunidades para practicar nuestras enseñanzas. Yo quiero infundir valores y pensamiento tradicional ojibwe en mi trabajo, incluso en un contexto clínico como este. Anishinaabe fue dado el don de la Medicina... eso incluye el conocimiento de cómo vivir en armonía y equilibrio con el mundo natural. Tenemos que volver a nuestro verdadero camino, sabes... a las fuentes de nuestro conocimiento ancestral. Es importante que el *Creator* sea central en tu vida para practicar las creencias tradicionales y nuestro modo de vida. No hay que avergonzarse de nuestros modos tradicionales, de encender nuestra salvia, de encender nuestro *sweetgrass*, de ofrecer tabaco a *Mother Earth*. Este es el camino que el *Creator* nos ha dado para vivir en equilibrio, armonía y en salud.

²Lila Abu-Lughod (1991) ha sugerido que el término “cultura” ha llegado a ser una herramienta social utilizada políticamente para la producción del “otro cultural”. La producción social de la diferencia cultural llega a ser extremadamente visible en zonas fronterizas como el vestíbulo de la clínica que crea espacios antagónicos y cargados fuertemente de simbolismo político postcolonial. Estos espacios son donde las políticas culturales se representan, donde lo cultural es representado como “diferencia”. Para autoras como Lila Abu-Lughod y Mattingly, la cultura emerge como una categoría contestada e impugnada, es decir, como un espacio discursivo para la lucha política e ideológica. Como otros autores han discutido en las últimas décadas, la identidad cultural es producida solo en el momento de la diferenciación cultural. Teóricos procedentes de corrientes poscoloniales, feministas y de la etnicidad han contribuido enormemente a esta teorización de las prácticas espaciales para generar diferenciación cultural (Fischer, 2003; Ferguson y Gupta, 1992; Appadurai, 1996). Sin embargo, Frank (2004) observa que los encuentros clínicos *borderlands* pueden generar situaciones clínicas marcadas por préstamos imaginativos, invención sincrética y la creación de espacios comunes. Para este autor, los encuentros y espacios clínicos pueden tener también sus momentos creativos e incluso situaciones llenas de generosidad. Esta otra característica de los encuentros clínicos también fue bastante visible en mi contexto etnográfico.

Actos rituales-terapéuticos repetitivos como el ritual purificador *smudging* realizado por Taryn cada día en el vestíbulo de la clínica y que describí en el capítulo 1, evocan la retórica visual y autoridad sensorial que el sistema cultural del *healing movement* persigue (véase Fotografías 10-13). Este acto ritual cotidiano, junto a sus objetos rituales, prestaban un halo de sacralidad y tradición al vestíbulo y poseían la eficacia simbólica de abrir un pasaje para experimentar el espacio como *indian time*. Por ejemplo, esta retórica visual podía observarse en un lateral del vestíbulo de la clínica donde podía leerse una de las publicaciones anónimas que recogía las enseñanzas ancestrales [*Elders Teachings*]³ respecto al acto ritual-terapéutico *smudging*:

SMUDGE CEREMONY. What do we Smudge?

We cleanse our eyes: so that they will see the truth around us, the beauty of our Mother, the Earth, the gifts given to us by the Creator, the love shared with us through our families, friends and communities.

We cleanse our mouths: so that all we speak will be truthful, said in a way that will empower the positive, good things, words of praise and thanksgiving for our Creator.

We cleanse our Ears: so we will hear the spiritual truths given to us by the Creator, listen to the truth, shared by the Creator and the Grandfathers. To be open to the request for assistance from others, to hear only the good things and allow the bad to “bounce off”.

We cleanse our Hearts: so our hearts will feel the truth, grow with us in harmony and balance, be good and pure, be open to show compassion, gentleness and caring for others.

We cleanse our Feet: so that our feet will seek to walk the true path, seek balance and harmony, lead us closer to our families, friends, communities, walk closer to our loved ones and help us flee our enemies, and lead us closer to our Creator.

³ Este material es llamado *Elder Teachings* y son publicaciones anónimas de sabiduría ancestral colectiva (véase Anexo IV).

Fotografías 12-15. Taryn realizando *smudging* en la clínica de metadona.





Fuente: Alfonso Marquina Márquez.

Tanto para Taryn como para aquellos y aquellas que seguían la ideología psicoterapéutica del *healing movement*, las dimensiones sensoriales del acto ritual *smudging* eran vistas como un vehículo semiótico para la comunicación con el mundo espiritual y sobrenatural. En mis conversaciones espontáneas tras el ritual, era recurrente escuchar comentarios como el siguiente que extraigo de mis notas de campo durante una conversación con Gilbert:

Cuando el humo se eleva, nuestras oraciones se elevan también al *Spiritual World* donde los *Grandfathers* y nuestro *Creator* residen y nos escuchan. *Smudging* también lo utilizamos para limpiar, purificar y bendecir la parte de nuestra *Mother, the Earth*, que utilizamos en nuestras ceremonias.

El espacio del vestíbulo se convertía en un acto ritual de purificación de la tierra para "*clearing the ground*" de suciedad e impureza. La voluta de humo que se formaba tras quemar la salvia o el pasto dulce significaba la percepción de la existencia correlacional del mundo natural y espiritual. Con este acto ritual se pretendía un sentido de contigüidad entre ambos mundos, es decir, el neófito anishinaabe/cree debe experimentar el espacio como interconectado. Lo mismo puede decirse de otro acto ritual como es *drumming* [percusión] orientado culturalmente a que el sujeto perciba como fundamental la interconectividad entre él o ella, *Mother Earth*, *Creator* y *Grandfathers*. En cualquier caso, *smudging* o *drumming* no deben interpretarse exclusivamente en términos sensoriales, sino fundamentalmente en términos espirituales.

Estos actos rituales-terapéuticos no tienen como finalidad última implicar las facultades sensoriales del individuo como, por ejemplo, comprometer sensorialmente el sentido del olor o el sonido. Las dimensiones sensoriales de la psicoterapia del *healing movement* son fundamentalmente mecanismos culturales para acceder fenomenológicamente al mundo espiritual, contactar con el *Creator* y *Grandfathers* y lograr de este modo el ideal cultural de la interconectividad del mundo ontológico del *healing movement* formado por humanos, *spiritual ancestors*, *Creator* y espíritus de animales y plantas. La aromatización que inundaba el vestíbulo al quemar las hojas secas y en forma de trenza del pasto dulce tenía como propósito orientar la mente a la comunicación espiritual (para volver a “home”) e “inundar” todo el espacio de sacralidad y purificación.⁴

Desde la perspectiva del *healing movement*, los beneficios de salud asociados con *smudging* son manifestados en su capacidad para conectar el individuo con el mundo espiritual. En este sistema cultural, la fuente de donde la salud o la enfermedad se originan reside en el mundo espiritual. *Smudging* es un medio cultural por el que uno neutraliza su esencia humana con el deseo de no ofender a las entidades del mundo espiritual con las que quiere contactar el individuo. En este sentido, este ritual cotidiano es uno de los mecanismos culturales normativos para que las plegarias de la gente sean transportadas, mediante el humo de las plantas aromáticas quemadas, al mundo espiritual. Por tanto, el humo del *smudging* como el humo de fumar en pipa son vehículos culturales para comunicar con espíritus y de esta manera obtener consejos y curación. Las plantas y hierbas consideradas sagradas y denominadas simbólicamente *Medicines* (tabaco, salvia, cedro y pasto dulce) tienen propiedades curativas no por sus propiedades nutricionales o químicas, sino porque ellas son entidades espirituales que ofrecen su potencia espiritual para facilitar la curación a los humanos. En otras palabras, cuando Taryn estaba sosteniendo en sus manos algunas de las plantas y hierbas sagradas, ella me comentó que podía *sentir* una proximidad estrecha a su poder espiritual para mejorar su salud, es decir, en términos del *healing movement* significaba tener un espíritu fuerte. Uno no necesita manipular su forma

⁴En este contexto, era evidente que el humo tenía una dimensión cultural, a pesar de que la normativa legal en Canadá considere los contextos clínicos como espacios libres de humo. En este caso, no se cumplía una norma biomédica como es “no smoking”. Aquí vemos un contraste en fenomenologías sensoriales: sahumar la clínica era permitido en términos de dimensiones sensoriales/físicas (del humo) desde la dimensión espiritual del modelo cultural y no desde la dimensión espacial-física de la biomedicina. Me llamaba la atención como en un espacio burocrático, biomédico, la dimensión espiritual y sensorial del modelo cultural era “normalizada” y no escandalizaba a nadie. Esta misma situación en el hospital de Grant, como una acción cotidiana, sería más problemática porque no se percibiría en términos espirituales y religiosos, es decir, como un medio práctico de comunicar entre el mundo natural y espiritual. Esta situación cultural muestra la forma en que las prácticas del modelo cultural del *healing movement* son reconocidas, bien como “medicina” o “religión” y esto tiene implicaciones políticas.

física como, por ejemplo, preparar *cedar tea* para acceder o liberar su potencial terapéutico. *Smudging* y *burning* son algunos de los mecanismos semióticos que dispone el sujeto para re-conectar con el mundo espiritual y poder re-ganar su salud mental para hacer frente a las adicciones.

Desde una perspectiva fenomenológica, vemos como una neófito como Taryn debe aprender a reconocer esta estructura retórica sensorial para evaluar elementos sensoriales desde los estándares del modelo cultural de salud mental y no biomédicos. Tomar en consideración, desde un punto de vista analítico, las dimensiones sensoriales de la salud, revela la naturaleza construida socialmente de la experiencia cognitiva y sensorial. Tanto Taryn como yo habíamos sido socializados en el sistema hegemónico de la biomedicina donde el olor o el sonido están ausentes de significación espiritual y curativa.⁵ Solo cuando Taryn emprendió su camino de renovación espiritual y curación mediante la ideología psicoterapéutica del *healing movement* su experiencia sensorial cambió y llegó a ser instrumental para su recuperación a la sobriedad.

Como mi análisis sostiene, la retórica del *healing movement* debe ejercer una influencia no solo discursiva, sino también una influencia sensorial en escenarios físicos cotidianos. El espacio físico debe materializar la retórica del movimiento de regeneración y sus valores principales sobre la identidad anishinaabe/cree que ha sobrevivido a la conquista y asimilación cultural. El espacio debe experimentarse como una urdimbre capaz de hilvanar juntos autonomía personal, linaje familiar y tierra ancestral. Finalmente, lo que sostiene la “cultura” es una retórica a nivel lingüístico y sensorial que debe resonar en un espacio secular, capitalista y biomédico que sigue siendo un recuerdo de la conquista euro-americana y la colonización. Como muestra el material visual que he presentado, el espacio del vestíbulo expresaba y representaba un escenario cultural con un fuerte simbolismo político poscolonial que conforma la práctica social y la estética identitaria contemporánea en la reserva. En cierto sentido, el vestíbulo significaba “reconquistar” prácticas espaciales.⁶ Para un etnógrafo como yo, socializado y expuesto a la meta-narrativa de la *Reconquista de España*, llegué a ser un observador privilegiado al explorar “micro-reconquistas” indígenas frente al

⁵En cualquier caso, las instalaciones biomédicas también son espacios curativos multisensoriales: esterilización como olor, aroma; el zumbido de los ordenadores; el murmullo en los pasillos; aparatos ligeros como sonido; visualmente todo es blanco. Las instalaciones clínicas acomodan dimensiones táctiles, olfativas, auditivas y visuales del sistema cultural de la biomedicina. Otra cosa es que sean instalaciones “sensorialmente respetuosas” puesto que las instalaciones biomédicas no acomodan el sahumerio ritual [*smudging*] como un componente de las tradiciones curativas indígenas.

⁶De todos modos, conceptualizar el vestíbulo como un espacio *borderland* remite más bien a la idea de “espacios de contradicción y desorden, además de sitios de fluidez cultural, producción de identidad y formas marginales y diversas de ciudadanía” (Good et al., 2008).

“invasor europeo”. En definitiva, los esfuerzos por parte del *healing movement* en la reserva estuvieron encaminados a ofrecer espacios para la imaginación y la reinención cultural.

2.2 *Sweat lodge: la sauna ceremonial*

Aunque la reserva cuenta con infraestructuras formales de salud (el centro médico y la clínica de metadona), el *healing movement* reivindica la importancia simbólica y terapéutica de paisajes culturales curativos que habían sido marginalizados anteriormente.⁷ Junto al ritual terapéutico *smudging*, otro potente símbolo cultural visual de estos paisajes curativos alternativos es la ceremonia llamada *sweat lodge*. El *sweat lodge* es una forma de sauna “ritualizada”. Hoy día, esta ceremonia es considerada como un símbolo cultural fundamental dentro del movimiento curativo pan-indígena contemporáneo en Norteamérica, afirmando que es el único método terapéutico capaz de curar las adicciones indígenas.⁸

Diane Cheechoo, directora del centro de salud y la ex esposa del hermano de Miles, el *medicine man*, ha llegado a ser una mujer clave en este proceso de regeneración de prácticas curativas tradicionales como el *sweat lodge*. Diane había experimentado personalmente un tiempo de desesperación en su vida a causa del consumo de alcohol y otras drogas, pero desde que emprendió su viaje curativo dentro del *healing movement*, ella ha llegado a estar más convencida de la eficacia terapéutica del *sweat lodge* y otros rituales tradicionales para el tratamiento de las adicciones a nivel personal y comunitario. Desde hacía seis años Diane había empezado su personal viaje curativo, reaprendiendo su lenguaje materno, tradiciones y espiritualidad. Como en el caso de Taryn, Diane sentía que su vida no fue plena y satisfactoria hasta que re-descubrió su cultura ancestral. El modelo cultural de salud mental basado en el simbolismo de *Medicine Wheel* ha llegado a ser parte de su vida profesional y personal.⁹

⁷El sistema de salud en la reserva es proporcionado por programas de salud provinciales y federales y, por tanto, la mayoría de los servicios están orientados principalmente hacia el modelo de salud occidental biomédico. Sin embargo, hasta hace muy poco las tradiciones curativas indígenas estaban prácticamente ausentes.

⁸Históricamente, el *sweat lodge* no ha sido una ceremonia practicada por todos los grupos indígenas en Norteamérica, aunque su práctica estaba bastante extendida. Sin embargo, su propósito y rituales asociados podrían diferir de una región a otra. La función social del *sweat lodge* es multifacética: se utiliza para rezar al *Creator*, mantener la salud y para problemas sociales o de salud particulares. En el contexto contemporáneo, *sweat lodges* son utilizados para muchos problemas sociales y de salud.

⁹Diane como *aboriginal health care provider* debe tener conexiones y respetar el conocimiento experiencial de los *Elders* y *traditional healers* para desarrollar su labor. Ella debe seguir el protocolo cultural de que los *Elders* han estado conectados a la comunidad y la naturaleza y son quienes tienen

Yo aprendí sobre mi cultura una vez que yo era adulta. Yo empecé a ir a muchos *workshops* y escuchar a los *Elders*. Pero hay tanto que aprender. Ahora me siento bien porque sé quien yo soy... yo soy parte de las enseñanzas de *Medicine Wheel*. Mi cultura me salvó la vida porque yo tuve problemas con el alcohol y el juego. Por eso necesitamos nuestra ceremonia *sweat lodge*, para curar y purificar nuestro espíritu del alcoholismo. Debemos volver a escuchar las enseñanzas de nuestros *Grandfathers* y *Grandmothers* en el *sweat lodge*.

Todavía recuerdo el día que acudí a su oficina de la clínica de salud para mantener una conversación sobre los problemas psicosociales en la reserva. Nada más entrar a su oficina, Diane me mostró con una mirada rebosante de orgullo un libro que expresaba simbólicamente su esfuerzo personal por reaprender el idioma de sus ancestros, *anishinabemowin*. Como tantas otras personas de ascendencia indígena en Canadá, Diane estaba aprendiendo palabras y frases básicas. Ella no solo era la "directora" del centro de salud, Diane había logrado un rol social más importante y más valorado para ella: llegar a ser "*fire keeper*", una neófita anishinaabe que tenía la responsabilidad de trabajar para mantener y regenerar las enseñanzas ancestrales. Por ejemplo, desde 1998 a 2002 Diane, junto a Miles (*medicine man*) trabajando en la clínica como coordinador cultural, había sufragado los costes de viaje, honorarios y alojamiento de los mentores espirituales que estaban instruyendo a los miembros de la reserva en las enseñanzas y protocolos ceremoniales. Así lo expresaba Miles:

Alrededor de 1998, la banda quería un coordinador cultural. Así que yo apliqué y conseguí el trabajo. Eso es cuando yo empecé a hacer ceremonias en la reserva y *Duck Bay*. Yo traería *medicine men*. Yo traería *spiritual people*. Ellos eran de fuera. Algunos eran de Saskatchewan, pero sobre todo venían de Manitoba. Yo solía pagar sus viajes y honorarios para que vinieran. Nosotros solíamos traer a ellos tres veces al año para ceremonias de primavera, ceremonias de verano y ceremonias de otoño. Ellos vendrían y harían sus ceremonias y nosotros aprendimos muchísimo de esta gente. Ellos tenían unos sesenta años de edad cuando vinieron por primera vez.

Diane sigue apoyando a través de la clínica, ceremonias espirituales como *sweat lodge*. Sin embargo, a raíz de la falta de financiación gubernamental en los últimos años, la celebración ceremonial se ha reducido considerablemente. Ella me contó como hace unos años la clínica celebraba ceremonias *sweat lodge* dentro de la reserva una vez al mes durante cinco meses seguidos. Al hablar con Diane yo descubrí que la clínica recibía financiación de Nishnawbe Aski Nation (NAN), la organización política tribal que ofrece servicios jurídicos y sociales a las reservas del

legitimidad para contactar con el mundo espiritual, manteniendo los procedimientos tradicionales de transferir y difundir el conocimiento espiritual.

norte de Ontario. Diane reconoce el problema actual de la dependencia de la financiación gubernamental para continuar con la regeneración ceremonial que necesita la reserva para la curación de sus miembros. Durante mi trabajo de campo, como apunté en el capítulo 1, la reserva había enviado una propuesta a varios organismos gubernamentales para la aprobación de un centro de tratamiento de adicciones basado en la ideología cultural del *healing movement*. Para Diane la burocratización de las enseñanzas tradicionales había conducido a la insensibilidad del gobierno respecto a las prácticas culturales tradicionales:

Lograr financiación me lleva dedicar horas interminables de escritura de propuestas, donde tengo que enfrentarme a preguntas y criterios completamente irrelevantes, solo para esperar meses hasta que recibo una respuesta del gobierno. Este periodo de espera puede llegar a paralizar el ciclo de nuestras ceremonias espirituales. Yo creo que el gobierno no tiene una comprensión o respeto por nuestra cultura y la importancia central que tienen nuestras ceremonias en nuestra curación y reconexión con nuestras verdaderas identidades y nuestros ancestros espirituales.

A pesar de las dificultades de financiación, los esfuerzos de Diane para que la clínica celebre ceremonias y la reserva cuente con mentores espirituales procedentes de Manitoba o Saskatchewan, han llegado a ser central en su práctica profesional para vivir un modo de vida anishinaabe.¹⁰ Yo tuve la suerte de asistir a los preparativos de un *sweat lodge* que organizaba Diane patrocinando la visita de *traditional healers* y *spiritual people* procedentes de Manitoba. Aunque la ceremonia estaba abierta a toda la comunidad, ella estaba interesada en la participación de los jóvenes en la ceremonia, así que unos días antes del ritual Diane se pasó por la clínica de metadona para animar a los jóvenes, según ella, a “redescubrir y reconectar con su identidad y su cultura anishinaabe y cree”. Taryn me comentó que a veces se hace difícil organizar enseñanzas, *workshops* y ceremonias debido a la poca implicación comunitaria y especialmente de los jóvenes.¹¹ Según mis conversaciones con jóvenes en la reserva, muchos presentaban resistencias a la hora de aceptar este tipo de ceremonias por tratarse de un culto religioso fuertemente animista, a pesar de que en la actualidad se utilice como una técnica psicoterapéutica para las adicciones indígenas.

¹⁰Para los indígenas del este de Canadá, las provincias de Canadá central, Manitoba y Saskatchewan, representan centros espirituales de la cultura anishinaabe y cree porque fueron colonizadas tardíamente y la población de colonos europeos era mucho menor que, por ejemplo, la población europea en Ontario.

¹¹Durante mi estancia en la reserva se celebraron muy pocas ceremonias curativas tradicionales.

Aunque yo había sido invitado al *sweat lodge* y me presenté con mi bañador y mi toalla, finalmente preferí no participar para no poner en una situación embarazosa a Taryn que estaba siendo tutelada como neófito.¹² Mientras Taryn me explicaba en qué consistía la ceremonia, yo percibí que mi presencia, como antropólogo, generaba cierto recelo entre los mentores espirituales de Manitoba.¹³ Yo podía “leer” la mente de estos líderes espirituales codificando mi presencia como un “*snooper*” al tratar de infiltrarse en la “tribu” para descubrir y explotar, como en tiempos coloniales, los secretos culturales de las ceremonias curativas pre-contacto.¹⁴ Unos días antes Taryn me había hablado que debería actuar según el protocolo tradicional, es decir, ofreciendo tabaco a los *Elders*, pero no me indicó el momento que tendría que llevarlo a cabo. Puesto que llegué mientras se realizaban los preparativos y Taryn estaba ocupada, no me dijo nada al respecto y yo pensé que quizá tendría que entregarles la bolsa de tabaco de liar, que había comprado en una tienda en Grant, al comienzo del ritual. Taryn fue discretamente amonestada por uno de los *Elders* por no haberles presentado mis respetos mediante el protocolo tradicional. Como desconocía la etiqueta ritual, cuando me acerqué por primera vez a ellos les saludé convencionalmente con un apretón de manos. Yo sentí cierto clima de desconfianza porque recordaba los comentarios de Taryn durante una conversación informal que tuvimos: los “*Elders* no confían mucho en la sociedad no indígena y hay cosas que no quieren compartirlas”. Este mismo tema Taryn lo volvió a mencionar en la entrevista que mantuvimos en el sótano de la clínica de metadona:

Nosotros, como pueblo, como cultura tenemos un valor. Como seres humanos nosotros tenemos valor y podemos contribuir a la humanidad. Toda la humanidad se puede beneficiar de nuestra cultura, no solo nosotros. Esa es la manera que yo siento y veo mi cultura. Eso es lo que significa para mí compartir mi cultura. Pero

¹²En retrospectiva y desde un punto de vista ético, creo haber actuado correctamente tratando de no afectar la vida social de mi informante. Por otro lado, desde un punto de vista etnográfico, creo que infrutilicé una oportunidad de campo y experiencial única. En esta sección utilizo datos observacionales de los preparativos y descripción de los elementos de la ceremonia y su simbolismo.

¹³Dado que la espiritualidad indígena y ceremonias curativas fueron prohibidas en la historia canadiense reciente, es una preocupación creciente entre los *Elders* que sus prácticas de curación puedan ser otra vez controladas o apropiadas por la sociedad no indígena. Las ceremonias de curación y la espiritualidad indígenas fueron declaradas ilegales en 1883 y solo han sido legales en Canadá desde 1951. Esta legislación fue una de las medidas utilizadas para asimilar a las poblaciones indígenas dentro de la sociedad canadiense. En la actualidad sigue respirándose cierta tensión sobre este asunto y la desconfianza hacia la sociedad canadiense dominante es considerable. En la reserva perciben que el gobierno canadiense sigue encontrando otras formas de controlar su espiritualidad, curación y ceremonias debido a las regulaciones gubernamentales de prácticas tradicionales y amenazas a contenidos tradicionales. Los *Elders* también temen que el conocimiento médico tradicional acabe siendo apropiado por la sociedad canadiense o se convierta en una mercancía.

¹⁴*Snooper* [fisgón] fue el calificativo acuñado por un *Elder* espiritual que visitaba la reserva para realizar un *workshop* ceremonial, al enterarse que un “antropólogo” estaba realizando una investigación. La cultura indígena contemporánea opera con una bienvenida selectiva, tolerante cuando necesaria, pero excluyente en su discreción. No es posible para un “*outsider*” participar en actividades, excepto en ceremonias públicas como el *powwow*, sin ser recibido o invitado.

no toda la gente piensa como yo, especialmente la gente tradicional, los *Elders*. Yo creo que la razón es porque todavía hay mucho dolor. Compartir nuestras ceremonias, ofrecer nuestros valores y conocimientos, significaría que nos los quitarían otra vez. Eso es lo que los *Elders* piensan. Hay una mujer en Vancouver que se dedica a purificar casas. Si eso cura, ¿por qué no compartirlo? Todo el mundo tiene espíritu por qué no compartir. Pero con los *Elders* que yo he hablado no están de acuerdo conmigo y eso me duele.

En cualquier caso, tuve la oportunidad de observar y charlar con varias personas y en especial con Ronald, un ex alcohólico que se autodefinió como *teacher*. A mí me llamó la atención que los líderes espirituales del movimiento de regeneración en la reserva tuvieran historias de vida marcadas por problemas de alcohol. Miles, por ejemplo, llegó a ser *medicine man* tras una vida marcada por el alcoholismo. Precisamente, autores como Brady (1995) y Wiebel-Orlando (1989) han señalado que muchos líderes espirituales son ex alcohólicos y que tras su conversión al movimiento curativo pan-indígena llegan a ser un modelo social alternativo frente a la etiqueta estigmatizadora del *drunken Indian*. Este rol tiene el beneficio adicional de ayudar a estos ex-alcohólicos a mantener su propia sobriedad. En la reserva quienes se adscribían al modelo cultural de salud me hablaron de haber experimentado un despertar espiritual intenso tras una experiencia personal marcada por adicciones.

El *sweat lodge* fue programado para las seis de la tarde y se celebró en el cobertizo situado en la parte de detrás de la casa de Miles. El escenario natural era cautivador para alguien criado en un contexto mediterráneo y urbano. Esa tarde, la nieve cubría el suelo, corría un aire fresco y el cielo presentaba un aspecto nublado mientras caían ligeramente copos de nieve entre los árboles. La parte de detrás de la casa daba directamente al bosque entre árboles enormes y otros arbustos. Miles mantiene la estructura del *sweat lodge* todo el año, aunque también celebra *sweat lodges* en Duck Bay, donde una estructura temporal es creada para cada ocasión. Aunque no llegué a comentarlo directamente, sospecho que mantener la estructura del *sweat lodge* en el interior del cobertizo en vez de mantenerla en un área exterior en plena naturaleza, es debido al grado de desconfianza que se respira en la reserva respecto a la autenticidad de estas prácticas y al nivel de vandalismo juvenil.¹⁵

Permanecer en el interior del cobertizo, en la puerta de entrada del *sweat lodge*, en una atmósfera cargada de esoterismo entre “*spiritual people*” (*medicine men* y sus

¹⁵Por ejemplo, durante una de mis visitas a la reserva el año que residía en Payne, pude comprobar cómo un grupo de jóvenes había incendiado la comisaría de policía. En otra ocasión, los rumores en la reserva hablaban de que un grupo de jóvenes había entrado al colegio y destrozado algunas de las aulas.

asistentes) me hizo sentir un poco nervioso, actuando de un modo mucho más tímido que de costumbre. A pesar de no contar con conocimiento experiencial directo de la ceremonia, mis impresiones fueron que esta ceremonia predisponía al individuo a una experiencia mental y física muy potente. Taryn me había preguntado si yo me consideraba una persona “muy espiritual” puesto que quien participa en el ritual llega a sentir físicamente la presencia de los espíritus de animales y su *spiritual helper*. Desde un punto de vista fenomenológico, no me cabe duda que Taryn tenía toda la razón. La experiencia multi-sensorial que conlleva ceremonias rituales como el *sweat lodge* aumenta e intensifica las sensaciones biofísicas del individuo. Yo fui privilegiado al observar los beneficios psicológicos de este tipo ritual y el compromiso cognitivo de la persona al adherirse al modelo cultural de salud mental como fuerza motivacional para lograr la sobriedad.

