

4. L'ORGANITZACIÓ DEL PARENTIU A L'AUSTRÀLIA ABORIGEN

“Una falacia muy difundida es que los hombres son los trashumantes y las mujeres son las guardianas de la lumbre y el hogar. Por supuesto, eso puede ocurrir. Pero las mujeres son, sobre todo, las custodias de la continuidad: si la lumbre se desplaza, se desplazan con ella”.

Bruce Chatwin

En aquest capítol veurem quins han estat els principals canvis que s'han produït en els sistemes de parentiu aborígens des de l'organització tradicional amb els sistemes de meitats, seccions i subseccions abans i poc després de l'arribada de la societat europea, fins als nous tipus d'organització familiar centrada en les dones i mares. En el context australià, la invasió britànica i el procés de colonització, explotació i subordinació que van viure, i segueixen vivint en segons quins casos els aborígens, ha portat a un desenvolupament de l'organització del parentiu que trenca amb les estructures tradicionals anteriors i intenta adaptar-se el millor possible a una nova situació. Situació en què la societat dominant monopolitza la majoria dels recursos.

La informació amb la qual es treballa en el primer apartat és la que proporcionen un gran nombre de treballs etnogràfics realitzats a Austràlia des de principis del segle passat. Treballs guiats per diferents teories que han anat variant, incorporant o rebutjant la informació prèvia que existia per mirar de reflectir el millor possible la realitat aborigen. De totes maneres, existeix cert acord entre els especialistes sobre quin era el tipus d'organització social tradicional i quines eren les bases del sistema de parentiu, tot i les variacions possibles, la qual cosa ens permet descriure amb certa fiabilitat el sistema de parentiu aborigen abans dels dràstics canvis que es produïren.

No es tracta tant de parlar de l'organització social en general, que inevitablement apareix, com de la relació d'aquesta amb el sistema de parentiu.

Si recordem la hipòtesi que es formulava al principi, es deia que un aspecte de l'explicació de la disminució de la importància que se li dóna al parentiu pel que fa a les explicacions i definicions de la identitat aborígen estava lligada als canvis i evolució de la pròpia organització del parentiu en aquesta societat. Si aquest plantejament és correcte, una de les hipòtesis contrastadores que el recolzarien ens hauria de portar a trobar que els canvis en el sistema de parentiu han afectat a la manera com els aborígens es concebeixen a si mateixos.

Segons les interpretacions antropològiques, en el passat el sistema de parentiu constituïria una de les fonts principals d'identitat individual i col·lectiva; mentre que amb el procés de desestructuració i marginació que van viure els aborígens, l'organització del parentiu i la família haurien passat a jugar un paper més aviat secundari en la identitat. De manera semblant a com contemplem -erròniament crec- el parentiu a occident, com si estigués a punt de desaparèixer perquè ja no compleix un paper rellevant en la nostra societat.

El que proposo és que aquesta és la interpretació que s'ha fet però no la realitat. Crec que el parentiu ha jugat i segueix jugant un paper fonamental en la identitat i que així ho demostren treballs antropològics realitzats recentment. El parentiu segueix constituint una font important de recolzament emocional i d'identitat i al canviar l'entorn i les possibilitats d'accedir als recursos, els valors tradicionals que millor faciliten la supervivència perduren, mentre que els que no, desapareixen. Així, perdura, per exemple, el sentit de reciprocitat i obligacions entre parents, el qual facilita que els recursos inestables i temporals arribin a qui més ho necessiten; desapareix, en canvi, el valor de la patrilinialitat en una societat en què es facilita que les dones es puguin fer càrrec -gràcies als ajuts de l'administració- de les seves famílies, sense haver de comptar amb els homes.