El *sweat lodge* tenía una forma redondeada, guardando cierta similitud a una cúpula cuya altura no alcanzaría los dos metros. La estructura estaba compuesta de ramas largas y flexibles extraídas de abedules y cedros jóvenes. Taryn se refirió a esta estructura de ramas entrecruzadas como las costillas de *Mother Earth*. Tabaco había sido depositado en la base de la estructura en señal de respeto a *Mother Earth*. Esta estructura estaba cubierta por una lona de color negro y mantas de color oscuro para aislarla de la luz y producir el efecto deseado de total oscuridad. Tradicionalmente, la estructura del *sweat lodge* era cubierta con pieles de ciervo, búfalo o alce. En el interior, se encontraba un hoyo central donde se depositaron las piedras incandescentes (llamadas simbólicamente *Grandfathers* y *Grandmothers*). Todavía recuerdo la cara de confusión y desconcierto, pensando que había entendido mal lo que me decían en inglés, cuando Taryn y Ronald señalaron a las piedras y me decían: “Aquí están los *Grandfathers* y *Grandmothers* para el *lodge*”.

Los preparativos de la ceremonia comenzaron con la creación de un fuego por parte de un *fire keeper* para calentar las piedras que serían utilizadas posteriormente en la ceremonia. Este fuego estaba situado a una distancia de algo más de dos metros. Ben sería el encargado de pasar las piedras calentadas desde el fuego al centro del hoyo al inicio de cada ronda de oración. 14 piedras grandes fueron utilizadas para este *healing sweat*. Además de la preparación del fuego, varios ayudantes prepararon un “altar” antes de la puerta del *lodge* compuesto de *medicines* (tabaco, cedro, salvia y pasto dulce). La ceremonia comienza con la realización de un ritual *smudging* de purificación corporal antes de comunicar con el mundo espiritual. Una vez que los participantes ofrecen tabaco a la entrada de la puerta como

ofrecimiento al *Creator*, *Grandfathers* y *Grandmothers* y han purificado su cuerpo, accederán al *lodge* y se sentarán alrededor del hoyo. Cada ronda ceremonial suele durar unos treinta minutos y consiste de actos rituales dirigido por el *medicine man* y sus ayudantes mediante rezos, cantos y percusión en un espacio completamente oscuro. Todo este proceso ritual se lleva a cabo en medio de una sensación corporal de extremo calor, sudor y en un entorno natural subyugante y sereno como es el bosque boreal subártico (opuesto a la experiencia urbana). El *Elder* encargado de dirigir el *sweat* contó con un *lodge pourer* para rociar de agua las piedras incandescentes que produciría el vapor necesario en esta “sauna ceremonial”.¹⁶ Los participantes tienen la ocasión de dirigirse en voz alta o en silencio a los *Grandfathers* y *Grandmothers* para solicitar su ayuda y guía en la vida. Como en otros rituales como, por ejemplo, *healing circle*, lo que es dicho dentro de la ceremonia es sagrado y está proscrito comunicar su contenido en el mundo exterior. Tras el ritual hubo alimentos para compartir con el resto de gente y reponer energías.

En esta ocasión, la ceremonia estaba organizada para conducir un *healing sweat* y buscar un *spirit name* a jóvenes que querían abandonar el camino de las drogas y volver al *right way*, es decir, al *red road* y las enseñanzas *Midewiwin*.¹⁷ La adquisición de un nombre espiritual actúa como mnemónico de la responsabilidad que ha contraído con el mundo espiritual. Aprendí el rol fundamental de recuperar el espíritu en el tratamiento de adicciones y salud mental anishinaabe-cree mediante conceptos como *awuwanainithukik* (cree) y *bimaadiziwin* (ojibwe), utilizados como vocabulario retórico y estratégico para *despertar el ser* indígena. En el mundo cultural del *healing movement* estos conceptos de salud pueden verse como símbolos que condensan proposiciones como, por ejemplo, “vivir una buena vida”, “vivir en equilibrio”, “vivir interconectado espiritualmente”, “vivir con un espíritu fuerte”. Para lograr una buena vida y una vida equilibrada (*bimaadiziwin/awuwanainithukik*), el individuo debe de buscar apoyo y orientación de los ancestros espirituales para guiarle a vivir una vida armónica con todos los seres vivos. El movimiento de curación sigue utilizando la creencia religiosa animista de las poblaciones cazadoras algonquinas que las

¹⁶La persona encargada de verter el agua puede ser la misma persona que dirige la ceremonia. En otras ocasiones, los asistentes también pueden participar ejerciendo este rol ritual, además de *lodge pourer*. Sin embargo, este último rol cumple la función de responsabilizarse de la secuencia ritual de *pourings* y *prayers*. El número de gente implicada en cada *sweat* depende, pero suele predominar un líder espiritual, uno o dos asistentes, un *fire keeper* y la persona o las personas que desean acudir para purificarse o curarse. En este *sweat* contabilicé unas 15 personas. Un asistente suele asistir al líder espiritual. En la preparación del *sweat* se debe preparar la medicina adecuada y cada ceremonia trata de una única cuestión o propósito.

¹⁷La finalidad del *sweat lodge* varía según las necesidades de los participantes. Pueden realizarse *sweats* para purificación corporal, *sweats* para mujeres y *sweats* para hombres, *sweats* para solicitar a los espíritus curación de enfermedades, *sweats* antes de iniciar un ritual de ayuno o *sweats* para que el *medicine man* busque un *spirit name* a alguien que lo solicita, etc.

enfermedades son causadas por una transgresión del orden moral tradicional. Las adicciones al alcohol y otras drogas, como prácticas no tradicionales anishinaabe/cree, habían transgredido el orden moral y era necesaria la asistencia de *healers* para comunicar con los *Grandfathers* y *Grandmothers* y solicitar la curación de su *broken spirit*, re-estableciendo la armonía y equilibrio entre el mundo espiritual y natural. En el *healing movement* la enfermedad mental se concibe como una psicopatología del individuo al estar disociado completamente del sistema relacional con el mundo espiritual, natural y humano. En este sistema cultural se concibe al individuo que padece alguna psicopatología como sufriendo una desconexión y disociación del mundo espiritual, viviendo una vida alienada de su herencia cultural. La prescripción para este trauma personal requiere iniciar un ciclo ceremonial mediante técnicas terapéuticas tradicionales como el *sweat lodge*. Jeremy, describió lo que el *sweat lodge* significaba para él:

Un modo de conectar con la tierra es ir a un *sweat lodge*. El *lodge* representa el vientre de *Mother Earth*, su matriz. Tú entras al *sweat* para rezar y sudar. Es una limpieza y todo el tiempo que tú estás dentro, tú estás rezando. Cuando sales gateando, es como si tú nacieras de nuevo, como un niño. Te sientes estupendo cuando sales de la ceremonia. Los hombres necesitan sudar y el *sweat lodge* es el vientre para los hombres poder sudar. Cuando las mujeres dan a luz, ellas sudan. Llegamos a la vida dentro de agua. Los espíritus que nos visitan en el *sweat lodge* nos lo recuerdan.

Las propiedades curativas del *sweat lodge* fueron descritas por un número de individuos. La mayoría de individuos con los que conversé habían pasado un número de *sweats*. Henry expresó imágenes culturales de la ceremonia muy similares a Jeremy sobre lo que significó su experiencia:

Cuando tú entras al *sweat lodge* tú estás buscando la ayuda del *Creator* y los espíritus. Los *helping spirits* son llamados para que acudan al *lodge* por medio de nuestras oraciones, canciones y tambores. El sonido del tambor es como el latido del corazón de *Mother Earth*. Cada persona tiene la oportunidad de hablar o rezar dentro del *lodge*. Al final de la ceremonia los espíritus están agradecidos y regresan a *home* (mundo espiritual). Cuando sales del *sweat* tu espíritu se siente nuevo y vivo. El *sweat lodge* es un lugar sagrado porque vuelves otra vez al vientre de *Mother Earth* y cuando sales es como si volvieras a nacer, te sientes completamente otra persona. Tú puedes sentir las energías curativas y eres más consciente de todas las cosas que el *Creator* nos ofrece para vivir una vida en armonía y la belleza que hay a nuestro alrededor.

El *sweat lodge* ha llegado a ser una parte integral del *healing movement* para el desarrollo de una identidad cultural positiva para canadienses indígenas y la técnica terapéutica más valorada para el tratamiento de adicciones. Brady (1995), por ejemplo,

ha señalado varias razones para la revitalización de esta ceremonia tradicional. La primera razón se sitúa en su rol como símbolo y marcador cultural de pan-indigenismo. La participación en *sweats* suele generar una experiencia catártica que le permite al individuo “descubrir” su verdadera identidad personal y auto-comprensión. La segunda razón detrás de su aceptación y legitimización institucional para el tratamiento de adicciones contemporáneas probablemente sea sus propiedades físicas. La sensación física intensa que alguien experimenta es de limpieza y desintoxicación. Como tal, el *sweat* conduce a asociaciones espirituales y psicológicas de purificación corporal y renovación personal. En tercer lugar, puede considerarse como un acto tangible en términos de rito de paso que requiere fortaleza física y mental. Emerger del *sweat* lleva un sentido de logro, de superación personal, proporcionando un vehículo ideal para aquellos que desean una demarcación ritual respecto a la decisión personal de abandonar el consumo problemático de alcohol y otras drogas. Por tanto, la internalización de la nueva identidad no solo se adquiere mediante mecanismos expresivos textuales y narrativos como la narrativa personal y autobiografía, también necesita de mecanismos culturales como el ritual del *sweat lodge* para producir una experiencia sensorial totalizadora de los cinco sentidos: canciones, sensación térmica de calor, oraciones, aromas, textura del suelo, naturaleza, bayas salvajes, piedras incandescentes, etcétera.

2.3 *Healing circles* y la sonoridad retórica del *Elder*

Como hemos visto en la anterior sección, existe un intento deliberado por el sector más comprometido en la reserva con el movimiento neo-tradicionalista curativo pan-indígena, *healing movement*, de “renacer nuestra cultura”, invitando a *Elders* o *knowledge holders* procedentes de las provincias canadienses consideradas más puras (desde un punto de vista de contaminación colonial), para conducir ceremonias espirituales con el fin de “que el espíritu de la persona indígena enferma por las adicciones vuelva a habitar su cuerpo”.¹⁸ En este sentido, el movimiento curativo pan-indígena parece privilegiar la perspectiva de un tipo de élite cultural: los *Elders*. Aunque en las comunidades indígenas canadienses valoran los *Elders* como símbolos

¹⁸En mi opinión, este esfuerzo comunitario de transmisión cultural, ha sido posible gracias a la financiación federal del gobierno canadiense con la creación de *Aboriginal Healing Foundation*. Como mencioné en el capítulo 1, el gobierno federal canadiense había creado la fundación en la década de 1990 para reparar el daño ocasionado a las poblaciones indígenas canadienses por las políticas asimilacionistas y colonialistas como el sistema escolar residencial. Aproximadamente 350 millones de dólares canadienses habían sido destinados para patrocinar programas locales de curación tradicional (Waden, 2008). Estos programas locales han llegado a crear una “infraestructura de curación” a través de ceremonias como el *sweat lodges*, *smudgings* o *healing circles*.

culturales de un modo de vida idealizado, no está claro en la práctica social quien cualifica para este estatus cultural altamente valorado.¹⁹ Al menos, desde mi punto de vista, en la reserva parecía haber dos tipos sociales diferenciados de *Elders*. Mientras las personas ancianas en la reserva (*elderly*) habían experimentado durante su infancia el estilo de vida llamado *bush's life* y hablaban perfectamente *anishinabemowin*, resultaron ser el grupo más “beato” debido a sus filiaciones católicas y protestantes. Este grupo rechazó las ceremonias curativas tradicionales al considerarlas *black magic*.²⁰ En cambio, aquellos más adeptos al *healing movement* presentaban características socio-demográficas similares: nacieron en el asentamiento moderno de la reserva o en *Payne*, no hablaban el idioma ojibwe o cree, trabajaron gran parte de sus vidas en el aserradero cercano a la reserva, rondaron los cincuenta años de edad y todos presentaron experiencias alcohólicas y conversiones espirituales a la “cultura tradicional”.²¹

Durante mi trabajo de campo y según mis observaciones, otro de los espacios culturales creados por el *healing movement* para construir una comunidad discursiva y transmitir la retórica de sus asunciones, es el llamado *healing circle*.²² El movimiento de curación muestra con su estilo comunicativo particular, como el lenguaje y las prácticas rituales emergen como una retórica terapéutica distintiva que reflejan la conectividad con la tierra como medio para la curación. *Healing circles* pueden ser descritos como una modalidad contemporánea de psicoterapia psicodinámica, centrada en la memoria, emociones, relaciones sociales y conversaciones sobre

¹⁹En el movimiento curativo se hace hincapié en los “modos tradicionales de conocer”, donde el conocimiento “verdadero” es conocimiento personal adquirido por experiencia y no por instrucción formal. Es decir, se privilegia el conocimiento experiencial más que el conocimiento académico. A pesar de adquirir títulos académicos que certifican conocimientos formales, el *healing movement* privilegia la figura del *Elder* por sus conocimientos experienciales. El estatus de *healer* o *Elder* denota mucha sabiduría y experiencia y la expresión de un estilo de vida anishinaabe y cree ideal basado en la espiritualidad. Desde un punto de vista ideológico, este sistema cultural no se orienta a objetivar el conocimiento mediante instrucción formal, aunque en realidad ocurre lo contrario.

²⁰Warry (1998) sugiere que parte de este miedo a las prácticas curativas tradicionales de la población más anciana es debido a la influencia de las prácticas de la iglesia católica y políticas coloniales de erradicar cualquier creencia animista y la penetración de la biomedicina occidental. Todos los ancianos crecieron en un ambiente en el cual las tradiciones y enseñanzas apenas eran practicadas por considerarse perniciosas según las confesiones religiosas cristianas.

²¹Aunque no cabe duda que históricamente los *Elders* son un símbolo altamente valorado entre las culturas indígenas como repositorios de conocimiento cultural tradicional, su rol ha sufrido una transformación radical en la actualidad debido al profundo cambio cultural. La experiencia cultural contemporánea de la mayoría de la población indígena no se rige por el “conocimiento tradicional”. El valor elevado por los *Elders* refleja una concepción de la cultura como tradición: una doctrina social inmutable.

²²Existen distintas modalidades de *healing circles*. La modalidad más común es aquella donde un líder espiritual conduce una discusión sobre un tema donde la gente expone sus vidas mediante narrativas personales. El líder del círculo pasará una pluma de águila o cualquier otro objeto de significación sagrada para que la persona adquiera su turno de palabra. No hay que ser muy imaginativo para establecer cierto paralelismo con las formas occidentales de terapia grupal como la practicada en Alcohólicos Anónimos.

problemas psicosociales.²³ Estos *healing circles* impartidos por *Elders* en su rol de líderes espirituales, llegaron a ser otra de las estrategias retóricas espaciales como formato de enseñanza para la transmisión contemporánea del modelo cultural de salud mental. Al inicio de mi trabajo de campo yo tuve la oportunidad de observar parte de estos eventos organizados por Diane. Uno de ellos trató de introducir la concepción cultural del yo colectivo y espiritual expresada en uno de los símbolos culturales fundamentales del movimiento curativo pan-indígena, *Medicine Wheel*,²⁴ además de reivindicar las tradiciones curativas indígenas basadas en el valor terapéutico y curativo de *storytelling*.

La curación indígena que aspira alcanzar el *healing movement* en la reserva tiene como propósito estimular y cultivar cognitivamente la conexión con el mundo espiritual y *storytelling* puede ser un instrumento perfecto para este fin. La salud en esta ideología cultural significa ser fuerte espiritualmente y una buena historia puede conseguirlo. Escuchar a un *Elder*, según este movimiento, tiene efectos medicinales porque sus narrativas son curativas puesto que utiliza relatos transmitidos por los ancestros espirituales (mediante ensoñaciones o sueños), para curar a los anishinaabe/cree con espíritus rotos o heridos. Como mencioné en el capítulo 4, el *Elder* está en posesión de herramientas sagradas y curativas como poseer una pluma de águila. Estas herramientas tienen el potencial de curar y tienen potencia espiritual. *Drumming, singing, burning* son mecanismos para re-conectar con el mundo espiritual y re-ganar la salud mental de la gente con problemas de adicciones. Aparte de elementos sensoriales como los que acabo de mencionar, el movimiento de curación pan-indígena privilegia también la sonoridad retórica y recargada del *Elder*, como el mejor artefacto curativo al tratar a la persona con humanidad y dignidad. El trato directo del *healer* y su empleo de *storytelling* pretende dar significado a la experiencia de la enfermedad.

El *healing circle* empezó con *smudging* y una *Traditional Opening* (oración que da gracias al *Creator, Grandfathers* y *Mother Earth*) por Paul Moonias, el *Elder*

²³ Investigaciones antropológicas como las realizadas por Tanya Luhrmann (2000) y David Healy (2002) han señalado el cambio de paradigma en psiquiatría desde la década de 1960, al abandonar un enfoque holístico y psico-dinámico para tratar la salud mental por un enfoque psicofarmacológico y biogenético. Investigaciones españolas también han señalado este tema, véase Romo (2005) y Martínez (2005).

²⁴ Como observé en el capítulo 1, el revisionismo histórico y la simbología común (*Medicine Wheel, Creator, Mother Earth*), que forma parte de la resurgencia indígena a lo largo de Canadá y que ha producido el movimiento curativo en Norteamérica, hacen posible la reconciliación entre tradiciones culturales históricamente distintas como es el caso en mi estudio de caso: una reserva compuesta de personas de ascendencia cree y anishinaabe. Aunque se refirió en términos de ritos ceremoniales anishinaabe y cree, utilizó con mayor frecuencia los términos *indian* o *aboriginal*.

espiritual encargado del evento. Paul inició la ceremonia en cree, para continuar posteriormente en inglés y habilidosamente crear una experiencia compartida de tiempo de regeneración.

Oh, *Great Creator*, primero déjame darte las gracias por el honor de conversar contigo hoy. Tener la comprensión de tu amor que solo tú puedes darme cuando yo no merezco ser amado. Permíteme que no olvide conversar contigo a lo largo del día y saber que tu honor es el honor de todos nosotros. Permítenos aceptar con sinceridad el *red road* con sus valores sagrados para nuestra curación.

Sosteniendo una pluma de águila, Paul se presentó a la audiencia retóricamente como *survivor of the residential school system* y comprometido con las *Seven Grandfathers Teachings* (humildad, sabiduría, verdad, honestidad, valentía, amor y respeto) para re-aprender de nuevo el "*Indian way of life*". Paul con su manera neo-tradicional estilizada de manifestar competencia lingüística y su compromiso de ser un testimonio vivo del tiempo profético del *Seventh fire* llevaba de nuevo las tradiciones orales y uso de ítems sagrados a la práctica espacial dentro de un contexto de salud *biomédico y occidentalizado*. Él exhibía los marcadores contemporáneos de estatus de los líderes espirituales contemporáneos, situándole como un *Elder* y *Mide* (sacerdote, chamán) y su compromiso moral ante la responsabilidad de cuidar del medio ambiente. Paul era miembro de Omushkego Lake First Nation y como muchos otros residentes de la reserva, sus orígenes familiares ancestrales son cree, de las costas occidentales de la Bahía de James (véase capítulo 3). En su caso, sus raíces se remontaban a las comunidades de Attawapiskat y Fort Albany. Sin embargo, Paul llevaba residiendo en la ciudad de Greater Sudbury durante más de treinta años, trabajando en el campo del *counselling* indígena. Paul ha llegado a ser un *Elder* y *traditional healer* respetado en gran parte de Ontario por su compromiso con el movimiento curativo pan-indígena, ofreciendo conferencias, talleres y realizando ceremonias. Para alcanzar este estatus Paul tuvo que iniciar su propio ciclo ritual durante años mediante ceremonias de ayuno (*fasting*), *sweat lodges*, *drumming*, *dancing*, *singing*, etcétera.²⁵

²⁵La ceremonia del ayuno (*fasting*) era una práctica tradicional practicada por cazadores algonquinos, un rito de paso para los jóvenes quienes permanecían solos en lugares sagrados locales y ayunaban hasta que un *spiritual helper* se revelaría por primera vez. Este espíritu se manifestaba en el medio ambiente a través de animales o condiciones climatológicas. Tras cuatro o cinco días de ayuno, el joven describiría sus experiencias y el líder espiritual interpretaría el mensaje que el *spiritual helper* personal quiso transmitirle. A través de esta ceremonia, el joven adquiriría su nombre espiritual y adquiriría el estatus de adulto para practicar la caza y su filiación espiritual al mundo sobrenatural. En la actualidad, este ritual se utiliza como rito de paso para re-conectar con el mundo espiritual *Midewiwin*. Todos los *healers* contemporáneos pasan este rito durante su adultez y como un proceso de conversión identitaria.

Paul animó a la gente a “caminar en la vida con orgullo y fuerza” al incorporar y aceptar los valores tradicionales y espirituales de *Medicine Wheel* y la importancia de *storytelling* para conseguir una curación holística puesto que narrar relatos “toca la mente, las emociones, el espíritu y nuestro cuerpo físico”. *Storytelling* se considera como un modo de comunicar relatos sagrados que han sido transmitidos por los ancestros espirituales a los *Elders* para lograr que los indígenas vuelvan a la tradición y lleven vidas más equilibradas y más saludables. La sesión comenzó con el relato creado por una *Elder* cree de Manitoba para comunicar las enseñanzas de *Medicine Wheel*.²⁶ *The story and teaching blanket*, como se refirió Paul, infundía la creencia de la esperanza y la disciplina necesaria para no abandonar el camino de curación holística, aceptando el don original de ser hijo del *Creator* quien otorgó a los anishinaabe/cree el *Sacred Life Path*. Yo tuve acceso a tomar notas de su discurso donde explicaba la importancia de la simbología del relato para lograr auto-disciplina a través de la concepción del yo de *Medicine Wheel* (véase *Ilustración 2*):

El círculo exterior azul representa nuestro *Great Creator* y la necesidad de girar hacia él y aceptar el valor original de la espiritualidad y con humildad solicitar su ayuda. También representa el universo sin fin y amplio de misterios ofreciendo respuestas y soluciones innumerables. Sin embargo, una vez alguien abraza el camino bueno de vida, lleva un esfuerzo tremendo mantener la elección saludable y al estar dispuesto a la disciplina los premios finalmente aparecerán. En el sentido más verdadero, el *Great Creator* está siempre presente ofreciendo fuerza cuando una persona empieza su viaje al elegir un camino de curación. Como parte de su creación, cada ser humano existe para un propósito y con la aceptación del bienestar holístico, nosotros empezamos una vez más a cumplir nuestro propósito.

El círculo verde representa la fe necesitada que una persona debe llevar a cabo para lograr resultados positivos de curación. Al igual que durante la estación de la primavera, todas las formas de vida de *Mother Earth* renacen. Es un recordatorio constante del nuevo comienzo de que la gente puede lograr una vez sus corazones y mentes estén preparadas para comenzar un camino más saludable. La creación de la naturaleza es nuestra maestra. La Naturaleza es un buen ejemplo de cómo el ser humano debería comportarse.

El círculo lila simboliza el proceso curativo holístico. Su color suave lleva el espíritu de serenidad. El color lila nos enseña a respetarnos mutuamente. Curación proporciona amor, cooperación y cuidado por aquello que más estimamos.

El círculo flamígero representa el *Sacred Fire* que cada ser humano lleva y está en nuestros corazones. Para que un individuo logre la curación, ellos deben vivir dentro del *Sacred fire*. Al cuidar de nuestro yo interior, la aceptación de las elecciones positivas finalmente alcanzará a nuestras familias, comunidades y naciones. El *Sacred Fire* nos recuerda diariamente llegar a ser buenos y nos hace pensar continuamente en nuestra nueva existencia econtrada, nuestro *Sacred*

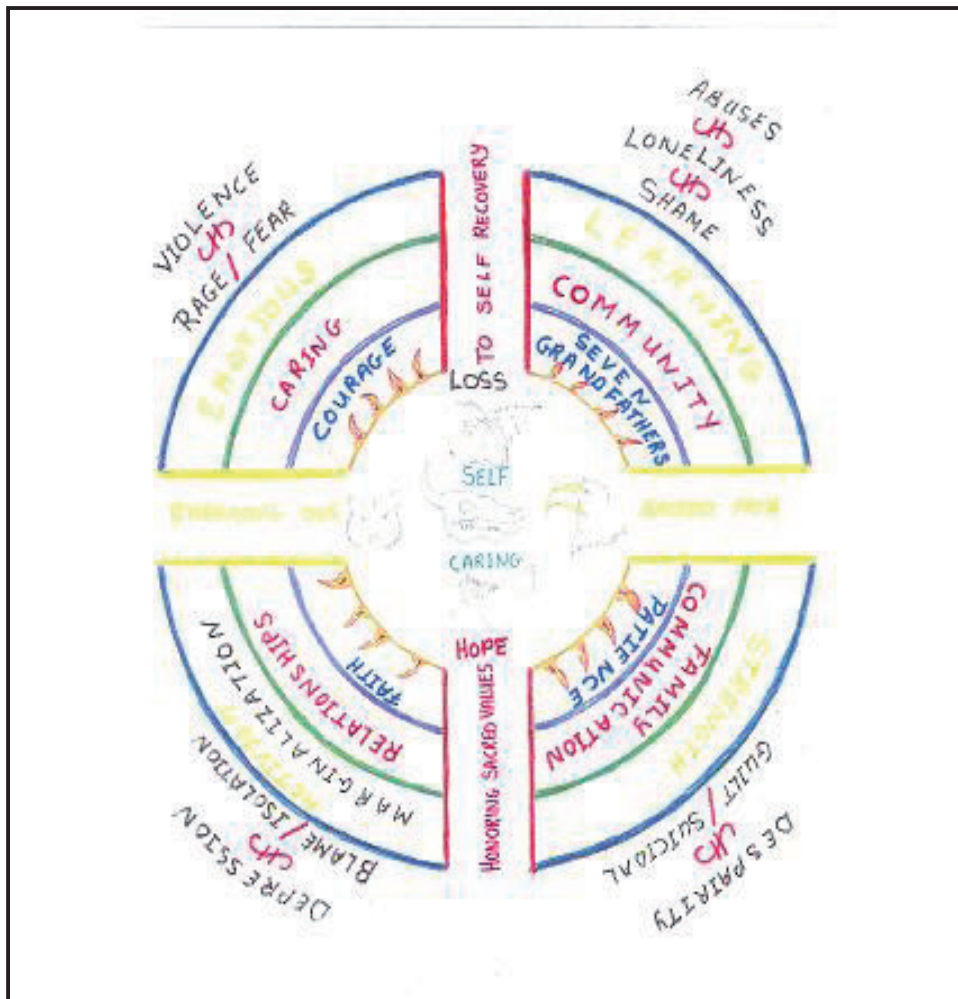
²⁶La sesión también giró sobre el tema de la experiencia histórica para las poblaciones nativas de las residencias escolares [Narrativa de cautividad], las consecuencias de esta experiencia histórica y el abuso continuado de drogas en las reservas indígenas canadienses [Narrativa de alienación], concluyendo en la necesidad de re-conectar con la tradición espiritual para emprender el viaje curativo (*red road*) guiado por la teoría de la personalidad indígena y contenida en el simbolismo de *Medicine Wheel* para recuperar la salud mental [Narrativa de redención].