4.1 L'ORGANITZACIÓ TRADICIONAL

Austràlia no ha estat mai un continent en què es desenvolupés un únic sistema cultural i social. Des que tenim coneixement de l'existència dels aborígens australians es parla de la diversitat en l'organització social i el parentiu que existia a Austràlia abans de l'establiment dels blancs. Berndt i Berndt (1992) senyalen la coexistència de diferents tipus d'organització distribuïts per tot el continent:

- .Grups organitzats a partir de meitats matrilineals
- .Grups organitzats a partir de meitats patrilineals
- .Organització en semimeitats
- .Organització en quatre seccions
- .Organització en vuit subseccions
- .Organització a partir de generacions alternes
- .Grups que no presenten una organització ni en meitats ni en seccions (els menys comuns).

Tot i així, es pot dir que algun sistema de divisió dual es trobava a gairabé tot Austràlia, expressat en sistemes de meitats, seccions o a nivell generacional.

Els sistemes de parentiu australià no són pas més artificials que d'altres sistemes en els quals els membres són incorporats només per naixement o per qüestions geogràfiques. Els sistemes australians representen una via de classificar la gent en categories, no només amb propòsits matrimonials i d'aliança, sinó també com a mecanisme d'identificació social i de comportament.

A l'Austràlia aborigen el parentiu era i segueix sent, bilateral, és a dir, existia un reconeixement de la descendència paterna i materna, tot i que les diferents unitats socials -clan, banda, meitat...- emfatitzaven una línia de filiació més que una altra, de manera que a més a més de bilateralitat hauríem de parlar de bilinialitat.

A més d'aquest principi comú als diferents sistemes de parentiu, Elkin (1954) parla d'altres principis compartits:

- el reconeixement de lligams consanguinis.
- el reconeixement de relacions colaterals. S'apliquen termes equivalents a germans i germanes.
- la distinció entre cosins creuats i cosins paral·lels.

-el reconeixement de relacions per afinitat, via matrimoni.

A partir d'aquests principis generals, els nadius podien interrelacionar-se amb qualsevol altra persona. Si ningú dels presents sabia la relació de parentiu real d'un visitant amb algú del grup, llavors entraven en consideració elements com l'afiliació totèmica del visitant o el grup social al que pertanyia. Si tot això fallava, es considerava a la persona en qüestió com germà de l'home que l'introduïa al grup, qui el presentava. D'aquesta manera a partir d'establir la relació amb una persona del grup, quedava clara quina era la seva relació amb la resta del grup i, per tant, com s'havien de comportar uns amb els altres.

Les tribus aborígens -enteses com entitats lingüístiques més que polítiques- estaven organitzades, en diferents GRUPS SOCIALS, tots ells bàsics, interrelacionats i complementaris (i no necessàriament apareixien tots ells en una mateixa societat):

. Grup de filiació. Grup de persones unides a un territori i vinculades per lligams definits a partir de la descendència, el parentiu i les creences. Aquest grup es considerava propietari d'un territori amb drets que es recolzen en el Dreaming i que es posa de manifest en els objectes sagrats.

Els diferents membres d'aquest grup, homes i dones, estan units pel fet de compartir la mateixa filiació (sovint patrilinial però també de tipus matrilineal) i per tant, poden establir les seves relacions genealògicament, i units també per compartir un mateix conjunt de llocs sagrats o llocs importants pel grup (per exemple poues d'aigua)

El territori d'un grup de filiació és inalienable, però això no impedeix que altres grups el puguin utilitzar per caçar o recol·lectar o per atravesar en el seu camí cap un altre lloc; però sí que tenen prohibit l'accés als llocs sagrats del grup de filiació.

El grup de filiació és el que poseeix un territori al qual hi està vinculat per lligams espirituals i rituals. El poder executiu i l'autoritat del grup estarà en mans dels homes iniciats, els quals tenen també el dret a realitzar els principals rituals totèmics i altres activitats religioses. Les dones marxen del grup després del matrimoni (en cas de

residència virilocal), però segueixen mantenint drets de propietat així com lligams espirituals i emocionals amb la seva terra. Les dones no perden la seva filiació totèmica pel fet d'abandonar el grup.