Fire, nuestro corazón nos enseña a no abandonar nuestra espiritualidad y los valores anishinaabe/cree. El corazón que es el *Sacred Fire* nos mantiene despierto y nos ayuda a desarrollar auto-disciplina al ser humildes y agradecidos por la curación que nos ofrecen nuestros *Grandfathers*.

El camino amarillo representa nuestro camino de vida sobre *Mother Earth*. El ser humano entra al mundo en un misterio maravilloso y con el equilibrio adecuado de vida, nosotros marcharemos del mismo modo. El amarillo es el color del amor y la calidez. Cada ser humano es proporcionado con un don de cuidar y valorar los significados del amor y la confianza. Desgraciadamente, para muchos este camino de vida precioso es severamente interrumpido por muchas experiencias negativas. Para curarnos de las situaciones negativas, una persona debe otra vez abrazar el camino de vida correcto.

Mediante nuestras enseñanzas originales, una persona es re-introducida a sus respectivas tradiciones, ceremonias y los valores espirituales y símbolos. *Elders* ayudan con la conversación y el camino de estos valores sagrados a la recuperación de nuestro espíritu roto. Los cuatro animales representan los clanes familiares del águila, el visón, el lobo y el oso. El centro es un altar simbólico donde se afirma la vida eterna, nuestra casa espiritual.

Ilustración 2. Representación iconográfica de la teoría de la personalidad empleada por Paul.



En retrospectiva, yo considero que este tipo de espacios pedagógicos en la transmisión de la ideología cultural sirvieron para crear un espacio retórico sonoro y estético con fines psicoterapéuticos. A pesar de que el inglés ha suplantado el lenguaje materno indígena como la primera lengua hablada y aprendida por los miembros anishinaabe y cree contemporáneos en la reserva, estos talleres curativos mantuvieron una retórica sonora distintiva. La retórica oral y estética de los *Elders* debe ejercer una influencia discursiva en escenarios físicos cotidianos. El espacio físico debe materializar la retórica del modelo de salud mental y sus valores principales sobre la identidad anishinaabe/cree. Aunque la sesión transcurrió en inglés, los patrones de habla y la elección de palabras en cree que Paul utilizó, sirvieron para mantener una retórica sonora como herramientas mnemónicas para retener en la memoria personal y colectiva la conectividad con *Mother Earth* y el *Creator*. El anishinaabe/cree contemporáneo debe vivir para abrazar la idea de que él o ella no se ha separado de *Mother Earth* y el mundo espiritual.

Elders como Paul, dentro del movimiento de curación pan-indígena, adoptan un estilo de habla bastante elocuente y recargado, con un lenguaje florido y ampuloso. El estilo comunicativo que *Elders* como Paul emplean en sus conferencias, charlas, talleres, etcétera, se basa en un lenguaje narrativo (*storytelling*) y fuertemente emocional. Este estilo comunicativo está en oposición al estilo cognitivista empleado en la instrucción académica formal mediante explicaciones teóricas carentes de emotividad. La comprensión emocional, como estilo comunicativo de instrucción del conocimiento “tradicional”, pretende provocar un cambio catártico en la percepción del sujeto con problemas de adicciones. Los *Elders* privilegian la idea de que la información desgarradora y personal ayuda a crear la empatía necesaria para que la gente actúe y responda en término de compasión. El hecho de que las emociones influyen en la forma que la gente se comporta es una idea sostenida en la antropología del cuerpo (Lock y Sheper-Hughs, 1993). En estos talleres curativos, como en el *sweat lodge*, los *Elders* tratan de “impresionar” emocionalmente al individuo para moverlos a la compasión. Esta estrategia comunicativa también se emplea para dirigirse a la “sociedad dominante”. En mayo de 2008, asistí a una charla celebrada en Grant para conmemorar el tratado nº9 (véase capítulo 3), donde miembros del consejo de banda de Omushkego asistieron como invitados al acto. La retórica empleada por los miembros de la banda para dirigirse al público francófono y anglófono proyectó discursivamente un “sufrimiento estratégico”. Ellos recurrieron a estilos comunicativos como narrativas testimoniales fuertemente sentimentales y melodramáticas para provocar la empatía necesaria y compasión de la “sociedad dominante”. En el *healing*

movement creen que la comprensión emocional es superior a la comprensión cognitiva. Como sugirió hace tiempo Bruner (1986), las narrativas no son solo estructuras de significado, sino que también son estructuras de poder. Es decir, emplear narrativas melodramáticas se traduce, en términos de pragmática lingüística, en reclamaciones al gobierno federal canadiense para conseguir más autogobierno y más dinero estatal para programas indígenas por el hecho de haber sido víctimas de un genocidio cultural. El estilo comunicativo, entonación y vocabulario empleado está cargado de significado político poscolonial. Narrar nunca es una práctica aséptica, sino una práctica política donde el narrador y la historia ocupan una posición social con acceso diferencial al poder.

En espacios curativos como el *healing circle*, el acento y la pronunciación remiten claramente a una entonación poética o protocolaria. Este tipo de transmisión del lenguaje ritual crea un espacio retórico adecuado para acceder al “modo de vida” anishinaabe/cree. Este tipo de transmisión de lenguaje es aprendido por los *Elders* o *medicine men* como “*caregivers*” de su pueblo al crear una manera de habla identificable con lo sagrado.²⁷ Esta estructura oral retórica, como en el lenguaje de las autobiografías testimoniales, pretende reflejar el discurso moral tradicional de la cultura cazadora algonquina basada en la estructura del grupo familiar extendido y el estatus de la autoridad tradicional de los *Elders* antes de la colonización europea. Por tanto, este tipo de habla pública actúa como un marcador moderno para restaurar la autoridad tradicional de la gerontocracia. Quien quiera alcanzar estatus de *Elder* o de *medicine man* llegará a aprender este estilo de habla, aunque mantengan puestos académicos, salarios remunerados y hablen inglés como en el caso de Paul, Miles o los autores de las dos autobiografías examinadas.²⁸

Mientras muy pocos en la reserva hablan en la reserva ojibwe o cree, quien se adscribe al *healing movement* debe experimentar los modos culturales sonoros que crean y mantienen el modo de vida que aspira el *healing movement*. Escuchar sonidos

²⁷Según la ideología cultural, cuando alguien utiliza el lenguaje algonquino se le considera que está en contacto directo con los ancestros, quienes hablaron las mismas palabras, y con el *Creator* que otorgó el lenguaje sagrado a los ojibwe y cree. En este sentido, la ceremonia se considera sagrada cuando un *Elder* que la realiza habla en el lenguaje nativo. El *healing movement* mantiene la idea de que los lenguajes históricos son sagrados y escucharlos tiene propiedades curativas. Cuando se celebra cualquier ceremonia, frases en el lenguaje tradicional se utilizan primero para pasar después al inglés. Cualquier elemento cultural que remita a un tiempo de pre-colonización es considerado enormemente sagrado. Por tanto, escuchar y utilizar lenguajes ancestrales implica un estatus indígena más puro y la manera más sagrada de habla para comunicar con el mundo sobrenatural.

²⁸Esta conducta oral es considerada el canon de habla “cultivada” y “cultiva”, y pretende expresar su oposición al proceso de socialización basado en el conocimiento formal-académico y significados literales frente a significados simbólicos y metafóricos y abiertos a una pluralidad de interpretaciones. Este proceso de socialización difiere claramente del sistema escolar euroamericano basado en el profesionalismo y su ideal de conseguir estatus socio-económico.

de lenguajes nativos sirve como marcador de la nueva identidad anishinaabe/cree, llegando a ser catalizadores para cimentar vínculos entre neófitos dentro de las fronteras sociales que existen en la reserva. Por ejemplo, palabras como *boozhoo* [hola] ha llegado a ser un gesto mnemónico unificador y cotidiano y un marcador lingüístico de identidad que no es “hello”. *Migwetch* [gracias] es otra expresión diaria que forma, anima y sostiene ideas y visiones del mundo cultural del *healing movement*. Estas palabras no solo evocan en la mente el sonido de un sentimiento sobre el poder curativo del lenguaje indígena, sino también refuerza el respeto a las enseñanzas espirituales que informan el estilo de vida moralmente correcto del *healing movement*. Estas palabras comprometen a la persona no solo identificándose con un grupo de gente que comparte el mismo sistema de valores, sino también el modo de reconciliarse y reconectar con el mundo espiritual de los *Grandfathers*. Incluso estas palabras sirven para la reconciliación de facciones y diferencias entre residentes de la reserva: crean un propósito de salvación retórica y resistencia contra la reserva “capitalista” y colonial. A pesar de que la mayoría carecen de competencias lingüísticas y solo dominan algunas palabras y sentencias, la sonoridad del lenguaje ojibwe y cree les permite adquirir un compromiso de conversión como un modo simbólico y poderoso de hacer realidad el mundo cultural por el que la gente desea afirmar su nueva identidad. En la sonoridad la gente encuentra pertenencia y convicción en su camino de recuperación a la sobriedad.

La persona que abraza la retórica del *healing movement* debe practicar una resistencia estratégica dentro de instituciones hegemónicas tradicionales como, por ejemplo, la escuela y la clínica de salud. Estos lugares llegan a ser espacios donde el individuo lucha para preservar las enseñanzas del *healing movement*. Lo que sostiene la ideología cultural del movimiento de regeneración es una retórica a nivel lingüístico, visual y espacial que debe resonar en un espacio “secular” y “capitalista” que sigue siendo un recuerdo de la conquista euro-americana y la colonización que erradicó cualquier signo, sonoro o estético, de indianidad. Las políticas gubernamentales asimilacionistas “arrancaron” la sonoridad de los lenguajes tradicionales y la estética corporal (véase Anexo III). Estos talleres curativos han llegado a ser otro medio expresivo moderno para re-conectar con las enseñanzas ancestrales y reconquistar la sonoridad en el espacio y la utilización del idioma tradicional, generando en el oyente la sensación de re-conexión espiritual con los ancestros y el mundo espiritual.²⁹ En

²⁹En la retórica del *healing movement*, el aspecto más importante es que el uso de la lengua indígena tradicional representa una realidad sagrada y el lenguaje original otorgado a los indígenas por el *Creator*. Las palabras en anishinaabe o cree son consideradas “sagradas” a causa de la rareza en la actualidad de su uso en la vida de la reserva moderna y el valor social vinculado a su rápida

términos pragmáticos, las estrategias retóricas recogidas en el Cuadro 14 pretenden eliminar el estigma social que conllevaba ser indígena en Canadá. Parte de la estrategia para *exorcizar* este estigma social es mediante la utilización de aquellos mecanismos expresivos que habían sido considerados por el modernismo liberal como fuentes de conocimiento devaluadas en una sociedad fuertemente racionalista y científicista. Actualmente, sueños, oraciones litúrgicas, plegarias, rituales religiosos, relatos mitológicos y proféticos, están siendo recuperados en un contexto posmoderno como una forma de epistemología legítima que cuestiona la epistemología tecnocientífica.

Cuadro 14. Estrategias retóricas para la creación de un discurso público.

ESTRATEGIAS RETÓRICAS	
Estrategia espacial	Edificios alegóricos, decoraciones
Estrategia literaria	Poemas, novelas, autobiografías, ensayos, <i>storytelling</i> , etc.
Estrategia estética	Artesanía, ropa ceremonial, obras plásticas, etc.
Estrategia informacional	Websites, blogs, periódicos, etc.
Estrategia política	Organizaciones tribales, consejos de banda, asamblea nacional
Estrategia curativa	<i>Sweat lodge</i> , <i>smudging</i> , <i>medicine wheel</i> , protocolos ceremoniales, ensoñaciones, sueños, etc.
Estrategia semiótica	Pluma de águila, salvia, cedro, tabaco, pipa sagrada, <i>medicine bundle</i>
Estrategia sonora	Lenguaje tradicional, canciones, percusión

Fuente: Elaboración propia.

desaparición. Mientras en las provincias centrales canadienses todavía las reservas cuentan con hablantes con competencias lingüísticas en anishinaabe o cree, en reservas como Omushkego First Nation su uso es marginal. Sin embargo, académicos indígenas han empezado a expresar la conveniencia de utilizar el inglés instrumentalmente para seguir transmitiendo y salvaguardando las enseñanzas *Midewiwin*. La idea es que se puede seguir transmitiendo y practicando las ceremonias y rituales tradicionales a través del inglés.

Interacciones verbales con *Elders* como Paul o Miles introducen al anishinaabe/cree a orientaciones socioculturales distintivas en el mundo, al iniciar a los neófitos que aceptan el modelo cultural del *healing movement* a las conductas lingüísticas consideradas apropiadas y significativas para la creación de una comunidad de discurso y práctica. Alguien que asista a talleres y conferencias es capaz de percibir este estilo retórico estandarizado basado en la imagen cultural de la expresión *the land* como el marco de referencia, el aspecto definitivo de la retórica anishinaabe/cree (y a lo largo de toda Norteamérica).³⁰ En este contexto etnográfico, vemos como los jóvenes que asisten a la clínica de metadona fueron expuestos a varios tipos de espacios curativos donde la exposición a la dicción específica (el acento), la estructura del habla (el modo mítico/didáctico de contar relatos) y la retórica verbal de *Mother earth*, crearon un espacio sonoro para la persuasión y aceptación del modelo cultural de salud mental.

A pesar de que hay una literatura psicoterapéutica (véase capítulo 2) que subraya la proposición de que el conocimiento indígena se caracteriza por ser oral, experiencial/sensorial, holístico, intuitivo y expresado mediante narrativas mitológicas, lenguaje metafórico e ideas espirituales, mis observaciones de campo sugieren que gran parte del aprendizaje del conocimiento tradicional, no procede *exclusivamente* de sueños, visiones, experiencias directas o la tradición del *storytelling*. Aunque nadie pone en duda la importancia de estos estilos de enseñanza dentro de la epistemología algonquina animista, gran parte del proceso socializador de las enseñanzas tradicionales en la actualidad, se lleva a cabo a través de métodos formales de enseñanza y contextos comunicativos que podrían ser calificados de *occidentales* como, por ejemplo, conferencias, seminarios, clases, talleres, charlas, etc. Para mi sorpresa, el conocimiento ecológico tradicional indígena procedía de estos contextos comunicativos desarrollados por indígenas con formación académica. Para salvar esta incongruencia, estos mecanismos occidentales de transmisión del conocimiento se re-conceptualizan como *espacios ceremoniales* para transmitir las enseñanzas ancestrales. Acceder a este movimiento curativo es entrar a un espacio retórico, donde la palabra y los relatos son considerados como medicinales debido a su fuente sagrada. Escuchar relatos mitológicos tiene más cualidades medicinales que otras formas de curación mental como, por ejemplo, la psicoterapia o psicofarmacología occidental. Esta autenticidad cultural está enraizada en su percepción de que la oralidad y técnicas narrativas tradicionales formaban parte del sistema curativo

³⁰Naomi Adelson (2004) ha documentado este fenómeno en una reserva indígena cree en la parte oriental de la bahía de James, en Quebec, donde los discursos impartidos por *Elders* sirvieron para autenticar o impugnar la identidad indígena.

animista *Midewiwin*. Los nuevos *keepers of traditional knowledge*, como Paul, demuestran la naturaleza flexible y cambiante del concepto de *cultura tradicional*.³¹ El *healing movement* es un ejemplo excelente que demuestra cómo la gente construye la tradición y sutilmente la cambia sin interrumpir su continuidad (Graham, 1995).

La intención de esta estrategia retórica y estilizada de “seguir un protocolo tradicional”, más bien sirve de contrapunto al lenguaje abstracto y generalizado de procesos fisiológicos que emplea el discurso biomédico. El término *healing*, para los miembros del movimiento de revitalización animista, representa un proceso psicosocial más amplio para reparar las dimensiones espirituales, sociales y afectivas de la salud. En este contexto de curación simbólica o religiosa, el término *healing* es conceptualizado como un cambio en la percepción del paciente de su enfermedad, es decir, de su *illness*. En sesiones terapéuticas como las desarrolladas por Paul, el *healing circle* puede concebirse como una terapia cognitiva que ofrece un nuevo marco interpretativo del problema personal. Sin embargo, en un contexto de curación biomédica como la clínica de metadona, el término *curing* refiere al proceso biológico que enfatiza la eliminación de la patología o la reparación de malformaciones fisiológicas, es decir, *disease*.³² Sin embargo, en el *healing movement*, el lenguaje abstracto y las fuentes causales fisiológicas es abandonado y reemplazado por una retórica que sitúa las adicciones o cualquier enfermedad indígena en un contexto sociohistórico, reflejando juicios morales sobre conductas censurables y normativas.

Los ambientes biomédicos como la clínica de metadona u otras instalaciones sanitarias (hospitales) no son diseñados para la conversación psicoterapéutica, sino que están pensados para el examen de la fisiología individual. Este paradigma biomédico dificulta el proceso de incorporar en su espacio otros sistemas de salud. De ahí, que el estilo comunicativo en el encuentro clínico fuera bastante más aséptico y su tratamiento terapéutico para las adicciones dependiera de un enfoque biomédico y farmacológico. El personal clínico empleó un estilo comunicativo en el encuentro clínico que podría conceptualizarse como *pharmaceutical speak* o *drug talk*, basado

³¹No hay que perder de vista que estas *sesiones culturales* contribuyen substancialmente al capital económico, social y simbólico de quienes las imparten. Muchos de los considerados *Elders tradicionales* representan una incipiente clase media profesional indígena. Muchos de ellos trabajan bajo la categoría occidental que podemos denominar “profesionalismo”. Trabajan como profesionales ofreciendo servicios y asesoramiento para toda la estructura burocrática y administrativa que mantiene el sistema de reserva.

³²Según Kleinman (1988) el término *illness* remite a la percepción subjetiva de la enfermedad, tal como la siente el paciente. Mientras que *disease* representaría el cuadro clínico del proceso biológico de la enfermedad, según la define el especialista dentro del sistema biomédico.

principalmente en evaluar el progreso psicofarmacológico de pacientes (Oldani, 2004). En este encuentro clínico los fármacos median la conversación y dinámicas entre personal clínico y paciente. Por consiguiente, el tiempo estaba estructurado alrededor de la conversación de fármacos y la utilización de la nomenclatura psiquiátrica empleada en el DSM IV en las notas médicas electrónicas. Este tipo comunicacional ha llegado a ser una práctica clínica contemporánea bastante extendida en Canadá y Estados Unidos (Oldani, 2004). *Drug talks* consistieron de diez a veinte minutos de encuentro clínico con los pacientes que acudían al centro de metadona. El intercambio de información entre enfermeras y pacientes se centró exclusivamente sobre la medicación. Según mis observaciones de campo, la mayoría de la conversación giró en torno a posibles efectos secundarios de la medicación, seguimiento del tratamiento, dosis necesitada y satisfacción del paciente. Durante la conversación, la enfermera introduciría en forma de notas, nuevos datos a la ficha electrónica del paciente. Cada día unos 30 o 35 pacientes fueron vistos para llevar a cabo este tipo de encuentro clínico. A pesar de que el proceso entero era altamente estandarizado, desde el momento en que el paciente entraba a la sala hasta que salía y entraba el siguiente, las enfermeras siempre me hablaron que lo que verdaderamente necesitaban los jóvenes eran cauces psicoterapéuticos para que pudieran abrirse y compartir sus memorias e historias personales dolorosas. En estos encuentros clínicos muy poco tiempo era empleado para explorar factores psicosociales como la vida familiar y doméstica, de pareja, el trabajo o la vida diaria del paciente. Mis observaciones sugieren que los pacientes intentaron comunicar al personal clínico sobre sus problemas, pero el tiempo y la necesidad de monitorizar y valorar la terapia psicofarmacológica no permitió mucha discusión. Tina, una de las enfermeras, durante un descanso me comentó que los pacientes están siempre “intentando contarme cosas sobre sus vidas en medio de nuestra conversación sobre los fármacos que ellos están tomando”. Desde un punto de vista etnográfico, la clínica es un ejemplo de como la gestión farmacológica de la salud mental ha dominado y comprimido el tiempo necesitado en la interacción entre personal médico y paciente.

Este espacio clínico, comprimido y dominado por la conversación de fármacos no estaba estructurado para crear intercambios terapéuticos psico-dinámicos entre personal médico y paciente. Como he señalado, este estilo de encuentro clínico se basaba en evaluar el progreso psico-farmacéutico de pacientes, mientras que estos pacientes podían estar buscando significados que no eran fácilmente mediados a través de la conversación de fármacos y el lenguaje sintomatológico de las categorías y nomenclaturas del DSM IV. Al contrario, el taller curativo ofrecía un lenguaje

diagnóstico distinto a la sintomatología psiquiátrica, ofreciendo un lenguaje de causación que fuera “culturalmente” más comprensible a los jóvenes de la reserva. Estos *healing circles* en sus distintos formatos y entendidos como modalidad psicoterapéutica, representaron lo que ha sido conceptualizado desde la perspectiva psico-dinámica como *talking cure*: sesiones de terapia grupal donde la gente reunida en círculo comparte sus aflicciones y frustraciones y exteriorizan estados emocionales, provocando entre los asistentes un mayor nivel de empatía al compartir problemas psicosociales similares. En términos generales, este tipo de *healing circle* sirvió como un escenario social para la expresión pública de sufrimiento y dolor, permitiendo a los individuos trabajar sus memorias y experiencias dolorosas. Quienes asisten son animados a desarrollar actitudes de confianza y permitir aflorar sus estados anímicos y psíquicos. El simbolismo del círculo sirve para reforzar y cultivar la actitud cultural de colectivismo e interconectividad. El taller curativo celebrado en la reserva actuó como un espacio de salud mental, un lugar para que los jóvenes tuvieran una oportunidad para participar en un proceso de curación grupal para el tratamiento de adicciones al alcohol y otras drogas.

2.4 Mother Earth como paisaje terapéutico

El espacio curativo multi-sensorial que he estado describiendo hasta el momento, busca crear una “infraestructura terapéutica” que llegue a ser tan legítima social e institucionalmente como su contraparte convencional: los espacios biomédicos. El movimiento curativo pan-indígena en la reserva cree que las tradiciones curativas ancestrales son útiles y beneficiosas psicológicamente para afrontar los problemas de salud mental contemporáneos. Sin embargo, la biomedicina sigue siendo el paradigma operacional que estructura la asistencia clínica en Canadá, donde las dimensiones sensoriales y espirituales de la salud que sostiene este sistema cultural no son tomadas en consideración. Por consiguiente, el modelo de salud mental que propone el *healing movement* opera como una forma de psicoterapia que no es reconocida institucionalmente por las políticas de salud mental canadienses.

En este sentido, en la reserva tratan de proporcionar un ambiente curativo opuesto y alternativo a como se concibe en el ambiente biomédico con respecto a la concepción de la salud, el diagnóstico y el tratamiento, la atmósfera y las

características físicas de las instalaciones médicas.³³ Mientras desde una perspectiva cartográfica, los espacios curativos en el modelo biomédico están marcadamente definidos, se desarrollan en ambientes confinados y el personal clínico es sometido a procedimientos y marcos temporales más estrictos, desde la perspectiva del modelo cultural del *healing movement*, tal demarcación es menos nítida y se desarrolla en ambientes menos formales y fuera de edificios. En este sentido, hay una diferencia práctica y logística entre el paisaje biomédico y el paisaje curativo del *healing movement*: la cualidad del espacio en el cual ambos sistemas curativos se desarrollan.³⁴ Los espacios curativos para el tratamiento de las adicciones desde el modelo cultural del *healing movement* son mucho más fluidos y porosos, además de ser espacios para la impugnación y la resistencia social. Espacios naturales como, por ejemplo, ríos, lagos, un árbol, una zona concreta en el bosque, un momento del día, una parte especial de la casa, etcétera, revelan la fluidez del espacio que escapa a la lógica curativa del sistema cultural biomédico.

En el movimiento de curación hay un acuerdo generalizado de que el sistema de salud biomédico no es capaz de ofrecer el tipo de cuidado de salud mental holística que los anishinaabe y cree con problemas de adicciones necesitan. El sistema biomédico no incorpora la visión cultural de que un indígena debe de estar interconectado al contexto natural y el mundo espiritual. Este propósito no puede ser conseguido en un ambiente biomédico, es decir, en un “frío” edificio de ladrillo y cemento. La manera de conseguir la salud mental es mediante la interacción con entornos naturales.³⁵ El bosque boreal que rodea la reserva deja de ser un paisaje

³³ Los marcos temporales de metodologías curativas de tratamiento y diagnóstico del *healing movement* no funcionan como el sistema biomédico basado en un rígido horario de “citas”. Una ceremonia curativa como el *sweat lodge* requiere tiempo prepararla. Por ejemplo, los *Elders* pueden necesitar una cantidad considerable de tiempo para comunicar con los espíritus, entender su mensaje, interpretar el diagnóstico y prescribir el tratamiento. A veces, el *Elder* necesita semanas hasta que encuentra el mejor lenguaje diagnóstico para describir el problema. Históricamente, las enseñanzas animistas *Midewiwin* estaban basadas principalmente sobre intuición y la aceptación de explicaciones alternativas de los eventos al considerar la realidad desde cierta ambigüedad perceptual. La esencia de una enfermedad o un evento podía no llegar a ser conocida hasta un tiempo posterior puesto que la naturaleza de la enfermedad implicaba un mensaje que debía ser resuelto e inferido mediante sueños y visiones. La curación está basada sobre verdades espirituales aprendidas de la naturaleza, *Elders* y visión espiritual (véase Garro, 1998).

³⁴ Como vimos en la ceremonia *sweat lodge*, el diseño arquitectónico es una parte importante en el proceso de curación mental, la naturaleza del espacio afecta el resultado curativo. *Healing* puede ser promovido por ambientes que reducen el estrés y comprometer los sentidos en modos terapéuticos. Se trata de que el espacio afecte a la mente para liberar sus sentidos y promover la curación.

³⁵ Es difícil establecer, una vez más, si esta filosofía psicoterapéutica que promueve el *healing movement* es auténticamente indígena o es el resultado de un proceso de préstamo creativo entre la tradición indígena y la psicoterapia occidental. Por ejemplo, la teoría ecológica de Bronfenbrenner (1979) establecía que la conducta del individuo debe observarse dentro de *sistemas interconectados*: el individuo, la familia, el colegio, el trabajo, los grupos de iguales, el vecindario y la comunidad. La conducta problemática podía ser atribuida a la disfunción de alguno de estos sistemas o una combinación de estos sistemas. Al comprender estas dinámicas, el tratamiento de problemas psicosociales podía dirigirse a proporcionar una red de apoyo que animara al individuo a reconectar su yo con el medio ambiente mediante un proceso de apego y vinculación social (Doucette, 2004). El

natural para construirlo culturalmente como un espacio “clínico”, es decir, un paisaje terapéutico. En este modelo cultural, el espacio físico y natural se convierte en la auténtica instalación asistencial y terapéutica para el tratamiento de adicciones indígenas. Además de utilizar prácticas como *morning prayer* y *smudging*, estar atento de las ensoñaciones/sueños o consultar a los *Elders*, pasar tiempo en la naturaleza debe ser otra acción prescrita y repetida en el proceso curativo del neófito. La tierra [*land*], en la imagen cultural de *Mother Earth*, llega a ser un espacio curativo y multi-sensorial institucionalizado dentro del *healing movement*. La experiencia de vivir el espacio natural, según las asunciones del modelo cultural, ha llegado a ser una fuente importante de identidad personal. En esta interpretación del espacio, *Mother Earth* es vista como un contexto para el cambio personal, debiendo ser experimentada como un espacio ancestral y curativo. Desde el punto de vista del *healing movement*, símbolos culturales como *Mother Earth* son medios expresivos y retóricos para intentar cultivar una percepción del espacio natural como terapéutico entre los residentes de la reserva. Basado en mis observaciones de campo, el bosque boreal era experimentado como una fuerza espiritual ancestral condensada en la figura retórica de *Mother Earth*, que opera como un espacio fuertemente simbólico para la creación y mantenimiento de la identidad anishinaabe/cree. Mis observaciones señalan que el *yo narrado* que observamos en el capítulo 6 requería la búsqueda de contextos espaciales como, por ejemplo, el bosque boreal para desarrollar algunas de las asunciones del modelo cultural. El bosque boreal, como entidad espiritual, se convierte de este modo en un espacio discursivo, simbólico y semantizado, para mantener un sentido de coherencia y continuidad durante el viaje curativo [*healing journey*]. No es suficiente escuchar o narrar relatos de vida o asistir a *healing circles* o *sweat lodges*, para llegar a mantener su nueva identidad el individuo debe orientar su conducta hacia la naturaleza.

Dentro del *healing movement*, la gente cree que la tierra es la base de su identidad y que existe una conexión inseparable. Puesto que creen que *Gitchi-Manitou* (*Great Spirit/Creator*) dio a los indígenas la tierra, dentro del movimiento curativo mantienen la creencia de que ellos deben vivir sus vidas como *caretakers* de la tierra entendida como una entidad espiritual. La búsqueda por lograr la sobriedad empieza mediante la construcción de marcadores espaciales como pasar tiempo con *Mother Earth*, llegando a ser otro de los espacios simbólicos de socialización que promueve el *healing movement*.

componente eco-psicológico del *healing movement* está ligado a este tipo de psicoterapia occidental que promueve la interconectividad como medio para proporcionar beneficios a la salud. La terapia eco-psicológica de Roszak et al., (1995), por ejemplo, concibe a los seres humanos como teniendo un vínculo natural con otros organismos vivos y el medio ambiente. Al promover conexiones que alimenten esa relación puede contribuir a la salud mental.

Realmente nunca pensé sobre mi relación con la tierra. Yo no crecí pensando en mi espiritualidad y mi conexión a la tierra. Yo crecí sin enseñanzas y tradiciones. Mis padres fueron criados católicos, así que yo creo, tú sabes, que no había razón para mirar a nuestra espiritualidad tradicional. Aunque, ahora me doy cuenta de que he crecido viviendo en contacto con la naturaleza, aquí. Yo he vuelto a reconectar con mi pueblo solo hace unos años cuando yo tendría treinta y pocos. Desde que yo era niña he vivido fuera de mi cultura por culpa de *residential school*. Bueno, en cierto modo, tú sabes, nosotros fuimos adoptados por el gobierno canadiense, sabes. Volver a mi pueblo, a mi cultura y a nuestros modos tradicionales y culturales es duro al principio. Sientes vergüenza porque no sabes nada sobre quién tú eres y es duro superar eso. Pero ahora siento como que he vuelto a tener una experiencia de reconexión, sabes... yo asisto a ceremonias, a *teaching lodges*, campos tradicionales, *powwows*... y siento que yo estoy conectada a *Mother Earth*, a mis *Elders*. Tienes que darte cuenta que todas nuestras cosas espirituales tradicionales nos las prohibieron, querían quitarnos quienes nosotros éramos. Ahora yo hago ofrecimientos a nuestro *Creator*, yo pongo nuestro tabaco sagrado cada vez que voy al bosque. Mis padres nunca me dijeron hacer esto, supongo que por el miedo de la iglesia, poner tabaco no era algo que tú podías hacer abiertamente. (Carol)

El modelo cultural de personalidad asume que un anishinaabe-cree debe de adquirir una vida basada en el contacto con la naturaleza. Esta actividad es a la vez una parte constituyente de un orden cosmológico mayor en el que animales y humanos existen en el mismo plano ontológico junto a sus contrapartes espirituales. La gente debe continuamente alimentar este sentido del yo, pasando tiempo en los espacios curativos que propone el *healing movement*. El compromiso narrativo del sujeto al modelo cultural es extensible a su compromiso a la transformación del espacio, contemplándolo como la tierra de los ancestros y no como una mera comunidad rural típica del norte de Ontario. La reserva y la vida en el bosque deben ser interpretadas y experimentadas como un espacio más puro, más natural y más espiritual, puesto que es donde habitaron sus ancestros espirituales (*Grandfathers*). El espacio físico no debe conceptualizarse como un espacio "rural" e "industrial", como ocurre con el resto de comunidades que componen el norte de Ontario.

Quienes en la reserva han asumido el modelo cultural de salud mental, llegan a ver el paisaje más allá de una definición geométrica. Los paisajes terapéuticos no se focalizan exclusivamente en lugares particulares. Por ejemplo, rocas, árboles, ríos, lagos, etcétera, proporcionan a los individuos con vínculos directos al *Creator*, *Mother Earth* y *Grandfathers*. Estos lugares no son solo localizaciones físicas, sino también representaciones simbólicas y espirituales de las relaciones especiales que el neófito debe tener con la tierra.

Las relaciones con la tierra pueden desarrollarse a distintas escalas, cada una de ellas contribuyendo a la salud mental. A nivel macro, la tierra es conceptualizada

como una entidad femenina percibida como totalidad, proporcionando todas las cosas necesarias para sostener la salud. *Mother Earth* proporciona alimentos tradicionales y medicinas en la forma de plantas y animales. Los componentes nutricionales y espirituales de los alimentos y medicinas son considerados como una parte importante del proceso curativo. Al percibir la tierra en la imagen cultural de *Mother Earth*, llega a ser difícil situar las fronteras geográficas sobre relaciones a la tierra puesto que los miembros del movimiento sienten una fuerte conexión al *Creator* y todos los seres vivos. La reserva y noreste de Ontario es una escala intermedia debido a que representa vivir cerca de los lugares que habitaron los ancestros. Por último, la escala menor, está formada por, rocas, árboles, lagos, etcétera como lugares personales para conectar física y espiritualmente con la naturaleza. La importancia de estos lugares a la salud mental y emocional radica en la creencia de la existencia de *spirits helpers*. Dada la creencia de que todas las cosas sobre la tierra están vivas y contienen un espíritu, estos lugares representan un lugar donde el individuo puede llegar a comunicar con entidades espirituales. Numerosos individuos me contaron que ellos comunican con los espíritus de rocas y árboles al tratar con problemas o conflictos personales.

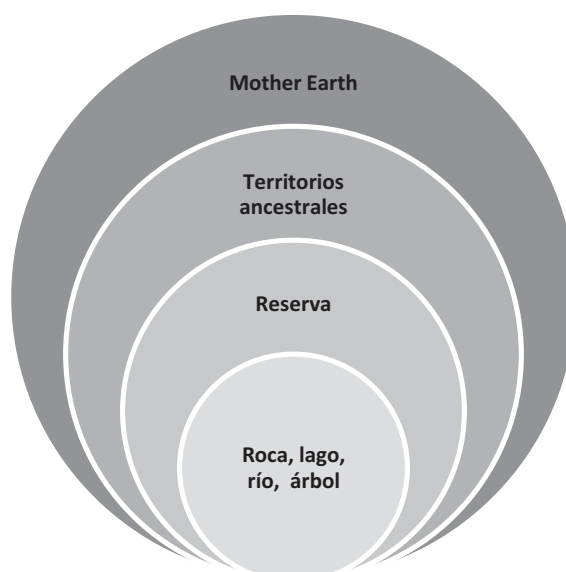
Cuando las cosas se ponen difíciles en mi vida acudo al bosque o a lagos y les pido ayuda para que me den consejos. Tengo que contarles lo que me pasa y de esta manera, prestando atención a mis pensamientos, me ayudan a reconocer lo que yo estoy haciendo mal como, por ejemplo, si yo no estoy siendo respetuoso con el mundo espiritual o si yo estoy juzgando a otra gente. Hay problemas que trastocan tu salud mental, como sentimientos que acaban dominando muchas cosas en tu vida. Es difícil de expresarlo con palabras, pero cuando estoy en la tierra (*land*) yo puedo sentir quien yo soy. Eso yo no lo siento cuanto voy a la ciudad, sabes. Cada vez que tengo problemas o me siento mal o deprimida, yo sé dónde ir. Yo no voy a la iglesia, yo salgo a la tierra y me concentro en quién yo soy. Para mí la tierra es sagrada, es donde vengo y de donde vienen mis ancestros, mi cultura. La tierra es fundamental para quienes nosotros somos, es nuestra cultura, nuestra manera de vivir. La tierra lo es todo para mí. (Brenda)

Esta comunicación con espíritus ayuda a sostener la salud mental y emocional. La vinculación estrecha a lugares simbólicos y físicos como, por ejemplo, la imagen de *Mother Earth*, la reserva, Mamamatatawa, rocas, arboles, ríos, son elementos importantes de la salud mental. Por tanto, la naturaleza debe ser conceptualizada como una fuente fenomenológica para la internalización de la identidad, experimentando el paisaje dentro de un plano simbólico y espiritual que se extiende a través de escalas geográficas diferentes. En cierto sentido, la gente aprende a “leer” el espacio como un espacio mnemónico, es decir, como parte de la memoria cultural necesaria para recordar y mantener su compromiso con las asunciones y

proposiciones del modelo cultural de salud mental y personalidad. Una de las proposiciones del modelo es contemplar la naturaleza como una entidad sagrada, *Mother Earth*, que debe ser recordada en términos de interconectividad simbólica y espiritual a la tierra.

Si estás enfermo puedes participar en ceremonias de curación, puedes ir a un *sweat lodge*, por ejemplo, puedes mantener conexiones con *Mother Earth*, tú tienes la tierra, tú no necesitas ir a un hospital o esperar al doctor o pedir cita, sabes, siempre puedes acudir a la tierra, puedes ir a cualquier sitio en el bosque. Yo puedo coger tabaco o *sweetgrass* y sahumar en cualquier sitio, tú puedes encontrar cualquier sitio en el bosque para comunicar con el *Creator*. Todo lo que necesitas es un lugar tranquilo para tu ofrecimiento. Me llevó años sentirme bien conmigo mismo hasta que acepté mi tradición. Nosotros siempre hemos vivido en la naturaleza. Esa es nuestra manera de ser. A veces cuando estoy en la ciudad, siento que me he alejado de *Mother Earth*, pero cierro mis ojos y soy capaz de estar conectado a ella, soy capaz de sentir que mi lugar está en conexión con la tierra. (Patrick)

Figura 5. Representación simbólica de las distintas escalas para la construcción de espacios terapéuticos.



Fuente: Elaboración propia.

Uno no puede pasar por alto la creación de tales espacios como un modo estratégico para manifestar fenomenológicamente el modelo cultural que produce culturalmente el espacio. En este sentido, el *healing movement* promueve que los sujetos con problemas de alcohol y drogas mantengan relaciones espirituales con la

tierra, participando en actividades que implique contacto con *Mother Earth*. Entre estas actividades se encuentran cazar, pescar, ofrecer tabaco, asistir a *sweat lodges* en entornos naturales y comunicar con los espíritus. Uno debe acceder al *bush* para mantener conexión con *Mother Earth* y los *spirit helpers*. Como muchos discutieron conmigo, vivir “*up to the north*” y estar rodeado de *bush* permite conectar de manera más auténtica con el *Creator* y los *spirit helpers*. La gente que abraza la ideología terapéutica del *healing movement* cree que al reforzar diariamente sus creencias a través de espacios fenomenológicos y artefactos semióticos les mantiene firmes para reforzar su nueva identidad adquirida. Por ejemplo, Sarah me habló de que había una necesidad constante de reforzar su espiritualidad cada día a través de actos rituales.

Mother Earth es como nuestra *spiritual grandmother*, Nokomis, ella nos enseñó a vivir la vida correcta y buena, y nosotras ahora deberíamos hacer lo mismo que ella, deberíamos respetar y escuchar a nuestros *Elders*. Como nuestra *spiritual Grandmother*, nosotros tenemos la responsabilidad de cuidarla y no abandonarla. Curar la tierra empieza con curarnos nosotros primero... eso significa reconectar a la tierra, a nuestra *Mother Earth*. Una vez que nosotros nos curemos a nosotros mismos, una vez que hemos llegado a ser quienes somos, nosotros podemos curar la tierra. Todo sobre la tierra es lo que nos sostiene. Todo está conectado. Todas nuestras relaciones incluyen árboles y animales, así que nosotros estamos para siempre ligados a la tierra. La gente estaba sana cuando nosotros caminábamos por el bosque. Nosotros ya no vivimos de la tierra, por eso tenemos más enfermedades. Yo odio ver a los jóvenes perder su cultura, su lengua y tradiciones. El contacto ha quitado el 90% de quienes nosotros somos. Algún día el mundo espiritual nos llamará para demostrar nuestro uso y contacto con la tierra.

Pasar tiempo en el bosque boreal ha llegado a ser una forma de reflexividad pública y un paisaje multi-sensorial terapéutico donde la gente re-imagina los símbolos y valores que constituyen la identidad anishinaabe/cree íntimamente ligada a la tierra y a un sentido de continuidad ancestral. Acciones como cazar o pescar, evocan y sostienen la subjetividad que pretende construir el *healing movement*. Espacios como el bosque llegan a construir subjetivamente la identidad. El modelo cultural de salud mental y personalidad es la matriz desde la cual su conducta tiene sentido. La orientación psicocultural del modelo cognitivo crea un domino simbólico para que el individuo llegue a describirse en oposición a la orientación psicocultural dominante en la sociedad canadiense. Lo que significa ser canadiense depende de elementos simbólicos que expresan el materialismo occidental. El yo canadiense debe orientarse hacia espacios como pasar tiempo en el *suburb*, en el *backyard* de su casa adosada, en el garaje, en centros comerciales, en viajes al Caribe y en el coche. Al contrario, el yo anishinaabe-cree debe orientarse psico-culturalmente hacia espacios como pasar tiempo en el bosque, pescar, cazar, poner tabaco, *sweat lodges*, etc. Habitar estos

espacios se convierte en un acto de auto-definición, situando al sujeto idealmente en una escala de virtud al orientar su subjetividad dentro del gradiente de estos dos sistemas etnoculturales (véase Cuadro 15). Los espacios de socialización que defiende el *healing movement* manifiesta una subversión estética de los valores dominantes canadienses. La gente acaba repudiando su anterior estilo de vida y subraya un camino más “natural” de vida. El individuo afirma purificarse al deshacerse de sustancias como el alcohol y las drogas y abrazar el tabaco, la salvia, el cedro cada vez que acude a visitar a *Mother Earth*. Una fuerza moral emerge de los presupuestos del *healing movement* para orientar al individuo a deshacerse del ideal cultural de adquirir bienes materiales y malos hábitos como el consumo de sustancias psicoactivas. Además de estas prácticas, la conducta individual tiene que estar guiada por la conservación. Uno de los temas psicoculturales que debe *orientar* el yo anishinaabe-cree es mantener una relación especial con la tierra. La tierra (*land*) es representada como una fuerza espiritual ancestral que debe ser experimentada como una entidad viva y ancestral a la que hay cuidar y proteger. El neófito debe aprender a coger solo aquello que necesita mediante protocolo ceremonial. Respeto por la tierra implica más que mostrar gracias, como protectores tienen una responsabilidad para prevenir la destrucción de la tierra.³⁶

La gente tiene que comprender que es necesario vivir cerca de la naturaleza para llegar a ser quiénes son y eso es importante. Si tú vives en el bosque desde la infancia hasta que eres mayor, entonces el estilo de vida tiene que ver con nuestra visión del mundo. Ese es tu verdadero estilo de vida, no es el que nos dicen el *whiteman*. Eso es importante. (David)

³⁶La *First Nations Environmental Network* (FNEN), oficialmente establecida en 1992, es un ejemplo de un movimiento nacional cuya meta es “proteger, defender y curar *Mother Earth*”.

Cuadro 15. Experiencia normativa para el funcionamiento psicológico saludable.

Escala cultural de madurez psicológica	
Aspiración psicocultural canadiense	Aspiración psicocultural anishinaabe/cree
Empleo	Espiritualidad
Casa unifamiliar	Ceremonias comunales
Ganar dinero	Respetar tu espíritu
Adquirir bienes materiales	Adquirir bienes sagrados
Éxito ocupacional	Interconectividad con el mundo espiritual
Carrera profesional	Obediencia a <i>Elders</i>
Ocio recreativo	Contacto con la naturaleza
Consumismo	Ascetismo
Turismo	Rituales curativos
In/madurez psicológica	In/madurez psicológica

Fuente: Elaboración propia.

3. Comentarios finales: transformación fenomenológica del yo

En este capítulo hemos explorado el proceso cultural por el que el *healing movement* ha sido capaz de construir espacialmente una comunidad *borderland*, es decir, una comunidad social, moral, interpretativa y fenomenológica distintiva. Aquellos que se adhieren al *healing movement* atraviesan y crean (o intentan crear) distintos espacios curativos más allá del espacio clínico concebido desde el paradigma biomédico. En este sentido, observamos la forma cultural que adquiere el espacio en esta comunidad interpretativa y moral para luchar por conseguir una vida moralmente deseable. Por consiguiente, mi análisis sostiene que el *healing movement* en la reserva utiliza el modelo cultural de salud mental como una herramienta cognitiva y semiótica para construir una interpretación cultural de la esperanza a miembros que padecen aflicciones personales. En este sentido, el movimiento de revitalización en la reserva atrae a indígenas que atraviesan crisis personales de fe y significado o han experimentado problemas psicosociales en sus vidas. En sentido metafórico, estos

individuos de ascendencia indígena son considerados como seres *wounded* (heridos espiritualmente). El *healing movement* desarrolla un estilo de relaciones interpersonales y vida ritual que permite al sujeto en crisis un marco de comprensión a sus problemas. Las formas rituales de relación personal con el *Creator* y otros seres espirituales, la oración colectiva y la vida comunal son mecanismos culturales para la curación de la aflicción personal, memorias dolorosas y un sentido básico de orientación en la vida. El *healing movement* ha sido capaz de crear un contexto cultural comunicativo y fenomenológico al utilizar distintos recursos culturales (textuales y visuales) para ese fin social. En sus esfuerzos proselitistas, este movimiento de revitalización trata de ofrecer una interpretación de la experiencia, el espacio, el universo y la historia individual en términos de signos metonímicos que directamente manifiestan y señalan la voluntad del *Creator* y la creatividad de *Mother Earth*.

Como ocurre con otros movimientos de revitalización en Norteamérica como, por ejemplo, el movimiento del catolicismo carismático [*Catholic Charismatic Renewal*] estudiado por Csordas (1994, 1997), el *healing movement* en la reserva *aparentemente* no representa un fenómeno cultural posmoderno puesto que su propósito es “resucitar” un modo de vida basado en el tradicionalismo animista y el centralismo de un poder superior, el *Creator*. Sin embargo, este proceso, como señala Csordas (1997), ocurre dentro de una condición posmoderna de la cultura. En mi opinión, los movimientos carismáticos cristianos descritos por Csordas en Estados Unidos y el movimiento de revitalización de la cultura animista indígena tradicional reflejan procesos culturales similares en búsqueda de una experiencia cultural totalizadora y un mundo fenomenológico integrador y coherente.³⁷ La condición posmoderna de la cultura está basada en tres características: la disociación de símbolos de sus referentes contextuales, liberando sus significados de su paisaje cultural de origen y por tanto facilitando un libre juego de significantes; la descentración de la autoridad en significado, discurso y forma social; y la globalización de la cultura asociada al consumismo y la revolución de la información. Sin embargo, el *healing movement* aspira a auto-definirse como un movimiento que existe como una entidad cultural y social delimitada en oposición dialéctica a un contexto canadiense donde las demarcaciones culturales y formas simbólicas claramente limitadas se han fragmentado, produciendo formas culturales más inestables y permeables. En este

³⁷ Hay que señalar la coincidencia histórica en el desarrollo de movimientos de regeneración espiritual como los pentecostales católicos y el pan-indigenismo animista. Ambos movimientos surgieron a finales de la década de 1960 en un contexto social convulso donde se engendraron movimientos contraculturales.

sentido, este movimiento de revitalización pan-indígena aspira a lograr una condición pre-moderna. Es interesante observar que mientras la condición posmoderna de la cultura ha sido conceptualizada como la desestabilización entrópica de símbolos claves, produciendo como consecuencia descentración semiótica y fragmentación, movimientos sociales como el *healing movement* busquen lo contrario, un mundo social coherente de símbolos y prácticas.

Este fenómeno cultural proyecta una dialéctica entre un mundo pre-moderno y un mundo posmoderno a través de tres elementos culturales:

La idea de demarcación, frontera o límite: el movimiento persigue adquirir una identidad personal discreta, limitada y bien definida.

La búsqueda de significado: el movimiento ofrece un significado explícito y unitario a la vida en términos de salvación.

La afirmación de una autoridad: la legitimación de una autoridad gerontocrática centralizada (*Elders* y *Spiritual Grandfathers*).

La tendencia contemporánea hacia la fragmentación y la comercialización del yo, la desestabilización de entidades sociales nítidamente demarcadas definen nuestra condición de posmodernidad. En definitiva, el *healing movement* recurre a lo sagrado como un giro hacia la pre-modernidad. Sin embargo, la yuxtaposición incómoda de imágenes pre-modernas y posmodernas es en sí sintomático de la condición posmoderna de la cultura. Desde un punto de vista antropológico, una concepción posmoderna del yo puede ser definida como una entidad psíquica potencialmente indeterminada hacia cualquiera de las orientaciones socioculturales disponibles en un contexto social. Esta definición da cuenta de la noción posmoderna del yo en el marco de procesos de mercantilización y fragmentación, además de la posibilidad de transformación y reorientación en el marco de la representación ritual y fenomenológica. De hecho, hay una corriente de investigación que ha enfatizado la constitución y reconstitución del yo en representación ritual en nuestro contexto posmoderno (Roseman, 1990; Csordas, 1997; Laderman y Roseman, 1996).

El yo anishinaabe/cree es objetivado y representado como un tipo particular de persona con una identidad específica en relación a otros yoes. Sin embargo, puesto que las personas son representaciones u objetivaciones, el mundo cultural puede ser habitado por varios tipos de personas aparte de seres humanos. Para un

anishinaabe/cree, el dominio de la persona incluye no solo seres humanos, sino también espíritus como seres fenomenológicamente reales que habitan el mundo cultural y con el cual los seres humanos presumiblemente pueden entrar en interacción. En el mundo cultural y multisensorial del *healing movement*, el individuo debe aprender los tipos de personas y entidades culturalmente constituidos hacia el cual el yo debe llegar a estar orientado. El yo, ontológicamente indeterminado, dentro del mundo cultural del *healing movement* logra ser un yo determinado, es decir, espiritual y sagrado en la medida que llega a estar orientado en un contexto medioambiental concreto, definiendo lo que significa ser humano. Por tanto, desde un punto de vista analítico y como investigadores interesados en la intersección entre subjetividad y sociedad, la noción del yo debemos observarla como una capacidad indeterminada que llega a ser orientada en un contexto cultural. En este sentido, debemos de reconocer la naturaleza creativa y cambiante del yo, la posibilidad de reconstitución constante del yo, las posibilidades creativas para el cambio y también el gradiente de auto-objetivación que asume el sujeto.

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la transformación del yo implica una transformación del sentido del espacio, junto a un modo específico también de habitar el espacio natural. El anishinaabe/cree debe afrontar la reorientación de su experiencia del “esfuerzo”, el cual Csordas identifica como una característica esencial del yo. La otra característica fundamental del yo es la reflexividad. El *red path* ofrece un *habitus* para la transformación ritual de las disposiciones relativas a la temporalidad y espacialidad que deben ser distinguidas de la reserva secular y rural. En la medida que el neófito re-descubre y cultiva una espiritualidad ancestral, éste participa en esta alternación espacio-temporal que es intrínseca a la estructura temporal creada por el orden ceremonial de los rituales. Iniciar el *red path* implica una transformación ritual y fenomenológica del yo. El orden ceremonial que promueve el *healing movement* implica que no se trata solo de regular la conducta diaria, sino de penetrar en las bases motivacionales de la conducta. Mantener una frecuencia alta de tiempo ritual debe ser instrumental a la hora de enraizar la doctrina que está codificada en las proposiciones del modelo cultural. De este modo, rituales como *smudging* utilizado constantemente y rutinariamente en la vida diaria debe terminar cobrando la apariencia de que es una conducta natural. El abandono de la conducta ritual que defiende el *healing movement*, significaría ceder a su identidad opuesta: el indígena alienado en la vida canadiense. Las disposiciones coordinadas del *habitus* que genera las prácticas rituales y representaciones del *healing movement* deben precisamente alterar la conciencia alienada del indígena contemporáneo.

Las disposiciones hacia el espacio de las que he hablado en este capítulo, es decir, el *habitus* del *healing movement*, expresan estilos culturales de habitar el espacio, modos de proyectarse uno mismo dentro del mundo, asumiendo el espacio y haciéndolo un espacio semantizado hecho comprensible desde el modelo cultural de salud mental y personalidad. Por otro lado, las disposiciones hacia el tiempo son modos particulares de estar en el tiempo, organizándolo y experimentándolo como un tiempo de regeneración y esperanza (profecía *Seventh Fire*). El movimiento de un *habitus* “alienado” a un *habitus* distintivamente anishinaabe/cree manifiesta la ritualización de la vida indígena, un proceso cultural donde reside un tiempo y espacio potencial para una transformación radical de experimentar el mundo.

PARTE IV

CONCLUSIONES

Capítulo 8

LA CONSTRUCCIÓN CULTURAL DE LA EXPERIENCIA PSICOLÓGICA

La psicología debe proceder necesariamente del hecho de que entre la conciencia individual y la realidad objetiva existe el “enlace mediador” de la cultura históricamente formada, la cual actúa como prerrequisito y condición de la actividad individual mental.

Ilyenkov (1977)¹

[...] el antropólogo llega a comprender otras culturas no mediante un proceso cuasi-místico de comunión con otros, sino mediante una comprensión de los recursos culturales y lingüísticos que cada cultura utiliza.