. Clan totèmic. Grup de persones que es consideren descendents d'un mateix avantpassat no necessàriament humà. Les relacions entre els diferents membres d'un clan no s'estableixen únicament a través de la genealogia i no necessàriament comparteixen una àrea. Sinó que els lligams constitueixen vincles rituals referents al totem del grup i a l'origen del grup. Les persones es troben disperses per diferents territoris.

A.P.Elkin diferencia entre clans territorials i clans socials. El primer, sovint patrilinial, emfatitza l'especte territorial i la forta associació d'una persona amb el territori, és a dir, el lloc on hi ha el nucli dels esperits del clan. El segon, generalment és matrilineal i fa referència principalment a l'especial relació entre persones a causa de l'associació de cada un amb un tòtem particular i compartit.

. Grup local o banda. Una vegada establerta la inexistència de la horda tal i com va ser definida per Radcliffe-Brown, el terme més utilitzat i que millor descriu aquest tipus d'organització és el de "grup local" o "banda".

La banda constitueix un grup de persones que ocupen, utilitzen i exploten un territori que pertany a un grup de filiació, del qual alguns membres de la banda en són membres, però no tots. És, per tant, la unitat econòmica i de residència.

La composició de les bandes podia variar segons si es té en compte la banda en un moment donat o la banda al llarg del temps. La composició estructural generalment inclou una part central constituïda per dos o tres homes adults i/o ancians (membres d'un mateix grup de filiació), amb les seves famílies que vivien en el seu territori; però, en un moment de la vida de la banda es comptava amb la presència dels marits de les filles i mares d'esposes d'homes del grup.

Existia una gran mobilitat de les persones dels diferents grups. La composició de la banda variava segons l'estació de l'any i segons esdeveniments socials. Aquests grups, no només eren autosuficients en termes econòmics, sinó també en un sentit polític. Tot i així existia un sentiment de tots els grups locals d'una mateixa tribu que compartien i que els feia sentir diferents a les tribus veïnes.

Donada la necessitat de respondre amb rapidesa i flexibilitat als canvis i per redistribuir-se ells mateixos lliurement els diferents recursos disponibles, l'agrupament permanent seria una manera de fer que dificultaria l'adaptabilitat.

Per tant es donaven diferents tipus d'agrupaments. Quan hi havia aigua, caça i plantes en abundància, la gent s'aplegava en un o dos grans grups. A mida que els recursos anaven disminuint els grups s'anaven dividint. A finals de l'estació seca, la més dura, el grup estava constituït per un home, les seves esposes, els seus fills solters i, potser, la mare o el pare vidus de la dona.

El que millor descriuria la composició d'una banda, és la variació des de grup que inclou tots els homes d'un territori i la majoria dels seus parents propers, fins a grup que inclou la família de procreació o la d'orientació. Entre aquests dos extrems hi ha tota una varietat de raons per reclutar membres que van des dels lligams de consanguinitat, afinitat i obligacions rituals fins a l'amistat i la compatibilitat temperamental.

La composició de les bandes estava relacionada també, amb el tipus de residència postmatrimonial de cada societat: virilocal o uxoriocal-virilocal (generalment els primers anys la parella residia amb els parents de la dona i després amb el grup del marit) i també en segons quines ocasions un campament el podia constituir la parella sola amb la seva descendència.

. Família. Integrada per un home, una esposa o esposes i els fills. La família constitueix el pont entre generacions, el primer mecanisme pel qual una criatura aprèn el seu lloc en l'esquema social i econòmic de la vida. La família té un caràcter bilateral. Tot i així el grup

local de filiació i el clan totèmic són unilínials, és a dir, la filiació i formar-ne part es reconeix per una única línia, la paterna o la materna.

Dins d'aquests grups socials trobem, a més a més, diferents tipus de CATEGORIES SOCIALS.

. Grup Generacional (segons edat). Unitats constituïdes per generacions alternes. La generació d'ego i del pare del pare d'ego i el fill del fill d'ego constitueix un grup, i la del pare d'ego i el fill d'ego un altre. Aquestes unitats tenen a veure bàsicament amb qüestions cerimonials.