Linde (1993)

La búsqueda de equilibrio personal por parte de los participantes de esta investigación, empezó mediante una fase de sobriedad a través de marcadores espaciales (acudir a un *sweat lodge*, al bosque, etc.), motivaciones personales (ser moralmente un buen indígena –orientado a la espiritualidad-) e incluso marcadores temporales (la vida antes del *healing movement* -party life- y después –*red road*-). La gente intentó encontrar, descubrir o ganar un camino para la recuperación personal. Esta fase está formada por estrategias conductuales para la búsqueda de marcos interpretativos de auto-comprensión y una lucha constante para superar la incertidumbre, la confusión, la falta de sentido y la sensación de parálisis. Encontrar significado en la lucha por recuperar equilibrio y sobriedad es lo que inicia una segunda fase de recuperación, generada por una motivación hacia un modelo cultural de salud mental epitomizado en el símbolo cultural *The Medicine Wheel* y el mantenimiento de nuevas conductas prescritas por el modelo cultural. La gente percibe ambivalencia cuando se trata de

¹ Citado en Radford (2004).

cambiar su conducta y la exploración de sus propias perspectivas es fundamental para encontrar aceptación, significado y empoderamiento a la hora de mantener un nuevo patrón de conducta. Mientras hubo individuos que entraron en la fase de recuperación por motivos instrumentales como, por ejemplo, mantener un contrato de trabajo, volver a estudiar, experimentar la paternidad y querer ser un buen padre o una buena madre para sus hijos, otros entraron a la fase de recuperación adquiriendo el modelo cultural ofrecido por el *healing movement*. Esta fase de recuperación está caracterizada por una resolución definitiva de sus problemas y la adhesión a un modelo cognitivo o cultural para la auto-transformación personal. También está marcada por un sentido de transformación de la identidad y cambio de estilo de vida. En este sentido, vemos que en la reserva existen distintas estrategias de tratamiento psicoterapéutico para personas que abusan de sustancias psicoactivas. Una de estas estrategias disponibles en Omushkego es mediante la espiritualidad que ofrecen distintas confesiones religiosas (protestantes o católicas) junto a las prácticas espirituales neo-tradicionales. En la fase de recuperación experimentar una epifanía espiritual fue un elemento clave para lograr la sobriedad. Experimentar un momento espiritual permitió a los individuos llegar a ser más fuertes psicológicamente, ganando autoconfianza para abandonar el consumo de drogas. Estas experiencias crearon un momento de equilibrio entre todos los dominios del modelo cultural de salud mental y personalidad (físico, mental, emocional y espiritual) que dio lugar a una forma de reforzamiento para estos individuos, motivándoles a crear un sentido de esperanza y re-ganar un sentido de pertenencia y conexión. Por tanto, el simbolismo cultural de *Medicine Wheel* actúa como un modelo cognitivo dirigido a experimentar equilibrio en los cuatro dominios personales prescritos en el modelo cultural para lograr el bienestar deseado. Mediante estrategias de reforzamiento del modelo cultural, una serie de expresiones culturales han sido desarrolladas: escuchar narrativas personales de recuperación, leer autobiografías, observar los logros de otros en su recuperación, observar ceremonias, rituales y construir la reserva no como una comunidad rural, sino como un paisaje curativo para vivir en las tierras ancestrales. El reforzamiento del modelo cultural mediante estas estrategias expresivas condujo a cambiar la conducta de aquellos que internalizaron las asunciones del modelo cognitivo.

En esta comprensión procesual de la subjetividad y la agencia humana, construida mediante conceptos y herramientas analíticas procedentes de la antropología cognitiva contemporánea, esta tesis ha querido mostrar el proceso de internalización de un sistema cultural mediante el cual el individuo ha sido capaz de adquirir una nueva identidad cultural. Esta nueva identidad debe ser entendida como

un proceso cultural continuo, nunca del todo concluido. A lo largo de la tesis he tratado de mostrar mi visión sociocéntrica del pensamiento y sentimiento humano y el desarrollo de la conciencia y la subjetividad. En este estudio hemos observado el desarrollo heurístico al que accede la persona para la formación contingente de la subjetividad a lo largo del tiempo. Lo que he tratado de articular en esta investigación es una versión de la vida humana fundamentalmente mediada y producida por el intercambio comunicacional entre personas circunscritas por circunstancias sociales y materiales. Las personas que han aparecido en este trabajo de investigación revelan su compromiso a un proceso de producción de identidad y la construcción de un mundo cultural moralmente habitable.

Mi estudio ha mostrado como individuos particulares (no la comunidad) llegan a ser inveterados *spiritual keepers*, mostrando que la motivación personal es desarrollada dentro de procesos sociales. La identidad anishinaabe/cree se desarrolló y fue mantenida en el contexto de interacción con otros, una asunción fundamental en la conceptualización vigotskiana del desarrollo de la subjetividad humana. El neófito aprendió de otros no solo como utilizar ciertos recursos culturales, sino también como comprometerse y valorar la experiencia social de ser anishinaabe/cree, asunción bajtiana del valor posicional de los recursos y la agencia personal en la elección de perspectivas en el mundo. Los aspectos posicionales de la identidad, como el malestar con una categoría social, en este caso la connotación sociohistórica de categorías como “drogadicto”, “alcohólico” o “indian”, ha podido desencadenar un proceso de re-estructuración subjetiva y auto-comprensión personal (*Now I know who I am, I’m Anishinaabe*). Las identidades son un medio clave mediante el cual la gente crea nuevas actividades, nuevos mundos culturales y nuevos modos de ser. Mientras los participantes en este estudio ocuparon distintas posiciones sociales (alcohólico, trabajador de aserradero, desempleado, indio, pobre, persona rural,...), la nueva identidad anishinaabe/cree generó otras posiciones sociales más valoradas mediante otras categorías culturales de etiquetaje (*healer, spiritual keeper, child of Creator,...*). A lo largo de los capítulos he tratado de mostrar como las identidades humanas, maleables y sometidas a poderes discursivos y con capacidad para la auto-objetivación, permiten a las personas la posibilidad de imaginar y crear nuevos modos culturalmente aceptados de ser y de estar en el mundo social. La agencia humana puede ser frágil, entre aquellos con poco poder como es el caso para gran parte de la sociedad indígena canadiense, pero aún así existe la posibilidad (parcial) de liberación de las fuerzas sociales de poder. La identidad anishinaabe/cree, como producto social de un mundo cultural, debe ser conceptualizada como formación psico-histórica,

mediada por significados colectivos, prácticas y relaciones sociales, desarrollándose a lo largo de la vida de una persona y motivando la vida social. Mi investigación sugiere, siguiendo esta corriente teórica socio-céntrica, que la adquisición de la identidad ocurre o es construida en el proceso de aprender el modelo cultural de salud mental y personalidad que forma el telón de fondo y el marco interpretativo para el mundo cultural. La situación social de la persona y su historia personal influyó en grados variantes en la implicación e identificación con el mundo cultural.

En este sentido, mi asunción en esta tesis ha sido que las expresiones culturales organizan la experiencia humana, mostrando que la formación de la subjetividad es un producto totalmente social. Los participantes en esta investigación estuvieron implicados en la producción de una auto-comprensión sobre ellos mismos, desde los recursos culturales disponibles a su alcance, representando los dilemas de sus situaciones sociales respectivas. Estas producciones de identificación personal mostraron una comunicación dialéctica entre sus pasados y sus acciones presentes. Mi planteamiento teórico ha sido que no solo los participantes de esta tesis, sino todos nosotros estamos siempre comprometidos en la creación de identidades, es decir, en la producción de objetivaciones y de auto-comprensiones que pueden llegar a guiar la conducta. Esta visión enfatiza que las identidades son construidas y, en cierto modo, improvisadas, en el flujo de la actividad dentro de situaciones sociales específicas, y a partir de los recursos culturales disponibles. Todos estamos inmersos en las tensiones provocadas entre discursos colectivos e historias personales pasadas y los discursos, prácticas e imágenes en el presente que nos atraen o, de algún modo, nos afectan (Holland et al., 1998).

En esta auto-creación continua, la identidad anishinaabe/cree es una perspectiva sobre la realidad ganada con esfuerzo, permitiendo una auto-dirección posible entre otras muchas. Sin embargo, la identidad adquirida depende del apoyo social y siempre es vulnerable a otras identidades como, por ejemplo, la “canadiense” donde la concepción de la personalidad es representada como un agente activo, independiente y en control de su propio destino que mantiene el discurso etno-psicológico del yo dominante en Canadá. Las identidades culturales, según esta concepción socio-genética de la personalidad, son siempre *posibilidades* para mediar la agencia personal. La autoconsciencia y auto-reflexión lograda por los individuos que adquirieron las creencias culturales del *healing movement*, desarrollaron un compromiso con la posición social de la identidad anishinaabe/cree, al autodefinirse con la imagen de un *healer*. La persona aprende a objetivarse a sí misma por las cualidades que representaba esta identidad terapéutica frente a la identidad

canadiense más “hegemónica” de la personalidad epitomizada en la expresión cultural *go getter*. Esta objetivización lleva una carga altamente emocional y llega a ser fundamental en la auto-comprensión de la nueva identidad.

1. Mnemocultura

Como se ha expuesto a lo largo de los capítulos, el propósito de esta investigación doctoral ha sido examinar los procesos de mediación semiótica y los mecanismos aprendidos por ciertas personas en la reserva para el desarrollo de la subjetividad y formación de la identidad anishinaabe/cree, dentro del sistema cultural propuesto por el *healing movement*. Este proceso cognitivo de producción de la subjetividad lo he llamado *mnemocultura*.² Mi intención no ha sido narrar la *inautenticidad* de la identidad anishinaabe/cree, sino comprender teóricamente que *llegar a ser* anishinaabe/cree es resultado de fuerzas socio-históricas y la utilización reiterada (*memorización*) de recursos socioculturales y socio-cognitivos. He tratado de demostrar la naturaleza negociada y construida de la vida social y los mecanismos mediadores semióticos para *producir* identidades *auténticas*. Por tanto, mi asunción a lo largo de esta investigación ha sido concebir la identidad humana no como un producto rígido y acabado, sino un proceso reflexivo e imaginativo. La construcción social de *llegar a ser* (lo que sea) es un proceso básicamente semiótico. Desde esta perspectiva, la identidad anishinaabe/cree no puede concebirse como una entidad inmanente o trascendente, sino que se construye y se desarrolla heurísticamente a través de la participación e implicación en un sistema cultural para el tratamiento de adicciones.

La proposición de Vygotsky sobre *mediación semiótica* nos ha proporcionado un mecanismo heurístico útil para comprender las identidades como formaciones contingentes y socio-históricas. En mi estudio de caso he tratado de explorar la génesis de los recursos culturales que la gente utiliza para conformar su auto-comprensión y subjetividad como anishinaabe/cree. En la medida que estos recursos culturales son utilizados una y otra vez, ellos pueden llegar a ser herramientas de

²Para el desarrollo de mi análisis cognoscitivo sobre la memoria cultural he tomado prestado el concepto de *mnemohistoria* acuñado por el historiador Jan Assmann (1997), modificándolo para mis intereses analíticos. En el análisis histórico de Assmann, el concepto de *mnemohistoria* remite no tanto al análisis del pasado, sino la manera que el pasado es socialmente recordado e institucionalizado. Según este historiador, la arquitectura, los monumentos, las estatuas, etcétera, actúan como mecanismos mnemónicos para reconstruir y recordar culturalmente eventos del pasado útiles para circunstancias contemporáneas. En mi análisis, utilizo el término *mnemocultura* para denotar el conjunto de recursos mnemónicos disponibles socialmente para la auto-comprensión personal, permitiéndole al sujeto *reconstruir* su identidad personal.

agencia o auto-control y cambio personal (mnemocultura) hacia la sobriedad y abandono de las adicciones. Como resultado, los participantes de este estudio desarrollaron concepciones conscientes de ellos mismos como actores en un mundo cultural construido. El sentido personal que los sujetos construyeron de su identidad como anishinaabe o *child of Creator* les permitió, mediante los tipos de mediación semiótica descritos a lo largo de esta tesis, un cierto grado de agencia personal o auto-control sobre su propia conducta.

Todos los sistemas culturales dependen de artefactos mediadores semióticos para la internalización de sus modelos culturales. La escuela socio-histórica de Vygotsky enfatizó la importancia de artefactos culturales como mediadores semióticos en la acción humana, concebidos como “herramientas psicológicas” para la auto-comprensión. Los sistemas culturales son manifestados en la práctica cotidiana mediante artefactos tangibles e intangibles que emplea la gente para su interacción social con otros interlocutores. Tales artefactos son *ejes centrales*, en la terminología de Vygotsky, capaces de “abrir” mundos culturales. Artefactos culturales (una autobiografía, una historia de vida, la salvia, una pluma de águila,...) son los mecanismos mediadores mnemónicos por los cuales el sistema cultural es evocado, colectivamente desarrollado e individualmente aprendido. Estos artefactos funcionan en la vida ordinaria para *recordar* filiaciones culturales y por tanto auto-comprensiones personales. Recuérdese como en el capítulo 7 los artefactos culturales introducidos en el medio ambiente proporcionaron la apertura simbólica para posicionarse uno mismo dentro de ese espacio para afirmar la filiación cultural con el mundo cultural. Artefactos culturales situados estratégicamente en ciertos campos de actividad (espacios domésticos, centro escolar, centro de salud, etc.) intentaron recordar el valor moral del sistema cultural frente a la comunidad observada en su vertiente industrial y capitalista.

Los artefactos culturales fueron centrales en la conceptualización de Vygotsky sobre el aprendizaje humano y la construcción de la subjetividad como mecanismos socio-cognitivos para ganar cierto auto-control sobre la conducta mental y afectiva. Este proceso cognitivo de ganar auto-control sobre la propia conducta a través de la utilización recurrente de artefactos culturales (lingüísticos y no lingüísticos) es lo que he llamado *mnemocultura*. *Red road* es un ejemplo interesante para ilustrar mi conceptualización de *mnemocultura* como el proceso cognitivo por el cual tratamos de modular y dominar la emoción y el pensamiento, aunque no hay garantías que siempre lo consigamos. Como el ejemplo de anudar un pañuelo para recordarnos alguna cosa,

red road llega a ser un mecanismo cultural mnemónico para recordarle a la persona quien quiere *llegar a ser*. Autobiografías, relatos de vida, una pluma de águila, léxico como anishinaabe y cree, tabaco, un panfleto, etc., son producidos y concebidos socialmente como artefactos mnemónicos, cuyo propósito es recordarle a alguien quien es y, por tanto, sirviendo para la construcción de una identidad y auto-comprensión con capacidad de afectar su auto-imagen. Estos artefactos mnemónicos permiten ciertos modos de pensar y sentir sobre la sociedad y las personas que los emplean para mediar sus relaciones con las adicciones. El mundo cultural del *healing movement* es un mundo conceptual que difiere de lo que las personas sabían antes de acceder a este sistema cultural, aprendiendo a reaccionar a los objetos, eventos y a ellos mismos como parte de ese subsistema cultural. El desarrollo de artefactos como, por ejemplo, un léxico particular (*child of Creator*, anishinaabe) o una pluma de águila evocan los sistemas culturales a los cuales pertenecen y son relevantes, además de posicionar a los individuos con respecto a aquellos mundos culturales. Piénsese, por ejemplo, en el mecanismo mnemónico de levantar el brazo con el puño cerrado para posicionar al individuo en el mundo cultural del comunismo. La capacidad para cambiar el marco afectivo, cognitivo, perceptual y práctico de la conducta y la actividad es lo que hace que estos artefactos mnemónicos sean tan significativos y relevantes en la vida humana. Ellos son los medios de comunicación de la conciencia que tienen la posibilidad de convertirse en herramientas para la agencia personal. Aunque de forma limitada, *a través de* estos artefactos culturales todos logramos cierto auto-control sobre nuestros pensamientos y sentimientos. Por ejemplo, los constructivas sociales hace tiempo que han considerado los discursos sociales como uno de los medios fundamentales por donde las personas son capaces de crearse a sí mismos (Lock y Strong, 2010).

Red road, como símbolo dentro de un discurso cultural, es un modo de minimizar los efectos de la disfuncionalidad personal y social, un signo-imagen mediando interpersonalmente en el curso de la vida de mis informantes. Este símbolo cultural llega a ser una herramienta de agencia personal como estrategia cognitivo-afectiva para lograr la sobriedad y acabar con sus problemas adictivos y psicosociales.

Las implicaciones del trabajo teórico de Vygotsky y Bajtin, según Holland et al. (1998), son extremadamente importantes para entender nuestra vida psíquica. Para Vygotsky y Bajtin, la formación de nuestra subjetividad se desarrolla explícitamente (inter-psíquicamente) mediante palabras y categorías procedentes del mundo sociocultural. Para estos autores, el léxico gramatical era concebido como mediación

semiótica que permite la *posibilidad* de lograr cierto control sobre el mundo cognitivo y afectivo. Los individuos que llegan a identificarse con el léxico del *healing movement*, pueden utilizar otros mediadores semióticos de esa identidad como, por ejemplo, el uso de la pluma de águila o quemar tabaco, o *narrativizar* su historia personal para mantenerse alejado del mundo cultural del ocio recreativo y de este modo lograr auto-control en el camino de su recuperación a la sobriedad. Vygotsky subrayó la importancia de signos y palabras como el principal medio que tienen los niños para aprender a conversar, comparar, clasificar y, por tanto, manejar sus propias emociones. Este proceso socio-cognitivo no solo ocurre durante nuestra infancia, sino que se extiende a lo largo de nuestra vida social en el marco de nuestras socializaciones secundarias. Por consiguiente, el *healing movement* debe ser visto como un mundo cultural de socialización secundaria.

Siempre desarrollamos una mediación semiótica con algún mundo social para la regulación de nuestra conducta y en este desarrollo de auto-control, la construcción activa de símbolos y su uso social dentro de sistemas culturales juegan un papel activo fundamental. Un individuo puede, mediante la evocación discursiva del léxico *red road* como recurso mnemónico, dominar su historia personal de adicciones. Pero el proceso implica esfuerzo y no garantiza éxito respecto al auto-control de las adicciones. Incluso este proceso de auto-control está más allá de la capacidad individual de conseguirlo. Las herramientas de agencia son altamente sociales: los símbolos de mediación son colectivamente producidos, aprendidos en la práctica en interacción con otras personas. El uso de recursos culturales, entendidos como mecanismos mediadores mnemónicos, dependen de la colaboración de otras personas y la capacidad de mantener la propia conducta es continuamente reconstituida por prácticas producidas colectivamente. Los neófitos son frecuentemente dependientes de las interpretaciones colectivas dentro de la experiencia cultural de ser parte del *healing movement*. Los neófitos necesitaron la asistencia de reinterpretaciones y razones expuestas por otros para continuar su viaje curativo. Un viaje, por otro lado, lleno de incertidumbres e inseguridades y nunca del todo concluido.³

³Los relatos que he presentado no son más que representaciones momentáneas en el flujo de la experiencia de la persona. Si volviera a conversar o entrevistar a las mismas personas que aparecen en esta investigación, es probable que algunas de sus historias presentarían cambios. Por ejemplo, alguien pudo encontrar en el *healing movement* un sentido de certidumbre y propósito para tratar sus adicciones y es probable que gente involucrada en el *healing movement* haya recaído al consumo de sustancias psicoactivas. Ambas situaciones requerirían relatos diferentes.

2. Identificación y fuerza motivacional del modelo cultural

A lo largo de la argumentación mantenida en esta investigación, hemos visto como la conducta lingüística y artefactos culturales son producidos en interacción social y los roles que estos símbolos (mediadores mnemónicos) pueden jugar en *cambiar* o *preservar* la identidad y la subjetividad. Mi análisis ha considerado como artefactos culturales –producciones materiales, gestuales, verbales-, llegan a ser adquiridos, internalizados para finalmente ser categorizados como *cultura ancestral* o *tradicional*.

Los casos empíricos que he presentado a lo largo de la tesis son un buen ejemplo para observar las implicaciones teóricas sobre la internalización de un sistema cultural y su relación con la conducta. La apropiación y personalización del discurso social dominante en el mundo cultural del *healing movement*, nos permite inferir que la adquisición de una identidad requiere la implicación e identificación con el sistema cultural, junto con algún conocimiento del mismo. Si una persona no desarrolla una identificación clara como participante en el mundo cultural, probablemente, éste no tendría el suficiente interés en llevar a cabo actividades asociadas a este mundo cultural. De forma similar, si el sujeto no hubiera desarrollado cierto conocimiento del sistema cultural, el individuo hubiera sido incapaz de formar y desarrollar una identificación con la identidad anishinaabe/cree. Relevancia cognitiva, identificación y conocimiento práctico del sistema cultural parecen desarrollarse conjuntamente en un proceso interrelacionado. Un proceso que debe ser continuamente apoyado y conformado en el contexto de la interacción social.

La identificación y fuerza motivacional del modelo cultural fue posible porque los participantes progresivamente utilizaron las nociones del modelo cultural como un punto de intercambio para la auto-comprensión de sus problemas psicosociales. La gente utilizó varias *herramientas* para revisar y establecer sus nuevas identificaciones y comprensiones de uno mismo. Esta nueva auto-comprensión se llevó a cabo mediante distintos mecanismos mediadores, incluyendo el templete narrativo estándar que proporcionó categorías diagnósticas de salud mental (*broken spirit*, alienado, anishinaabe, *spiritual keeper*,...), mediante regímenes terapéuticos (*smudging*, *sweat lodge*, *healing circle*,...), por los propios ensayos de los participantes (lecturas de autobiografías) y las interpretaciones de otros (conferencias, charlas). La utilización de estos recursos culturales sirvió para informar a uno mismo y a los demás el mundo social en el que quiere participar.

Otras herramientas de identidad que se exploraron incluyó el léxico por el cual individuos de ascendencia ojibwe y cree adoptaron una nueva posición social en el proceso de emprender el *red road*. Un léxico de tipos indígenas es también una herramienta de identidad en el mundo cultural del *healing movement*. Danzas y canciones, son también importantes herramientas de identidad dentro de este mundo cultural figurado. La gente utiliza objetos sagrados como una pluma de águila como un medio para objetivar el sentido de quienes son y el tipo de vida que desarrollan. *Smudging* es una herramienta de identidad obvia en el mundo cultural del *healing movement*. La nueva perspectiva sobre el mundo que adquiere la persona está ligada a un sentido de pertenencia y legitimidad al acceder a espacios particulares, relaciones, actividades y formas de expresión que juntas constituyen marcadores simbólicos de la identidad.

La gente participa en varios discursos y campos de actividad relevantes a sus identidades “psicológicas”. Ellos utilizaron recursos en estos espacios para la creación de una auto-formación psicológica. Literatura autobiográfica testimonial, ensayos, poemas, pinturas expresaban el discurso y los temas del mundo cultural dentro de un ámbito donde las personas las asociaron con formas de subjetividad y agencia creada y preservada dentro del sistema cultural del *healing movement*. Los medios de comunicación de masas, a través del auge de periódicos indígenas y canales de televisión, productoras de documentales crearon un espacio mediático también. La asistencia a conferencias, talleres, rituales, grupos de apoyo conectaron un aparato terapéutico institucional. Y mientras estos medios son un vehículo importante de la transmisión del mundo cultural, ellos son también una oportunidad para la transfiguración de la canalización del discurso autorizado.

Mi análisis ha sostenido a lo largo de la tesis la existencia de una narrativa cultural como un 1) género reconocible en la reserva y 2) como un estilo convencional de habla cuya representación depende de un mundo cultural o modelo cultural. Como un sistema cultural en el que nadie fue socializado anteriormente, este mundo cultural es nuevo a los neófitos. Las asunciones e interpretaciones de este sistema cultural deben ser aprendidas e internalizadas. La información cultural necesaria para internalizar la nueva identidad se lleva a cabo mediante un conjunto de mecanismos simbólicos particulares a este mundo cultural que ayudan a mediar esta transformación de auto-comprensión personal. Estos mecanismos simbólicos ayudan a la persona a *identificarse* con este mundo cultural, permitiendo una nueva figuración del mundo. Estos mecanismos simbólicos contribuyen a la producción y reproducción

cultural de la nueva identidad en tres modos. En primer lugar, estos mecanismos objetivan muchos elementos culturales (creencias, proposiciones, interpretaciones) que los neófitos deben aprender. En segundo lugar, estos elementos culturales, están inscritos en formas narrativas que comunican el modelo de salud mental y personalidad adecuado. En tercer lugar, los mecanismos simbólicos son herramientas de subjetividad, mecanismos mediadores para la auto-comprensión. Estas herramientas de subjetividad son vehículos culturales o artefactos para la formación de la nueva identidad. Debe quedar claro que estos mecanismos simbólicos por sí mismos no son “portadores de significados”, sino que siempre remiten, desde un punto de vista semiótico, a un marco conceptual o, en nuestro caso, a un modelo cultural.

Los mecanismos culturales son utilizados con el propósito explícito de proporcionar una comprensión de quien es la persona (a través del modelo cultural de personalidad) y transformar el espacio en una experiencia vivida del mundo cultural. Puesto que estos mecanismos simbólicos no son aceptados por todos en el contexto local de la reserva, utilizar estas herramientas de subjetividad implica un proceso negociado entre los habitantes de la reserva. Estos mecanismos simbólicos proporcionan un conjunto de criterios por los cuales la persona puede llegar a ser identificada con la nueva identidad. Aprender las proposiciones del modelo cultural no es suficiente, la persona debe aplicar ellas a su vida diaria y esta aplicación debe ser demostrada mediante la utilización de mecanismos simbólicos.

Los mecanismos simbólicos son capaces de transformar la auto-imagen e identidad social. Las conductas que marcan el progreso en el *healing movement* llegan a ser mecanismos mediadores subjetivos: ellos llegan a ser medios por los cuales el nuevo miembro dirige y evalúa su propia conducta. En el ritual *smudging* el individuo encenderá tabaco con una pluma para marcar un tiempo que pertenece a un mundo cultural particular. El individuo emprende su camino de recuperación mediante *Medicine Wheel* y *red road* que guían y marcan el progreso hacia una vida en sobriedad. La identidad anishinaabe/cree gana más espacio y toma un lugar central en su concepción sobre él o ella. Los mecanismos simbólicos ayudan a los miembros a construir la identidad anishinaabe/cree al señalar filiación real como marcador de identidad y a través de la transformación de la auto-comprensión de los miembros. Al utilizar distintos mecanismos simbólicos la persona participa en una esfera o dominio cultural reconocible y separado, que sostiene el mundo cultural del *healing movement* de otros dominios culturales en la reserva. Ellos pasan por un proceso de devaluación de identidad seguido de un proceso de formación de identidad. Esta transformación

ocurre mediante reinterpretación, cuando los miembros llegan a comprender que sus pasados personales tomaban la forma de una progresión moral: de adicto a anishinaabe/cree.

La identificación con un sistema cultural se produce a través de un modelo cultural y se desarrolla al mismo tiempo que uno llega a ser un actor en ese sistema. Cuando el neófito aprende a utilizar los mecanismos simbólicos y se identifica con la nueva identidad, la persona llega a utilizar el modelo cultural para dirigir sus acciones presentes y auto-comprensión y para reinterpretar su pasado. Los relatos personales son herramientas para reinterpretar el pasado y poner el yo dentro del mundo cultural. Es decir, los relatos personales son uno de los mecanismos mediadores verbales con los que cuenta la persona que median para la formación de la identidad.

Uno de estos mecanismos simbólicos para lograr la identificación de una nueva subjetividad es la narración de un tipo particular de relato personal. El relato personal es una forma cultural que el narrador aprende a producir y el proceso para transformar su auto-comprensión. Las narrativas personales desarrollan un esquema para la transformación identitaria en el cual el iniciado experimenta, desde un punto de vista retórico, “difusión identitaria” y “reconstitución identitaria” (Cain, 1991). En primer lugar, la persona debe estar expuesta a los mecanismos simbólicos que ofrecen los mundos culturales (difusión identitaria) para posteriormente hacerlos suyos y significativos en su auto-comprensión (reconstitución identitaria). Estar expuesto a ciertas formas culturales pone las bases para la *posibilidad* de su *utilización* para lograr la transformación de la imagen individual. Que el individuo utilice estas formas culturales o no depende en cualquier caso de factores contingentes y estructurales.

Un indicador clave del éxito para lograr la sobriedad, es que la persona logre la tarea cognitiva de comprenderse a sí mismo y su problema con las adicciones desde la perspectiva del modelo cultural y las herramientas culturales proporcionadas dentro del mundo cultural del *healing movement*. Utilizar estas herramientas culturales es un modo de demostrar que uno ha empezado a ganar facilidad con la auto-comprensión apropiada. Al utilizar estos mecanismos mediadores la gente llega a comprender mejor cómo y por qué él o ella es un anishinaabe/cree. Estas herramientas son utilizadas en lo que es simultáneamente un proceso personal, afectivo, cognitivo y social. En el proceso de formación de la identidad, los participantes del movimiento experimentan un tipo de reorientación en su propia auto-comprensión, una distancia de otras identidades posibles en otros mundos culturales, seguida por la reconstitución –un proceso no solo de aprendizaje sino también de evaluación- de una identidad

formulada dentro del mundo cultural. La gente cumple esta transición al reinterpretar sus vidas de acuerdo con el modelo cultural.

3. Voz dialógica

Por último debo señalar, adoptando una perspectiva constructivista, que los sistemas culturales son rara vez socialmente “neutros”, sino que son producto de la vida política e histórica. Los mundos culturales que participamos son fruto de relaciones de poder y control. La gente utiliza sistemas culturales y recursos/artefactos culturales (o pueden utilizarlos inconscientemente) para organizar, disputar, negociar, imponer o resistir prácticas y discursos, dentro de un sistema más amplio de poder y privilegio. Las comprensiones y expectativas culturales son siempre socialmente situadas. La noción de una cultura coherente, consistente y uniforme ha sido descartada teóricamente para dejar paso a la teoría de la práctica que presta más atención a la articulación de la actividad social dentro de sistemas más amplios de poder y privilegio, dentro de estructuras institucionalizadas de poder.

Mi posición teórica a lo largo de esta tesis concibe discursos y prácticas como herramientas que construyen el yo en contextos de poder, más que expresiones de interpretaciones estables del mundo y valores que han sido impartidos a la persona mediante enculturación. Ninguna persona había sido *enculturizada* en los “valores y prácticas ancestrales”. Como consecuencia, creo que es plausible pensar que lo que llamamos *yo* es más flexible de lo que pensamos. Entre las herramientas disponibles para su construcción se encuentra las narrativas culturales.

Mi investigación muestra como en la reserva un grupo de gente ha desarrollado un sentido de posición relativa a otros en el mundo social; un sentido surgido, en parte, por resentimiento e ira ante el mundo *narrativizado* por el discurso del modernismo liberal que representó las poblaciones indígenas como residuos del mundo moderno. Esta *herida*, este resentimiento que se aloja en el corazón de muchos indígenas rápidamente se está transformando en revitalización y regeneración al recurrir a otro mundo *narrativizado*, el mundo cultural del *healing movement*. Este mundo expresa las contestaciones del yo y las relaciones étnicas que se han desarrollado y fueron producidas en un mundo cultural, histórico y social. Ellos han desarrollado el sentido de un “buen” anishinaabe/cree.

Los términos evaluativos indexaron un universo moral y sirvieron como recursos culturales en el proceso de formación de la identidad. La gente desarrolló comprensiones de términos y el discurso de evaluación en actividades y sitios específicos. Los participantes de este movimiento utilizaron esos términos para identificarse ellos mismos y a otros como tipos particulares de actores morales en el mundo cultural. Ellos llegaron a evaluar la propia conducta y la de otros a través de las lentes de este discurso. Este discurso evaluativo creó una voz interior de censura y dividió categorías de personas de otras. La gente abrazó los conceptos, nociones y conductas del mundo cultural como modos de definirse a sí mismos. Los neófitos desearon *llegar a ser y ser vistos* por otros como un buen indígena. Éstos intentaron evitar conductas que categorizaran a ellos como una categoría estigmatizada dentro y fuera de la reserva. Al auto-censurar sus acciones de este modo, los neófitos subrayaron vínculos a identidades moralmente aceptables y desarrollaron la idea de que ellos estaban actuando como buenos indígenas. Relatos, evaluaciones, explicaciones etiológicas, narrativas y acciones revelaron imágenes, comprensiones y sentimientos sobre ellos mismos que variaron dentro y a través de contextos. Las formas utilizadas por la gente para conversar sobre ellas mismas y sus vidas y los modos que utilizaron para representarse a sí mismas no fueron consistentes. A veces la gente dio voz a nociones culturalmente dominantes en Canadá de lo que una persona adecuada debería ser, retratándose en términos de ideales liberales y aceptando el discurso del agente activo en control de su destino. Estas personas también crearon sentidos diferentes de ellos mismos mediante un comentario emocional de tristeza y resistencia sobre la posición social que el mundo narrativo del modernismo liberal construyó sobre la categoría *indígena*. Los participantes del *healing movement* fueron conscientes de la dureza e injusticia que significó ser indígena, por su carencia relativa de estatus, poder y privilegio. Esta gente denunció el trato recibido por la sociedad mayoritaria y condenaron el sistema legal que dio a ellos un estatus de pueblo "tutelado" como niños. El mundo cultural del *healing movement* les ha dado una alternativa aceptable a esa identidad devaluada. Recursos culturales, incluyendo paisajes y actividades, que dan significado a la interacción de la gente cambian históricamente en modos que son marcados por las luchas políticas y valoración social de sus usuarios.

Esto nos conduce a una cuestión central: ¿qué constituye una identidad como anishinaabe/cree? Yo distinguiría dos categorías de identidad indígena. Aquellos que se autodefinen como *I'm an indian*, una identidad como categoría histórica y política, reconociendo y desarrollando un sentido de su posición relativa como identidad

marginal y devaluada frente a otras identidades en el mundo social más amplio de la sociedad canadiense. En esta categoría, la identidad *indian* puede producir intersecciones identitarias como indígena anglicano, católico o testigo de Jehová. Este tipo de identidad indígena acepta la meta-narrativa socio-histórica como pueblo oprimido. Para este tipo de personas de ascendencia indígena, la identidad étnica como *indian* e identidades religiosas occidentales son compatibles, evaluando negativamente el proceso de conversión al ascetismo espiritual del *healing movement*. Sin embargo, quienes en la reserva se embarcaron en el proceso cultural de resucitar la cultura animista y tradicional empiezan un proceso de conversión identitaria y renacimiento espiritual a través de la metáfora de regeneración personal *red path*. *Indian* es una categoría administrativa y burocrática para el estado canadiense y una categoría étnica y sociopolítica como pueblo oprimido para los indígenas contemporáneos. Por otro lado, quienes forman parte del *healing movement* pretenden descolonizar sus mentes deshaciéndose de la categoría administrativa *indian* para reconectar espiritualmente con su verdadera identidad no alienada, auto-definiéndose *anishinaabe/cree*. En esta categoría de personas la adhesión espiritual a las distintas confesiones religiosas católicas y protestantes es vista por los miembros del *healing movement* como una señal de alienación y mente colonial. Se trata de un auténtico proceso para “reprogramar”, “resetear” otra vez al individuo para “re-instalar” su verdadero “software”. El auténtico *anishinaabe/cree* está “programado” para un ascetismo espiritual en conexión con el *Creator, Mother Earth* y *Spiritual Grandfathers*. Aquellos que afirmaron que estaban comprometidos con el *healing movement* y habían vuelto a ser *anishinaabe* o *cree* experimentaron procesos de curación emocional, visiones espirituales y re-conexión con su espíritu ancestral.

El *healing movement* participa en un sistema coherente de actuación ritual que sirve como marcador identitario para “llegar-a-ser-con-otros”. Ser *indian* no es un criterio suficiente para ser *anishinaabe/cree*. Ser *indian* puede suponer vivir en un cuerpo alienado desconectado de su yo auténtico. Para llegar a ser *anishinaabe/cree* (otra vez) debe de haber una fuerza motivacional sólida. Para llegar a ser *anishinaabe/cree* un *indian* debe emprender su propio camino espiritual denominado *red path*. La experiencia de vida íntima con los ancestros espirituales, *Mother Earth* y el *Creator*, son una parte importante para “llegar a ser” de nuevo *anishinaabe-cree*, lográndose al practicar un conjunto de rituales para re-conectar con este mundo cultural y fenomenológico. Los miembros observaron este momento de “re-conexión” espiritual como el momento de su “re-nacimiento”, afirmando que hasta que no empezaron esta re-conexión mediante el *red path* ellos no se sintieron

anishinaabe/cree. Esta re-conexión deja claro que no estamos hablando de una forma social natural de interacción, sino un género de lenguaje ritual aprendido en el proceso de su transformación identitaria. Por tanto, la identidad indígena en la reserva no es adscrita, sino adquirida y es mejor descrita no como conducta individual, sino como representación colectiva del yo en términos rituales.

Sin embargo, la identidad personal anishinaabe/cree no significa solo experimentar el “renacimiento” espiritual y reconexión con el *Creator*, de ser “curado” o de participar en prácticas rituales como el *sweat lodge*. A pesar de la difusión de la noción de renacer de nuevo, esta experiencia fenomenológica permite a los miembros del movimiento curativo descubrir su verdadero yo: “*Now I know who I am, I am a child of the Creator, I am anishinaabe*”. Este género de lenguaje ritual es donde la vida colectiva y la curación ritual convergen como dimensión auto-transformativa en la vida de los neófitos. Esta convergencia es esencial y da cuenta de por qué los participantes de este movimiento manifiestan que todos los *indian* necesitan ser curados y que el crecimiento espiritual es un proceso de curación. La experiencia de conversión mediante el proceso ritual *red path* está íntimamente relacionado con la “curación de memorias”, es decir, el despertar de la memoria pre-contacto antes de que las fuerzas coloniales y sus estrategias asimilacionistas trataran de acabar con la memoria de lo que significaba la auténtica vida anishinaabe/cree. Detrás de esta transformación personal y cultivación de un nuevo indígena, el propósito último de la espiritualidad descansa una colectividad política y étnica con su auto-definición simbólica de *the children of Creator* y su meta de “revitalizar” la cultura ancestral. Gran parte del discurso público y vocabulario del movimiento proyecta la imagen de un pueblo que sigue en la actualidad bajo una dominación colonial. Por tanto, el movimiento busca la transformación subjetiva como condición necesaria para el cambio político y social expresado en su lenguaje ritual como lograr un “espíritu fuerte”. En cierto sentido, el *healing movement* representa una idealización romántica de la comunidad orgánica y sociocéntrica en oposición de la sociedad egocéntrica e impersonal del yo autónomo de la que hablaron en el siglo XIX pensadores como Tönnies o Durkheim. No obstante, no podemos describir este fenómeno de revitalización espiritual como característico de los estratos socioeconómicos más empobrecidos de la sociedad indígena. Este movimiento es orquestado, en parte, por las clases medias indígenas emergentes como funcionarios del aparato burocrático en las reservas. Las clases medias apoyan este movimiento como portador de la auténtica esencia indígena. Las élites indígenas utilizan el movimiento del neo-tradicionalismo animista como símbolo e insignia del nacionalismo indígena contemporáneo en sus luchas de autogobierno.

El subsistema cultural del *healing movement* puede situarse en el extremo de la escala sobre concepciones del yo constructivista-esencialista. El *healing movement* defiende una versión culturalista de un yo esencial: individuos con atributos psicológicos estables y duraderos otorgado por una entidad superior (*Creator*) y transmitida por *Elders* mediante rituales y otras prácticas socializadoras que expresan los valores fundamentales inalterables y eternos. El yo anishinaabe/cree debe persistir a lo largo del tiempo, sin tener en cuenta cambios en las condiciones sociales y materiales. Lo que he defendido en esta investigación es un yo socialmente construido, donde el yo es sometido a posiciones sociales por discursos potentes como, por ejemplo, políticas estatales que dictan nuevas formas de categorizar a la gente. Sin embargo, el discurso del *healing movement* representa el yo anishinaabe como resistente a fuerzas sociales. Es un yo “dormido”, pero no transformado por fuerzas sociohistóricas.

En el argumento que he ido desgranando uno no debe imaginar dos categorías exclusivas (*indian-white*, anishinaabe-canadiense,...) sino más bien un continuum entre una visión esencialista extrema y una visión constructivista extrema. La realidad fáctica descansa en algún lugar a lo largo del continuum y busca reconciliar tensiones entre lo que puede ser expresado como visiones incompatibles. En el mundo cultural del movimiento social curativo, como en cualquier mundo cultural, el yo siempre es una cosificación figurativa (Brooks, 2011; Holland et al., 1998) por medio de la cual nosotros expresamos quienes somos a otras personas. El yo es una figura retórica dependiente de nuestro discurso etno-psicológico y es difícil de imaginar cómo interaccionar o hablar con la gente sin tal ficción de integridad. Sin embargo, la noción ficcional del yo es al mismo tiempo una consecuencia virtualmente necesaria del carácter deíctico de la interacción social.

El yo anishinaabe/cree es construido socialmente mediante la mediación de discursos potentes y sus artefactos. Mientras artefactos como censos, currículos y categorías profesionales nos permiten autodefinirnos, en este otro mundo cultural cuentan con otros artefactos para su autodefinición. En cierto sentido, el mundo cultural del *healing movement* representa una resistencia a aceptar los artefactos de construcción del yo canadiense. Pero el discurso del *healing movement* no es hegemónico en la reserva y al carecer de un poder de persuasión retórica no llega a influir a todos los miembros de la reserva. Existen otros recursos, artefactos, textos y discursos que entran en la arena social en la conformación de la subjetividad. El sujeto del yo está siempre abierto al poder de los discursos y prácticas que lo describen. Sin

embargo, el discurso del *healing movement* produce un “yo esencial”, una entidad intra-psíquica perdurable, a pesar de la actuación de fuerzas socio-históricas como el colonialismo. Esta fuerza habrá podido debilitar, pero no ha llegado a modificar el núcleo duro de lo que representa la psique indígena: una mente eco-céntrica y espiritual. Este yo esencial, echa por tierra la posición actual mantenida en ciencias sociales, desde perspectivas constructivistas, del yo socialmente construido que sigue siendo el principio epistemológico del antiesencialismo.

Bibliografía

- ABBOT, Devon y Angela CAVENDER (2004): *Indigenizing the Academy: Transforming Scholarship and Empowering Communities*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- ABORIGINAL HEALING FOUNDATION (2006): *Final Report of the Aboriginal Healing Foundation*, Aboriginal Healing Foundation, Ottawa.
- ABU-LUGHOD, Lila (1991): «Writing against Culture», en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe.
- ADELSON, Noemi (2004): «*Being Alive Well*»: *Health and the Politics of Cree Well-Being*, University of Toronto Press, Toronto.
- ALARCON, Renato y otros (1999): «Clinical relevance of contemporary cultural psychiatry», *Journal of Nervous and Mental Disease*, 187:465-471.
- ALEXANDER, Jeffrey (2002): «On the Social Construction of Moral Universals: The 'Holocaust' from Mass Murder to Trauma Drama», *European Journal of Social Theory*, 5: 5-86.
- ALFRED, Taiaiake (2005): *Wasase: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Broadview Press, Peterborough.
- ÁLVAREZ, Arturo y otros (2008): *La memoria amenazada*, Ayuntamiento de Puebla de Don Fabrique, Granada.
- APPADURAI, Arjun (1996): *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- ASSMANN, Jan (1997): *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- BAHBHA, Homi (1994): *The Location of Culture*, Routledge, New York.
- BAHR, Donald (2001): «Bad News, The Predicament of Native American Mythology», *Ethnohistory*, 48: 587-612.
- BARSH, Russell (2008): *Canada's Aboriginal Peoples: Social Integration or Desintegration?*, University of Lethbridge, Alberta.
- BAUMAN, Richard y Charles BRIGGS (1990): «Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social life», *Annual Review of Anthropology*, 19: 59-88.

- BECK, Ulrich (1998): *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona.
- BECKER, Gay (1997): *Disrupted lives: How People create meaning in a chaotic world*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- BENTON-BANAI, Edward (1988): *The Mishomis Book: the voice of the Ojibway*, St. Paul, Red School House, Minnesota.
- BERMAN, Tressa (2003): *Circle of Goods: Women, Work, and Welfare in a Reservation Community*, State University of New York Press, Albany.
- BERNARD, Russell (2006): *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Fourth edition, Altamira Press, Walnut Creek.
- (2000): *Social Research Methods*, Sage Publications, Newbury Park.
- BERNIER, Camille (2010): *The Social Dynamics of Ojibwe Prophecy*, Tesis Doctoral, University of Wisconsin, Madison.
- BIBEAU, Gilles (1997): «At work in the fields of public health: the abuse of rationality», *Medical Anthropological Quarterly*, 1997, 11: 246-251
- BISHOP, Charles (1994): «Northern Algonquians», en Edward ROGERS y Donald SMITH (eds.).
- BONES, Robert (2003): *The Geography of the Canadian North*, Oxford University Press, Oxford.
- BOURDIEU, Pierre (1987): *The Biographical Illusion*, Working paper and proceedings of the Center for Psychosocial Studies, Chicago.
- BRADY, Maggie (1995): «Culture in treatment, culture as treatment. A critical appraisal of developments in addictions programs for indigenous North Americans and Australians», *Social Science and Medicine*, 41: 1487-1498.
- BRASS, Gregory (2008): «Respecting the Medicines: Narrating an Aboriginal Identity», en Laurence KIRMAYER y Gail VALASKAKIS (eds.)
- BRONFENBRENNER, Urie (1979): *The Ecology of Human Development*, Harvard University Press, Cambridge.
- BROOKS, Peter (2011): *Enigmas of Identity*, Princeton University Press, Princeton.
- (1992): *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative*, Harvard University Press, Cambridge.
- (1976): *The Melodramatic Imagination: Balzac, Henry James, Melodrama, and the Mode of Excess*, Yale University Press, New Haven.

- BROWN, Susan (2001): «God and Self: the Shaping and Sharing of Experience in a cooperative, religious Community», en Holly MATHEWS y Carmella MOORE (eds.).
- BRUNER, Edward (1986): «Ethnography as narrative», en Victor Turner y Edward Bruner (eds.).
- (ed.) (1984): *Text, Play and History: The Construction and Reconstruction of Self and Society*, American Ethnological Society.
- BRUNER, Jerome (1986): *Actual Minds, Possible Worlds*, Harvard University Press, Cambridge.
- (1990): *Acts of Meaning*, Harvard University Press, Cambridge.
- BUCHOLTZ, Mary (2002): «Youth and Cultural Practice», *Annual Review of Anthropology*, 31:525-552.
- CAIN, Carole (1991): «Personal Stories: Identity Acquisition and Self-understanding in Alcoholics Anonymous», *Ethos*, 19: 210-253.
- CAMIC, Paul y otros (eds.) (2003): «Naming the Stars: Integrating Qualitative Methods into psychological research», en Paul CAMIC y otros (eds.), *Qualitative research in psychology: Expanding perspectives in methodology and design*, American Psychological Association, Washington.
- CAMPBELL, Colin (2009): «The Vanishing Middle Ground», *Maclean's*, 122, n° 4, Febrero.
- CANADIAN Institutes of Health Research (2007): *Guidelines for Health Research Involving Aboriginal People*, Ottawa: CIHR.
- CAPPS, Lisa y Elionor OCHS (1995): *Constructing Panic: The Discourse of Agoraphobia*, Harvard University Press, Cambridge.
- CARSTENS, Peter (2000): «An Essay on Suicide and Disease in Canadian Indian Reserves: Bringing Durkheim Back in», *The Canadian Journal Studies*, 20: 309-345.
- CHARMAZ (2005): «Grounded theory in the 21st Century», en Norman DENZIN y Yvonna LINCOLN (eds.).
- CHIEFS of ONTARIO (2010): *Take a stand. Prescription Drug Abuse Strategy Final Report*, Chiefs of Ontario, Toronto.
- CLIFFORD, James (1988): *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge.
- COATES, Ken (2008): *The Indian Act and the Future of Aboriginal Governace in Canada*, National Centre for First Nation Governance.

- y William MORRISON (1992): *The forgotten North: A history of Canada's provincial Norths*, J. Lorimer, Toronto.
- COMAROFF, John y Jean COMAROFF (1992): *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulder.
- COLE, Michael (1996): *Cultural Psychology: A once and future discipline*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1985): «The zone of Proximal development: Where Culture and Cognition create each other», en James WERTSCH (ed.), *Culture, Communication and Cognition: Vygotskian Perspectives*, Cambridge University Press.
- COLLIER, Jane (1997): *From Duty to Desire: Remaking Families in a Spanish Village*, Princeton University Press.
- CRANDON, Libbet (1986): «Medical Dialogue and the Political Economy of Medical Pluralism: A Case from Rural Highland Bolivia», *American Ethnologist*, 13: 463-476.
- CRAWFORD, Robert (1994): «The Boundaries of the Self and the Unhealthy Other: Reflections on Health, Culture and Aids», *Social Science & Medicine*, 38: 1347-1365.
- CRESWELL, John (2007): *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*, Sage Publication, Thousand Oaks.
- (2003): *Research design: Qualitative, quantitative and mixed methods approaches*, Sage Publications, Thousand Oaks, CA.
- CRUIKSHANK, Julie (1998): *The Social Life of Stories: Narrative and Knowledge in Northern Canada*, Lincoln: University of Nebraska Press and Vancouver.
- (1990): *Life Lived Like a Story: Life Stories of Three Yukon Native Elders*, University of Nebraska Press and Vancouver, Lincoln.
- CSORDAS, Thomas (1997): *Language, Charisma and creativity*, University of California Press, Berkeley.
- (1994): *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic healing*, University of California Press, Berkeley.
- D'ANDRADE, Roy y Claudia STRAUSS (1992): *Human Motives and Cultural Models*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1995): *The development of Cognitive Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DARNELL, Regna (2001): *Invisible genealogies: A history of Americanist anthropology*, University of Nebraska Press, Lincoln.

- DE LA MATA, Manuel y Andrés SANTAMARÍA (2010): La construcción del yo en escenarios educativos. Un análisis desde la psicología cultural, *Revista de Educación*, 353: 157-186.
- y Juan RAMÍREZ (1989): Cultura y procesos cognitivos: hacia una psicología cultural, *Infancia y Aprendizaje*, 46: 49-70.
- DELORIA, Philip (1998): *Playing Indian*, Yale University Press, New Haven.
- DELVECCIO GOOD y otros (2008): *Postcolonial Disorders*, University of California Press.
- DENZIN, Norman y Yvonna LINCOLN (eds.) (2005): *Qualitative Research*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- DIXON, John y Robert SCHEURELL (1995): *Social Welfare with Indigenous Peoples*, Routledge, London.
- DOUCETTE, Patricia (2004): «Walk and Talk: An Intervention for Behaviorally Challenged Youths», *Adolescence*, 39: 373-388.
- DOUGLAS, Mary (1995): «The Cloud god and the Shadow Self», *Social Anthropology*, 3: 83-94.
- DOW, Fraser (2008): *Envisioning Sustainable Forestry Communities in Northern Ontario*, Tesis Máster, University of Waterloo.
- DURAN, Eduardo y Bonnie DURAN (1995): *Native American Postcolonial Psychology*, Albany: New York Press.
- DYCK, Noel y James WALDRAM (eds.) (1993): *Anthropology, Public Policy, and Native Peoples in Canada*, University Mc-Gill-Queen Press, Montreal.
- EWING, Katherine (1990): «The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency», *Ethos*, 18: 251-278.
- FABIAN, Johannes (2006): «The other revisited. Critical afterthoughts», *Antropological Theory*, 6 (2): 139-152.
- FASSINGER, Ruth (2005): «Paradigms, Praxis, Problems, and Promise: Grounded Theory in Counseling Psychology», *Journal of Counseling Psychology*, 52: 156-166.
- FAST, Phyllis (2002): *Northern Athabaskan survival: Women, community, and the future*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- FERGUSON, James y Akhil GUPTA (1992): «Beyond Nature: Space, Identity, and the Politics of Difference», *Cultural Anthropology*, 7: 6-23.
- FERNANDEZ, James (1986): «The argument of Images and the Experience of Returning to the Whole», en Victor TURNER y Edward BRUNER (eds.).

- FERRÁNDIZ, Francisco y Alejandro BAER (2008): «Digital Memory: The Visual Recording of Mass Grave Exhumations in Contemporary Spain», *Forum: Qualitative Social Research*, 9, nº3, art. 35.
- FISCHER, Michael (2003): *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*, Duke University Press, Durham.
- FIVUSH, Robyn (2011): «The Development of Autobiographical Memory», *Annual Review of Psychology*, 62: 559-582.
- FLANAGAN, Tom (2008): *First Nations? Second Thoughts*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- FOUCAULT, Michel (1984): «What is Enlightenment?», en Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Random House, New York.
- (1975): *Historia de la sexualidad*, 1: La voluntad de saber, Siglo XXI, Madrid.
- FRANK, Arthur (2004): *The Renewal of Generosity: Illness, Medicine, and How to Live*, University of Chicago Press, Chicago.
- FURLONG, Andy y Fred CARTMEL (1999): *Young people and social change*, Open University Press, Buckingham.
- GAINES, Atwood (1992): *Ethnopsychiatry: the Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatries*, University of New York Press, Albany.
- (1991): «Cultural Constructivism: Sickness and the Understanding of Ethnomedicines beyond Critical Medical Anthropologies», en Gilles BIBEAU y B. PLEIDERER (eds.), *Anthropologies of Medicine*, Vieweg, Wiesbaden.
- GARRET, Michael y J. T. GARRET (1994): «The Path of Good Medicine: Understanding and counseling Native American Indians», *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 22: 134-144.
- GARRO, Linda y Cheryl MATTINGLY (eds.) (2000): *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*, University of California Press, Berkeley.
- (2000): «Cultural Knowledge as Resource in Illness Narratives», en Linda GARRO y Cheryl MATTINGLY (eds.).
- (1998): «On the Rationality of Decision Making Studies: Part 2: Divergent Rationalities», *Medical Anthropology Quarterly*, 12:341-355.
- (1990): «Continuity and Change: The Interpretation of Illness in an Anishinaabe (Ojibwa) Community», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 417-454.
- GELLNER, Ernest (1994): *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona.
- GIDDENS, Anthony (1991): *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford.

- GLEDHILL, John (1994): *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*, Pluto Press, Chicago.
- GLESNE, Corrine (2006): *Becoming Qualitative Researchers*, Allyn and Bacon, MA.
- GODELIER, Maurice (1991): «Is the West the Model for Humankind? The Baruya of New Guinea between Chance and Decay», *International Social Science Journal*, 128: 395.
- GOOD, Byron y Arthur KLEINMAN (2007): *Subjectivity: Ethnographic Investigations*, University of California Press, Berkeley.
- y Mary-Jo Delvecchio GOOD (1981): «The Meaning of Symptoms: A cultural Hermeneutical Model for Clinical Practice», en Leon EISENBERG y Arthur KLEINMAN (eds.), *The Relevance of Social Science for Medicine*, D. Reidel, Dordrecht.
- (1994): *Medicine, Rationality, and Experience: An Anthropological Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- y Mary-Jo Delvecchio GOOD (1994): «In the Subjunctive Mode: Epilepsy Narratives in Turkey», *Social Science and Medicine*, 38: 35-42.
- GRAHAM, Laura (1995): *Performing Dreams: Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*, University of Texas Press, Austin.
- GROBSMITH, Elizabeth (1994): *Reassessing Revitalization Movements: Perspectives from North America and Pacific Island*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- HALL, Stuart (ed.) (2003): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, SAGE Publications, London.
- HARRIS, Marvin (2009): *El desarrollo de la teoría antropológica: historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid.
- (2007): *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Crítica, Barcelona.
- HEALTH CANADA (2008): *A Report on Mental Illnesses in Canada*, Public Health Agency of Canada, Ottawa.
- (1998): *Evaluation Strategies in Aboriginal Substance Abuse Programs: A Discussion*, Public Health Agency of Canada, Ottawa.
- HEALY, David (2002): *The Creation of Psychopharmacology*, Harvard University Press, Cambridge.
- HOFSTEDE, Geert y otros (2010): *Cultures and Organizations: Software of the Mind. Revised and expanded*, McGraw-Hill, New York.
- HOLLAND, Dorothy y otros (1998): *Identity and Agency in Cultural Worlds*, Harvard University Press, Cambridge.

- y Naomi QUINN (eds.) (1987): *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- y Jaan VALSINER (1988): «Cognition, Symbols, and Vygotsky's Developmental Psychology», *Ethos*, 16: 247-272.
- HOWES, David (2005): *Empire of the Senses: The sensual culture reader*, Berg, Oxford.
- HUNT; Linda (2000): «Strategic suffering: Illness Narratives as Social Empowerment among Mexican Cancer Patients», en Linda GARRO y Cheryl MATTINGLY (eds.).
- INDIAN and NORTHERN AFFAIRS CANADA [INAC] (2010): *Registered Indian Population by Sex and Residence*, Department Aboriginal Affairs and Northern Development Canada, Ottawa.
- JACKSON, Jean (1995): «Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia», *American Ethnologist*, 22: 3-27.
- JACKSON, Michael (1995): *At home in the World*, Duke University Press.
- JIWA, Ashifa y otros (2008): «Healing the Community to heal the Individual», *Canadian Family Physician*, 54: 1-7
- JONES, David (2004): *Rationalizing Epidemics: Meanings and Uses of American Indian Mortality since 1600*, Harvard University Press, Cambridge.
- KALSO, Eija (2005): «Updates of the Clinical Pharmacology of Opioids with Special Attention to Long Acting Drugs: Oxycodone», *Journal of Pain and Symptom Management*, 29: 47-56.
- KATAQUAPIT, Xavier (2010): *Stories of the Cree*, Ardith Publishing, London.
- KEHOE, Alice (1989): *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*, Waveland Press.
- KELLY, Len y otros (2011): «Narcotic-exposed neonates in a First Nations population in northwestern Ontario. Incidence and implications», *Canadian Family Physician*, 57: 441-447.
- KEESING, Roger (1990): «Theories of Culture revisited», *Canberra Anthropology*, 13: 46-60.
- KIENZLER, Hanna y Duncan PEDERSEN (2007): *Using Qualitative and Quantitative Research Methods in the Study of Mental and Trauma-related Disorders*, Douglas Mental Health University Hospital: Research Centre McGill University.
- KING, Malcolm y otros (2009): «Indigenous health part 2: the underlying causes of the health gap», *The Lancet*, 374: 76-85.

- KIRMAYER, Laurence y Gail VALASKAKIS (eds.) (2008): *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*, University of British Columbia Press, Vancouver.
- y otros (2008): «The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada: Transformations of Identity and Community», en KIRMAYER, L. y G. VALASKAKIS (eds.).
- (1994): «Improvisation and Authority in Illness Meaning», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 18: 183-214.
- KLEINMAN, Arthur (1988): *The Illness Narratives: Suffering, Healing, and the Human Condition*, Basic Books, New York.
- KRUPAT, Arnold (1985): *For Those Who Come After: A study of Native American Autobiography*, University of California Press, Berkeley.
- KUPER, Adam (2005): *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth*, Routledge, London.
- (2001): *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona.
- (1996): *El primate elegido: naturaleza humana y diversidad cultural*, Crítica, Barcelona.
- KUZEL, Anton (1999): «Sampling in qualitative inquiry», en B. CRABTREE y W. MILLER (eds.), *Doing qualitative research*, Vistaar Publications, New Delhi.
- LABOV, William (1972): *Language in the Inner City*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- LACHICOTTE, Williams (2002): «Intimate Powers, Public Selves: Bakhtin's Space of Authoring», en Jeannette MAGEO (ed.), *Power and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LADERMAN, Carol y Marina ROSEMAN (1996): *The Performance of Healing*, Routledge, New York.
- LANG, Gretchen (1989): «“Making sense” about Diabetes: Dakota Narratives of Illness », *Medical Anthropology*, 11: 305-327.
- LAPIERRE, Laurier (1992): *Canada, my Canada. What Happened?*, McClelland y Stewart, Toronto.
- LEAVIT, Stephen (2001): «The Psychology of Consensus in a Papua New Guinea Christian Revival Movement», en Holly MATHEWS y Carmella MOORE (eds.)
- LEE, Richard (2006): «Twenty-first Century Indigenism», *Anthropological Theory*, 6: 455-479.

- LINDE, Charlotte (1993): *Life Stories: The Creation of Coherence*, Oxford University Press, Oxford.
- LOCK, Andy y Tom STRONG (2010): *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge University Press.
- LOCK, Margaret y Nancy SCHEPER-HUGHES (1996): «A critical-interpretative approach in medical anthropology: Rituals and routines of discipline and dissent», en C. SARGENT y T. JOHNSON (eds.), *Handbook of medical anthropology: Contemporary theory and method*, United Kingdom: Greenwood Press.
- y Nancy SCHEPER-HUGHES (1993): «The Mindful body: A prolegomenon to future work in Medical anthropology», *Medical Anthropology Quarterly*, 1:6-41.
- LUCAS, Rodney y Robert BARRET (1995): Interpreting Culture and Psychopathology: Primitivist themes in Cross-cultural debate, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 19: 287-326.
- LUHRMANN, Tanya (2004): «Yearning for God: trance as a culturally specific practice and its implication for understanding dissociative disorders», *Journal of Trauma and Dissociation*, 5: 101-129.
- (2000): *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry*, Knopf, New York.
- (1989): *Persuasions of the Witch's Craft: ritual magic in modern culture*. Harvard University Press.
- LUPTON, Deborah (2003): *Medicine as Culture: Illness, Disease and the Body in Western Societies*, Sage Publications, London.
- MAKOKIS, Janice (2008): «Nehiyaw iskwew kiskinowatasinahikewina-paminisowin namoya tipeyimisowin: Learning Self-determination through the Sacred», *Canadian Woman Studies*, 26: 39-50.
- MARQUINA, Alfonso y otros (en prensa) (2012): «Environmental Health, Indigenous Identity, Cultural Representations and the Production of Ecological Consciousness in Northern Ontario», *International Journal of Sustainable Development*.
- (2006): *Alcohol, violencia y jóvenes. Una revisión de la literatura desde una perspectiva socioantropológica*, Tesina Doctorado, Universidad de Granada, Granada.
- (2005): «El ritual de fray Leopoldo como búsqueda de salud integral. Una exploración antropológica de lo numinoso», *Gazeta de Antropología*, 21.

- MARTÍNEZ, Ángel (2005): «La biopolítica de la aflicción. Hegemonías y fetichismos en el consumo de antidepresivos de la Cataluña urbana», en Actas X Congreso de Antropología, Sevilla.
- MATHEWS, Holly y Carmella MOORE (eds.) (2001): *The Psychology of Cultural experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MATTAWA MESSENGER NEWSLETTER FALL (2007): «Grand Opening Johnny Therriault».
- MATTICE-VAL CÔTÉ (2003): *Perspective 2020 Insight. Economic Strategic Plan*, Townships Mattice-Val Côté.
- MATTINGLY, Cheryl (2010): *The Paradox of Hope: Journeys through a Clinical Borderland*, University of California press.
- (1998): *Healing Dramas and Clinical Plots: The Narrative Construction of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MAWHINEY, Anne-Marie y Jane PITBLADO (1999): *Boom Town Blues. Elliot Lake: Collapse and Revival in a Single-Industry Community*, Dundurn Press, Toronto.
- MENÉNDEZ, Eduardo (2002): *La parte negada de la cultura: relativismo, diferencias y racismo*, Bellaterra, Barcelona.
- MILES, Matthew y Michael HUBERMAN (1994): *Qualitative Data Analysis*, Sage Publications, Thousand Oaks.
- MILLER, Stacy (2008): *Change and Recovery from Substance Misuse: Native American Perspectives*, Tesis doctoral, University of Montana, Missoula.
- MOONEY, James (1965): *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*, University of Chicago Press, Chicago.
- MORRISSEAU, Calvin (1999): *Into the Daylight*, University of Toronto Press, Toronto.
- MORRISON, James (1986): *Treaty N° 9 (1905-1906). Treaties and Historical Research*, Centre and Northern affairs Canada.
- MOSCOVITCH, Allan y Andrew WEBSTER (1995): «Aboriginal Social Assistance Expenditures», en S. D. PHILLIPS (ed.), *How Ottawa Spends 1995-1996: Mid-Life Crises*, Carleton University Press, Ottawa.
- NABIGON, Herb (2006): *The Hollow tree: Fighting Addiction with Traditional Native Healing*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- NATIONAL ABORIGINAL HEALTH ORGANIZATION (NAHO) (2012): «Health: Canada's First Nations Communities Wrecked by OxyContin Addiction», Ottawa.
- NAROTZKI, Susana (2001): *La antropología de los pueblos de España*, Icaria, Barcelona.

- (2004): Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica, *Relaciones*, 98: 108-145.
- NIEZEN, Ronald (2003): *The Origins of Indigenism: Cultural Identity in the Age of Globalization*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- NUCKOLLS, Charles (1998): *Culture: A Problem That Cannot Be Solved*, University of Wisconsin Press, Madison.
- OLDANI, Michael (2004): «Thick Prescriptions: Toward an Interpretation of Pharmaceutical Sales», *Medical Anthropology Quarterly*, 18: 325-356.
- O'NELL, Theresa (1998): *Disciplined Hearts. History, Identity, and Depression in an American Indian Community*, University of California Press, Berkeley.
- ORGAZ, Ana (1992): «“Enrollarse” y “salir”. El discurso de los adolescentes madrileños sobre las relaciones de pareja», *Revista de Antropología*, 2: 57-83.
- PARFITT, Bob (2006): *Public Forests, Public Returns*, Canadian Centre for Policy Alternatives, Vancouver.
- PARKER, Howard y otros (1999): *Illegal leisure. The normalization of adolescent recreational drug use*, Routledge, London.
- PICHARD, Benjamin (2010): *Prescription Opiate Abuse in Rural Canada: an Anthropological Perspective*, Tesis Máster, York University, Toronto.
- PICKERING, Kathleen (2000): *Lakota Culture, World Economy*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- POLKINGHORNE, Donald (1988): *Narrative Knowing and the Human Science*, University of New York Press, Albany.
- POLLOCK, Donald (2000): «Physician Autobiography, Narrative and Social History of Medicine», en Linda GARRO y Cheryl MATTINGLY (eds.).
- POLLOCK, John (2006): *Archaeological and Cultural Heritage Impact Assessment of the Sandy Falls*, Woodland Heritage Services, Toronto.
- PRATT, Mary Louise (1994): «Transculturation and Autoethnography», en Francis Barker et al. (eds.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester UP, Manchester.
- (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Acculturation*, Routledge, London.
- PRICE, Laurie (1987): «Ecuadorian Illness Stories: Cultural Knowledge in Nature Discourse», en Dorothy HOLLAND y Naomi QUINN (eds.).
- PRINS, Harald (1997): «The Paradox of Primitivism: Native Rights and the Problem of Imagery in Cultural Survival Films», *Visual Anthropology*, 9 : 243–66.

- QUINN, Naomi (2005): *Finding Culture in Talk: A Collection of Methods*, Palgrave Macmillan, New York.
- QUINTERO, Gilbert (2002): «Nostalgia and Degeneration: The Moral Economy of Drinking in Navajo Society», *Medical Anthropology Quarterly*, 16: 3–21.
- RADFORD, Luis (2004): «Semiótica cultural y cognición», en Actas de la Decimoctava Reunión Latinoamericana de Matemática Educativa, Universidad Autónoma de Chiapas, México, julio, 2004.
- RICOEUR, Paul (1984): *Time and Narrative, Volume 1*, University of Chicago Press, Chicago.
- RIOHNER, Ronald y Evelyn BETTAUER (1970): *The Kwakiutl: Indians of British Columbia*, Waveland Press, Prospect Heights.
- ROGERS, Edward y Donald SMITH (eds.) (1994): *Aboriginal Ontario. Historical Perspectives on the First Nations*, Dundurn Press, Toronto.
- (1994): «Northern Algonquians and the Hudson's Bay Company, 1821-1890», en Edward ROGERS y Donald SMITH (eds.)
- ROMO, Nuria (2005): Medicalización y malestar. Cambio social y discursos de las mujeres que usan psicofármacos en Andalucía, en Actas X Congreso de Antropología, Sevilla.
- ROOM, Robin y otros (eds.) (2001): *Surveys of drinking patterns and problems in seven developing countries*, World Health Organization, Geneva.
- ROSEMAN, Marina (1990): «Head, heart, Odor, and Shadow: The Structure of the Self, the Emotional World, and Ritual Performance among Senoi Temiar», *Ethos*, 18: 227-250.
- ROZAK, Theodore y otros (1995): *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing and Mind*, Sierra Club Books, San Francisco.
- RUIZ-CALLADO, Raúl (2007): «Procesos de integración y precariedad de los jóvenes inmigrantes en las sociedades de acogida», *Sociedad y Utopía*, 30: 51-64.
- (2005): «Modos de inclusión social de los jóvenes inmigrantes: la integración como fundamento de la ciudadanía democrática», *Sociedad y Utopía*, 26: 279-294.
- SAHLINS, Marshall (1993): «Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History», *The Journal of Modern History*, 65: 1-25.
- SAID, Edward (1992): *Orientalismo*, Ediciones Libertarias, Madrid.
- SCOTT, James (1998): *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, CT.

- (2009): *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven, CT.
- SHWEDER, Richard y Edmund BOURNE (1984): «Does the Concept of Person Vary Cross-culturally?», en Geoffrey WHITE y Anthony MARSELLA (eds.), *Cultural Conceptions of Mental Health and Therapy*, D. Reidel Publishing, Dordrecht.
- SHERRILL, Grace (2002): *Canada and the Idea of North*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- SHORE, Bradd (1996): *Culture in Mind: Cognition, Culture and the Problem of Meaning*. Oxford University Press, Oxford.
- SHUPE, Kevin (2011): *Geronimo Escapes: Envisioning Indianness in Modern America*, Tesis Doctoral, George Mason University, Fairfax.
- SIMPSON, Leane (2008): «Oshkimassdiziig, the New People», en Leane SIMPSON (ed), *Lighting the Eighth Fire: The Liberation, Resurgence, and Protection of Indigenous Nations*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg.
- SIOUX LOOKOUT FIRST NATIONS HEALTH AUTHORITY (2009): *Chiefs forum on social issue: answering the call for help: reducing prescription drug abuse in our communities*, Sioux Lookout First Nations Health Authority, Sioux Lookout, ON.
- SMYE, Vicky y Bill MUSSELL (2001): *Aboriginal Mental Health: What Works Best: A Discussion Paper*, University of British Columbia, Vancouver.
- SOUTHCOTT, Chris (2007): *Aging Population Trends in Northern Ontario: Census Research Paper Series Report #3*, Local Boards of Northern Ontario, Thunder Bay.
- SPENCE, Donald (1982): *Narrative Truth as Historical Truth*, Norton; New York.
- SPICER, Paul (1998): «Narrativity and the representation of experience in American Indian discourses about drinking», *Culture, Medicine, and Psychiatry*, 22: 139-169.
- SPIRO, Melford (1987): «Collective Representations and Mental Representations in Religious Symbol Systems», en B. KILBORNE y L. LANGNESS, (eds.), *Culture and Human Nature: Theoretical Papers of Melford E. Spiro*, University of Chicago, Chicago.
- STEINHAUER-HILL, Patricia (2008): *Kihkipiw: A Cree Way*, University of Alberta, Edmonton.
- STRAUSS, Anselm y Juliet CORBIN (1990): *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*, Thousand Oaks, Sage Publications.
- STRAUSS, Claudia y Naomi QUINN (1997): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Harvard University Press, Cambridge.

-
- (1992): «Models and Motives», en Roy D'ANDRADE y Claudia STRAUSS (eds.).
- STROMBERG, Peter (2008): *Language and self-transformation: a study of the Christian conversion narrative*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TANNER, Adrian (2008): «The origins of Northern Aboriginal social pathologies and the Quebec Cree Healing Movement», en KIRMAYER, L. y G. VALASKAKIS (eds.).
- (1979): *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, St. Martin's Press, New York.
- TAYLOR, Garth (1994): «Northern Algonquians on the Frontiers of "New Ontario", 1890-1945», en Edward ROGERS y Donald SMITH (eds.).
- THATCHER, Richard. (2004): *Fighting Firewater Fictions: Moving beyond the Disease Model of Addiction in First Nations*, Toronto University Press, Toronto.
- THE JACKFISH JOURNAL (2007): «Grand Opening Eagle's Earth», Septiembre.
- TURNER, Pauline (1999): *Captive Selves, Captivating Others. The Politics and Poetics of Colonial American Captivity Narratives*, Westview Press.
- TURNER, Terence (1991): «Representing, resistance, rethinking: historical transformation of Kayapo culture and anthropological consciousness», en George Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Univ. of Wisconsin Press, Madison.
- TURNER, Victor y Edward BRUNER (eds.) (1986): *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana.
- UNION OF ONTARIO INDIANS (1995): *Medicine Wheel Teachings*, Anishinabek Educational Institute, North Bay.
- VÍRCHÉZ, Jorge y Maricela FAUCHEUX (2012): «Life in the James Bay Lowland. Past, Present and Future», *Revista Mexicana de Estudios Canadienses*, 22: 29-53.
- y Ronald BRISBOIS, (2007): «A Historical and Situational Summary of Relations Between Canada and the First Nations: The Case of the Community of Kashechewan in Northern Ontario», *Revista Mexicana de Estudios Canadienses*, 14: 87-100.
- VLADIMIR Andrlé (2000): «Neither a Dinosaur nor a Weathercock: The Construction of a Reputably Continuous Self in Czech Postcommunist Life Stories», *Qualitative Sociology*, 23: 215-230.
- WADE, Alden (1995): *A Persistent Spirit. Towards Understanding Aboriginal Health in British Columbia*, Western Geographical Press, Victoria.
- WADDEN, Marie (2008): *Where the Pavement Ends*, Douglas y McIntyre, Vancouver.
- WAGAMESE, Rirchard (2008): *One Native Life*, Douglas & McIntyre, Toronto.

- WAITZKIN, Howard y Holly MAGAÑA (1997): «The Black Box in Somatization: Unexplained Physical Symptoms, Culture and Narratives of Abuse», *Social Science and Medicine*, 36: 21-36.
- WALDRAM, James (2008): «Culture and Aboriginality in the Study of Mental Health», en Laurence KIRMAYER y Gail VALASKAKIS (eds.).
- y otros (2006): *Aboriginal health in Canada: Historical, cultural and epidemiological perspectives*, University of Toronto Press, Toronto.
- (2004): *Revenge of the Windigo: The construction of the mind and mental health of North American Aboriginal peoples*, University of Toronto Press, Toronto.
- (1997): *The way of the pipe: Aboriginal spirituality and symbolic healing in Canadian prisons*, Broadview Press, Peterborough.
- WARRY, Wayne (1998): *Unfinished Dreams: Community Healing and the Reality of Aboriginal Self-Government*, University of Toronto Press, Toronto.
- WAWATAY NEWS (2007): «Eagle's Earth soars to success», 20 de septiembre.
- WEBER-PILLWAX, Cora (2001): «Coming to an Understanding: What is Indigenous Research? », *Canadian Journal of Native Education*, 25: 166-174.
- WEDELES, Chris (2008): *Hearst forest. Final Report*, ArborVitae Environmental, Erin.
- WERTSCH, James (1997): *Mind as Action*, Oxford University Press.
- (1985): *Vygotsky and the Social Formation of Mind*, Harvard University Press, Cambridge.
- WIEBEL-ORLANDO, Joan (1989): Hooked on Healing: anthropologists, alcohol and intervention, *Human Organization*, 48: 153-
- (1987): «Culture-specific treatment modalities: assessing client-to-treatment fit in Indian Alcoholism Programs, en W. Miles (ed.), *Treatment and Prevention of Alcohol Problems*, Academic Press, New York.
- WILSON, Kathleen (2012): «Urban Aboriginal Health: Examining inequalities between Aboriginal and non-Aboriginal populations in Canada», *The Canadian Geographer*, 56: 98-116.
- (2003): «Therapeutic landscapes and First Nations peoples: an exploration of culture, health and place», *Health&Place*, 9: 83-93.
- WILSON, Shawn (2008): *Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*, Ferwood Publishing, Black Point.

- WOOD, David (2000): *Making Ontario: Agricultural Colonization and Landscape Re-Creation Before the Railway*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- WOODMAN, Deborah (2010): *Intersection and Identity in Two Forest Dependent Communities in Northern Ontario*, Tesis Doctoral, University of Guelph.
- WOLF, Eric (1987): *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México, DF.
- YAHN, Janis (2009): *Impact of the Ontario Works Program on the Quality of Life of Aboriginal People Living on Reserve in Northern*, Tesis Doctoral, Lakehead University, Thunder Bay.
- YOUNG, Allan (1995): *The Harmony of Illness*, Princeton University Press, Princeton.

**ÍNDICES DE CUADROS, FIGURAS,
MAPAS, ILUSTRACIONES Y
FOTOGRAFÍAS**

Índice de Cuadros

Cuadro 1. Estructuras narrativas implícitas en los textos etnográficos sobre poblaciones indígenas en Norteamérica	34
Cuadro 2. Valores indígenas inherentes según la literatura psicoterapéutica contemporánea	75
Cuadro 3. Prehistoria cultural en el norte de Ontario	104
Cuadro 4. Transición socio-organizacional de las poblaciones indígenas en el norte de Ontario	105
Cuadro 5. Desarrollo institucional en Omushkego Lake First Nation	128
Cuadro 6. Modelos de tratamiento terapéutico contemporáneos para las adicciones (tipos ideales)	149
Cuadro 7. Tipología de codificación inductiva desarrollada en la teoría fundamentada	155
Cuadro 8. Mecanismos semióticos mediadores en la adquisición del modelo cultural	160
Cuadro 9. Características y simbolismo del modelo cultural <i>Medicine Wheel</i>	163
Cuadro 10. Asunciones, premisas y causación moral del modelo cultural	168
Cuadro 11. Matriz semántica de la estructura léxica de la narrativa cultural <i>Llegar a ser anishinaabe/cree</i>	178
Cuadro 12. Sinopsis de la estructura argumental narrativa	224
Cuadro 13. Textos poéticos y morales en el vestíbulo de la clínica de metadona	274
Cuadro 14. Estrategias retóricas para la creación de un discurso público	298
Cuadro 15. Experiencia normativa para el funcionamiento psicológico saludable	310

Índice de Figuras

Figura 1. Fuentes discursivas que configuran el modelo cultural de salud mental y personalidad	24
Figura 2. Modelo etiológico para explicar problemas psicosociales contemporáneos en las reservas indígenas canadienses	39
Figura 3. Secuencia prototípica teleológica codificada en los relatos personales	226
Figura 4. Simbolismo concéntrico de la escala jerárquica de espiritualidad y moralidad	256
Figura 5. Representación simbólica de las distintas escalas para la construcción de espacios terapéuticos	307

Índice de Ilustraciones

Ilustración 1. Medios expresivos visuales de la narrativa de redención	259
Ilustración 2. Representación iconográfica de la teoría de la personalidad	294

Índice de Mapas

Mapa 1. Divisiones territoriales del norte de Ontario	95
Mapa 2. Extensión geográfica del norte de Ontario	96
Mapa 3. Consejos tribales en el norte de Ontario	97
Mapa 4. Localización geográfica de Omushkego Lake First Nation	101
Mapa 5. Sistema fluvial entre las bahías de Hudson/James y el Lago Superior	103

Índice de Fotografías

Fotografía 1. English River Indian Reserve (1905)	113
Fotografía 2. Panorámica área de English River Reserve	115
Fotografía 3. Peregrinaje a Mammamattawa (English River Reserve)	115
Fotografía 4. Pagwa Indian Reserve (1920-1930)	117
Fotografía 5. Trabajadores del ferrocarril cree y ojibwe en el norte de Ontario	118
Fotografía 6. Factoría de pulpa y pasta de papel en la localidad vecina de Kapus	119
Fotografía 7. Aserradero en Omushkego Lake First Nation	120
Fotografía 8. Representación iconográfica de <i>Medicine Wheel</i>	164
Fotografía 9. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona I	273
Fotografía 10. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona II	273
Fotografía 11. Decoración visual del vestíbulo de la clínica de metadona III	274
Fotografías 12-15. Taryn realizando <i>smudging</i> en la clínica de metadona	277

ANEXO I

CLÍNICA DE METADONA





ANEXO II

Orígenes contemporáneos de Omushkego Lake First Nation

Fuentes:

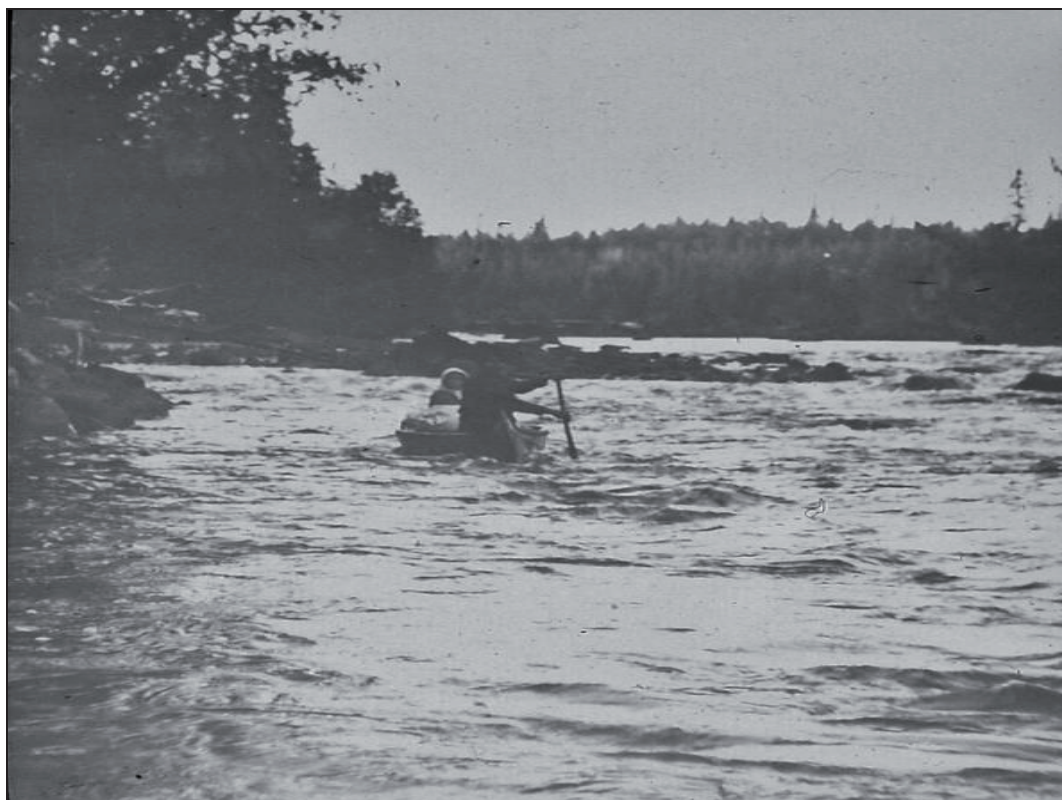
- Colección de archivo de la Diócesis de Moosonee en la región de la bahía de James. Archivos digitales de la Universidad de Laurentian.
- Colección digital *The James Bay Treaty*, *Archives of Ontario*.











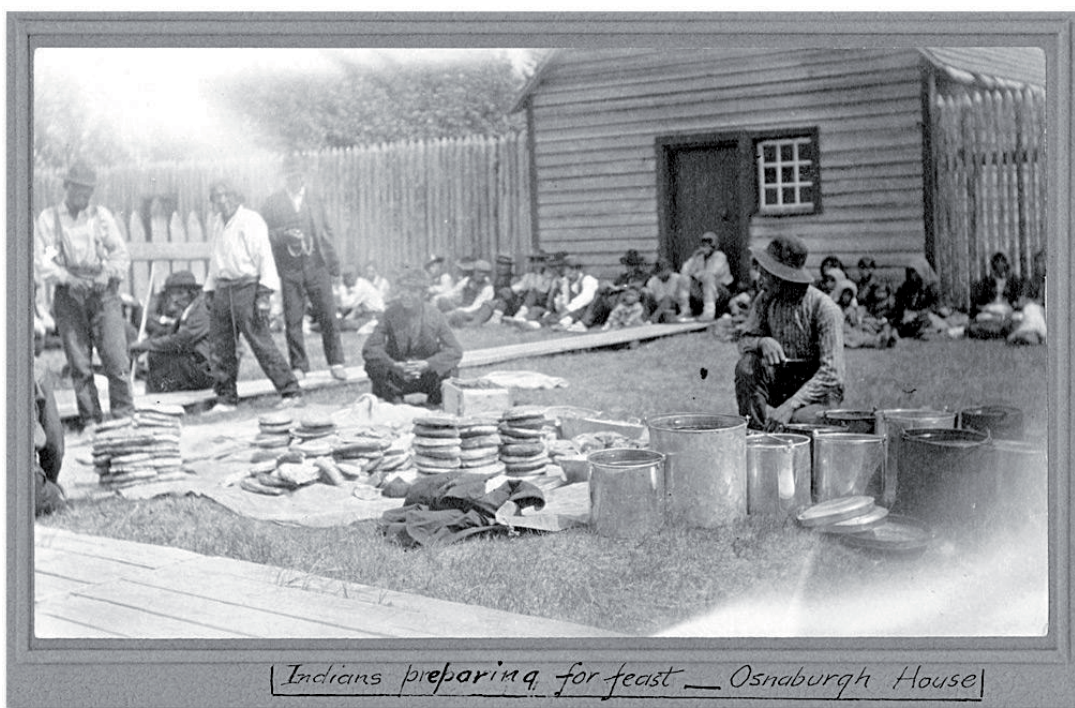








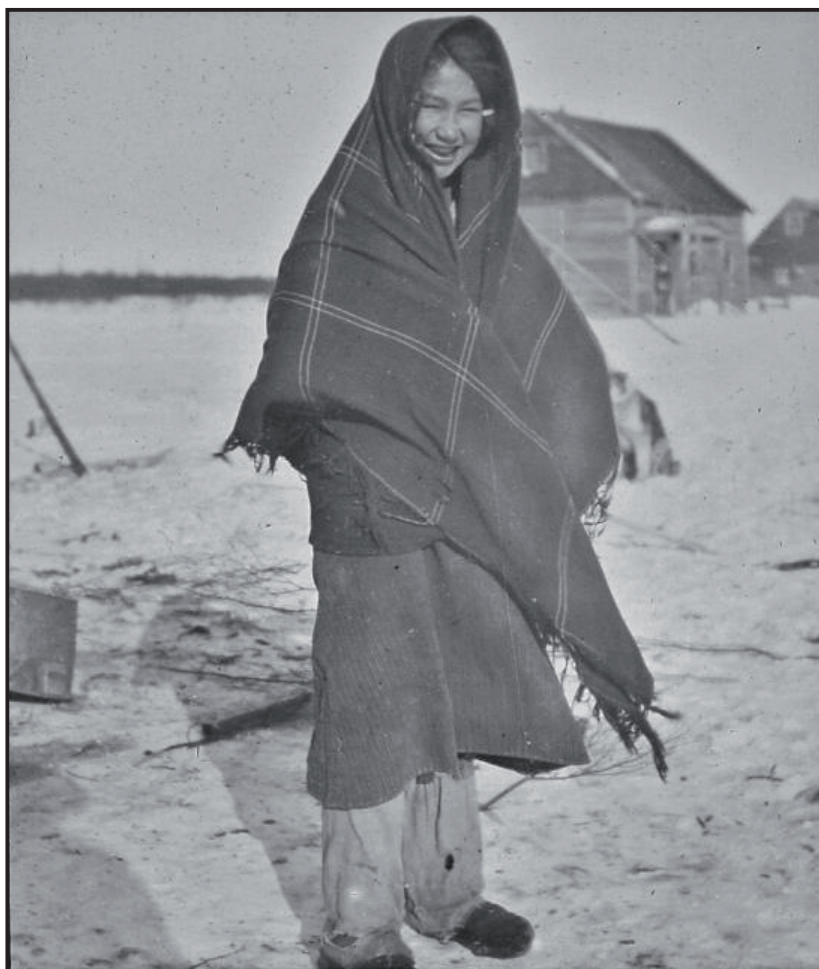


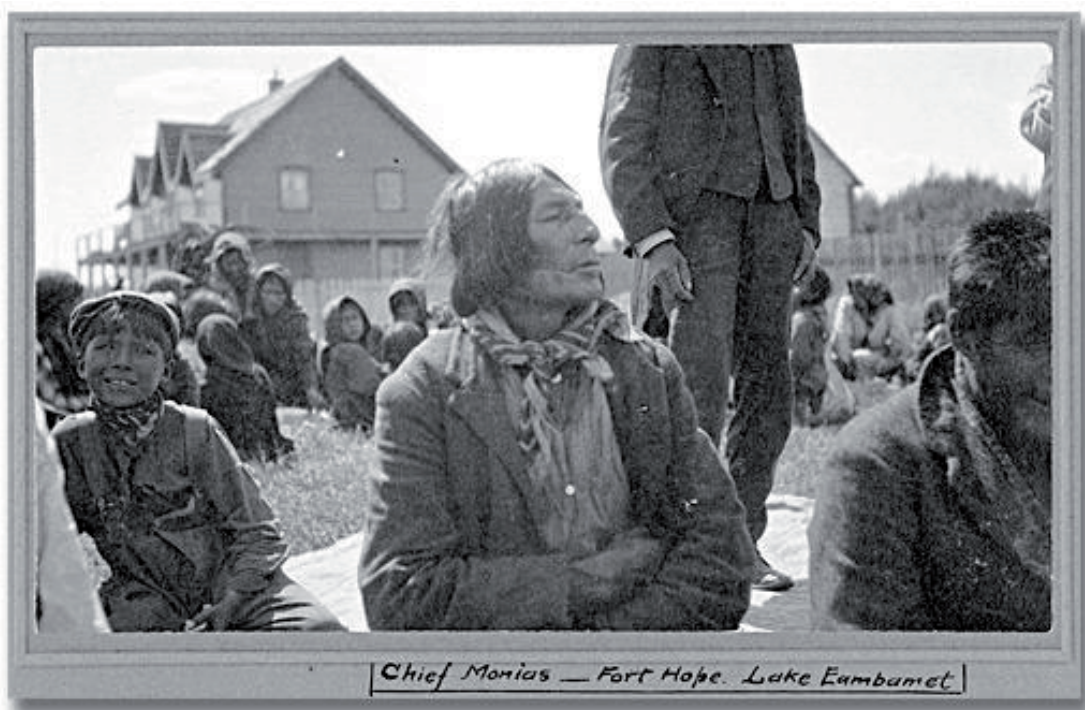


Indians preparing for feast — Osnaburgh House









Chief Monias — Fort Hope. Lake Eambamet.

ANEXO III

Paisaje urbanístico de Omushkego Lake First Nation

Fuente: Alfonso Marquina Márquez























ANEXO IV

Panfletos anónimos en la clínica de metadona
llamados *Ancestral Teachings*

The Pipe Ceremony

An entire ceremony surrounds the use of the personal pipe for praying, which allows you to adopt the correct frame of mind for the prayer.

Prior to handling the pipe, ensure that you have smudged. Also, when the pipe is removed from its container, it must be smudged as well. When you join the pipe, be aware that you are creating a sacred moment in time. As you handle the pipe, use your left hand to hold the bowl, and your right to hold the stem.

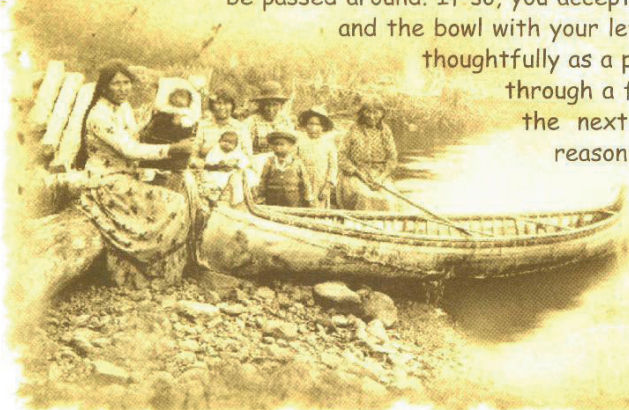
Loading the pipe is done in four steps, each honouring the four directions. During each step, offer a pinch of tobacco to that direction, and address the spirits of the direction, asking them to hear you when you pray. Place the tobacco into the pipe bowl and repeat for the next direction.

When the pipe is loaded, it should be lit from a sacred fire, use it to light a small twig, or a sweetgrass braid.

As you smoke the pipe, again acknowledge each direction as you take a puff. Release the smoke deliberately; as it rises toward the sky, it takes your prayers with it. If you wish, smudge yourself by guiding the smoke over your head with your free hand. Between each direction, turn the pipe stem in a circle clockwise to honour the four cardinal directions.

Finally, when the tobacco has been consumed, separating the pipe is a way of telling the spirits that you are finished. Clean the ashes out of your pipe, and dispose of them in a thoughtful way: for example, in a sacred fire, or at the roots of a tree. Carefully wrap your pipe and put it away. As you do all this, be aware that your prayers have been heard, and offer your thanks for the attention of the spirits.

Should you be involved in a pipe ceremony conducted by a Pipe Carrier, the pipe may be passed around. If so, you accept the pipe stem with your right hand and the bowl with your left. Take a puff, and again release it thoughtfully as a prayer. Turn the pipe stem clockwise through a full circle, and then pass the pipe to the next person stem first. If for some reason you do not wish to smoke the pipe, or if the tobacco has been exhausted, then you can simply touch your shoulders with the pipe stem and pass it along.



Water Ceremony

Women have been given the role of Keepers of Water in our tradition and ceremony. Men have been entrusted as the Keepers of Fire. Both fire and water are considered sacred elements for sustaining life. It is said that fire comes from the centre of the Earth and water falls from a great lake in the sky. When the water touches the Earth it becomes the responsibility of the women. Water is central to life, the "spark of life" and it is natural that women as the life givers are the caretakers of water. After all, an unborn child is surrounded by water in the mother's womb.

The Pipe Ceremony

The sacred pipe is one of the most powerful and sacred objects for Native Americans. By using the pipe, we may communicate with the spirits and make our needs known, asking for the things we need in our lives.

In its most basic form, a pipe is simply a bowl and a stem, which together can be used to smoke a herbal preparation. Generally the bowl is made of stone, while the stem is made of wood.

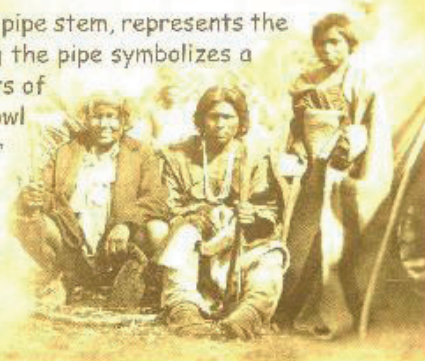
Pipe Carriers

There are two types of pipes. A personal pipe can be owned by anyone, and be used to pray on his or her own behalf. It should not, however, be shared. Pipe Carriers, on the other hand, carry a pipe on behalf of the people. If there is need, the Pipe Carrier will use the pipe to pray for the people, to call in the spirits for a gathering or ceremony, or perhaps for healing or teaching.

In the First Nation tradition, a Pipe Carrier is born to the task. There is no way to earn this privilege - it is something you were given before you arrived on this Earth.

The Symbolism Of The Pipe

The bowl of the pipe, with its hole for accepting the pipe stem, represents the woman; the stem, then, represents the man. Joining the pipe symbolizes a union and a balance between male and female aspects of the world. At the same time, the stone of the bowl represents the spirits of the inorganic things of our world, while the wooden stem represents the organic beings. While other symbols may be added through carvings or decorations, these are very powerful, and are present in all pipes.



TEACHINGS ON THE MOONTIME

In the past, when a young woman had her first moon time her aunts or grandmothers would take her to a small lodge where she would be close to the natural world. The young woman is sacred at that time. She is now able to give life. She would be given the teachings about her new life from her mother, grandmothers or aunts. She would be taught about her role as a woman in the community.

HONOURING GRANDMOTHER MOON

Some teachings say that when the moon is full, women can ask Grandmother Moon to give them new energy.

Around the full moon, women on their moon time become very intuitive. It is an opportunity for women to take time for themselves to help foster their intuition and to have strong dreams.

When the moon is full, a woman can do a ceremony to honour and seek guidance from Grandmother Moon. The ceremony can be simple. A woman can sit on the ground and ask Grandmother Moon to replenish her body with new energy. She takes water with her which she asks the Moon to bless. That water then becomes her medicine.

Full moon ceremonies are held in many communities. The ceremony may differ from place to place. It is held either on the Full Moon or two days before or after the Full Moon, depending on the teachings given to the women in a particular community. Women gather in a circle, from the youngest to the oldest, representing the life journey from infancy to old age. They drum and sing. Tobacco is placed in the fire and the women ask for the cleansing of the earth, as the water, the lakes, rivers and oceans, constitute womens' responsibility.

In some communities, at the Full Moon ceremony, each woman brings a container of water. They pour this water into one bowl and this water is offered to Grandmother Moon and to the Earth. At the end of the ceremony, the water, now called moon water, can be used as a medicine during the month.



Moon-time (woman's ovulation) Teachings

Native people know that everything in Creation has spirit. The plants, the trees, the water, the wind, the rocks and the mountains have spirit. The sky world, including the moon and the other planets, have spirit. All of these are part of our First Family, the natural world.

The Moon is called Grandmother Moon and great respect is paid her.

GRANDMOTHER MOON: THE FEMALE ENERGY

It is said that Grandmother Moon watches over the waters of the Earth. We see this in her regulating of the tides.

Grandmother Moon controls all female life. Much of the water life spawn according to the cycles of the moon.

It is said that Grandmother Moon is especially close to women because she governs the woman's cleansing cycle, the natural cycle of menstruation known as the moon time.

Just as Grandmother Moon watches over the waters of the Earth, it is said that women watch over the waters of the people. Water always comes before new life.

MOONTIME

It is said that the moon cycle is a gift to women. It is a time to cleanse herself mentally, physically, emotionally and spiritually.

The moon time is considered a time of power, second only to the ability of the Great Spirit to give life. That is how strong that power is.



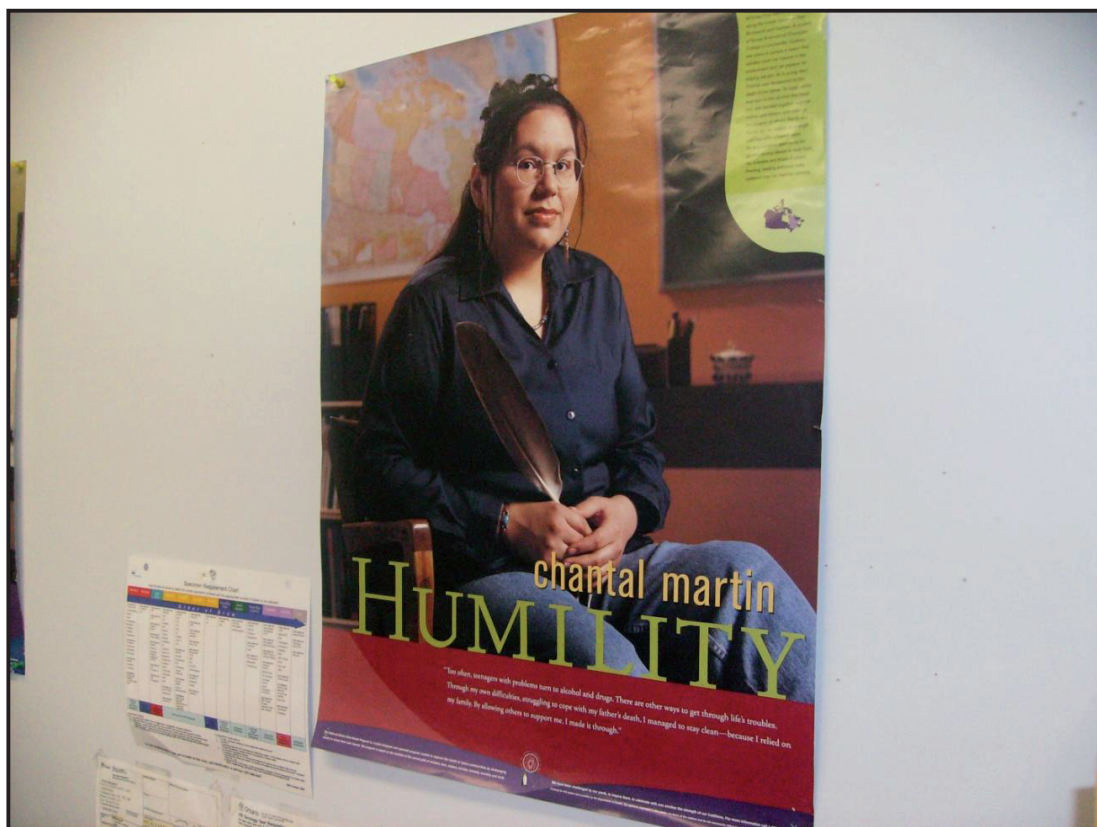
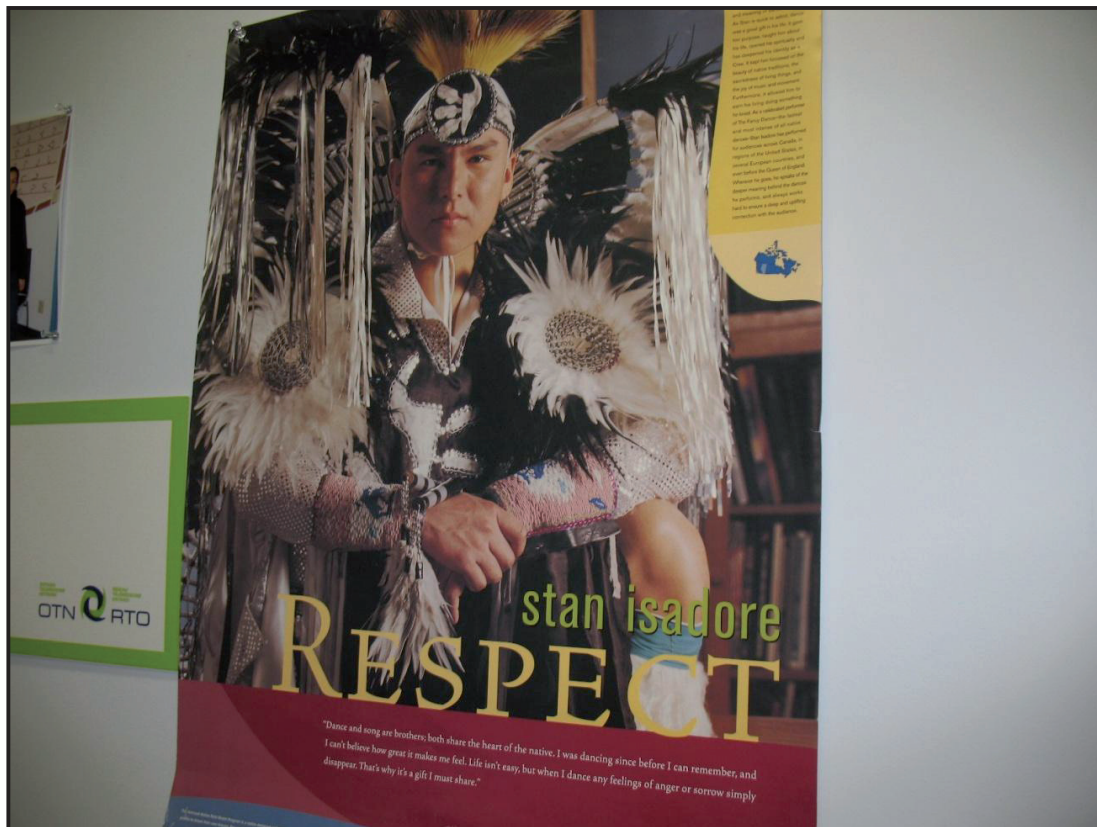
Women can ask Grandmother Moon for direction in life, for wisdom, and for help for her children and others. Grandmother Moon can give her healing and balancing energy to women.

Some teachings say that when women are on their moon time, the Creator comes closer to them.

When women are on their moon time, their power is at its strongest and this is acknowledged in that they do not prepare foods or medicines, take part in ceremonies or use the pipes and other sacred items. It is a time for women to think about themselves, their families, their relatives or anyone they think needs help. It is a time of reflection.

ANEXO V

Retórica visual en la clínica de metadona





ANEXO VI

Características de los participantes

Tabla. Características de los participantes.

	Nombre	Sexo	Edad	Ocupación	Situación familiar	Nº entrevistas	Nº conversaciones
1	Taryn	mujer	35-44	empleada clínica	separada/vive con su nueva pareja/2 hijos	2	≥ 5
2	Rob	varón	35-44	desempleado	separado/3 hijos	1	≤ 5
3	John	varón	45-55	aserradero	casado/1 hija	1	≤ 5
4	Catherine	mujer	35-44	no trabaja	separada/2 hijos/no vive con su nueva pareja	1	≤ 5
5	Allan	varón	25-34	desempleado	pareja/2 hijos	1	≤ 5
6	Patrick	varón	25-34	empleado consejo banda	pareja/1 hijo	1	≤ 5
7	Lissa	mujer	35-44	no trabaja	separada/2 hijos	1	≤ 5
8	Dianne	mujer	45-55	centro salud	separada	2	≥ 5
9	Stephanie	mujer	35-44	desempleada	Separada con 4 hijos	1	
10	Ralph	varón	45-55	consejo de banda	-----	1	≤ 5
11	Thomas	varón	25-34	desempleado	pareja/1 hijo	2	≥ 5
12	Henry	varón	25-34	aserradero	vive con su madre/pareja	1	≤ 5
13	Kathleen	mujer	35-44	no trabaja	vive con sus tres hijos en casa de sus padres	1	≤ 5
14	Julie	mujer	35-44	No trabaja	vive con pareja y sus cuatro hijos	1	≤ 5
15	Ellen	mujer	25-34	no trabaja	vive con nueva pareja/ 1 hijo de relación anterior y 1 hijo con su nueva pareja	1	≤ 5
16	Jeremy	varón	25-34	desempleado	separado/1 hijo	1	≤ 5
17	Dorothy	mujer	35-44	desempleada	vive con su pareja/2 hijos	1	≥ 5
18	Jane	mujer	25-34	no trabaja	vive con pareja/1 hijo	1	≥ 5

19	Norma	mujer	25-34	consejo banda	separada /nueva relación	1	≤ 5
20	Lucy	mujer	35-44	no trabaja	separada/ vive con su nueva pareja/1 hija	1	≤ 5
21	David	varón	35-44	aserradero	Soltero/vive con sus padres	1	≤ 5
22	Evelyn	mujer	25-34	no trabaja	separada/2 hijos	1	≤ 5
23	Richard	varón	35-44	desempleado	separado/3 hijos/vive con nueva pareja	1	≤ 5
24	Ronald	varón	45-55	aserradero	casado con 3 hijos	1	≤ 5
25	Carol	mujer	35-44	no trabaja	separada con nueva pareja/3 hijos	1	≤ 5
26	Susan	mujer	45-55	no trabaja	casada	1	≤ 5
27	Sharon	mujer	35-44	no trabaja	vive con pareja y la nieta de su pareja	1	≤ 5
28	Danny	varón	35-44	consejo de banda	Vive con su pareja/4 hijos	1	≤ 5
29	Deborah	mujer	25-34	desempleada	separada	1	≤ 5
30	Brenda	mujer	35-44	no trabaja	separada/nueva pareja/perdió custodia de sus dos hijos	1	≤ 5
31	Robert	varón	25-34	desempleado	Vive con su pareja y su hijo en la casa de sus padres	1	≤ 5
32	Sarah	mujer	25-34	no trabaja	vive con sus padres/1 hijo/nueva relación	1	≤ 5
33	Gilbert	varón	35-44	desempleado	soltero/vive con sus padres	1	≤ 5
34	Sophie	mujer	35-44	no trabaja	Vive con su pareja/2 hijos	1	≤ 5
35	Chris	mujer	25-34	no trabaja	Separada/vive con nueva pareja/3 hijos propios+2 de su pareja	1	≤ 5



ugr

Universidad
de Granada



DEPARTAMENTO
Antropología
Social 