. Grup Sexual (segons sexe). Persones de cada sexe tenen un tòtem que els diferencia de les persones de l'altre sexe. Un atac al tòtem masculí és equivalent a una ofensa als homes del grup, i a l'inrevés.

. Meitats, seccions i subseccions. Aquest tipus d'organització parteixen de dos principis: matrimoni exògam i filiació. La descendència pot ser patrilinial o matrilineal (en el cas de la meitat), o directament patrilinial i indirectament matrilineal (en el cas de les seccions i subseccions), és a dir, la secció d'una persona depèn de la seva mare, però no és la mateixa.

.- Meitat. En el sistema de meitats, el grup es troba dividit en dues parts exògames. La totalitat d'un grup està dividida només en dos grans grups, amb els quals es realitzen els intercanvis matrimonials. Les meitats compleixen també amb un important paper cerimonial i podien ser matrilineals o patrilinials.

Els membres d'una mateixa unitat (una meitat) són membres alhora de diferents grups socials (grups de filiació i clans), estaven dispersos per diferents localitats (bandes) i dividits en gran nombre de grups de parentiu independents. L'únic vincle és la prohibició de casar-se entre si i l'obligació de fer-ho amb membres de l'altre meitat.

.- Secció - Subsecció. Aquests tipus d'organització es basen en les regles matrimonials i de filiació. A aquests grups també se'ls ha anomenat classes matrimonials, però Elkin proposa abandonar aquest terme perquè ja que la paraula classe té un significat de distinció social que no és present en la vida aborigen, és millor utilitzar paraules més neutrals com secció i subsecció.

Una de les interpretacions antropològiques respecte el sistema de seccions (Radcliffe-Brown i Lévi-Strauss)¹ afirma que la funció d'aquestes formes d'agrupament és bàsicament regular el matrimoni, a partir d'agrupar tipus de relacions, particularment, separar persones relacionades per una banda com a cosins creuats i, per una altra, com a pares i fills. El principal factor que determina la parella matrimonial és la relació de parentiu. El que fa la secció és agrupar relacions en quatre grups, en un dels quals es troba la possible parella, però en el mateix grup s'inclouen diferents tipus de relacions (no qualsevol de les persones incloses en la secció correcte és una parella putativa d'Ego). La secció o subsecció de l'esposa d'un individu també inclou altres dones amb les quals no es pot casar -com la mare del pare, o la filla del fill de la germana, reals o classificatòries. El sistema de seccions divideix cada una de les línies generacionals en grups de cosins-creuats. La secció del fill es relaciona amb la de la mare, no és la mateixa, però segons quina sigui la secció de la mare, s'estableix la secció de la seva descendència.

La interpretació de R. Fox² coincideix amb l'anterior en que es tracta d'una manera d'organitzar els matrimonis, però destaca que el sistema de seccions és en realitat la forma de distribuir a la tribu en grups generacionals amb finalitats cerimonials. Tot i que les seccions són el resultat dels compromisos matrimonials, no en són la causa. El sistema de seccions implica la divisió del grup en dos meitats patrilineals i, que els membres de les generacions alternes es troben en el mateix par de seccions. El grup de parents que coincideix en la mateixa secció (per exemple, FF-Ego-SS en seccions de meitats patrilineals) col·laboraran en les cerimònies. Els acords matrimonials a que dona lloc el

¹ Radcliffe-Brown, A.R. 1931. "The social organization of Australian tribes". *Oceania*. Vol.1.

Levi-Strauss, Cl. 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

² Fox, R. 1972. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad.

sistema de seccions procedeix de l'estratificació de la societat en generacions i la seva divisió en dos meitats.

De fet, no es tracta de dues interpretacions de la mateixa realitat sinó de dues interpretacions de realitats diferents. A Austràlia trobem tant societats organitzades en seccions a la manera de la primera interpretació, com societats en les quals les seccions expressen principalment la vinculació territorial i totèmica dels parents patrilineals. Per exemple, A.P. Elkin²⁶ presenta el cas dels Aborígens de Broome (nord-oest d'Austràlia) en el qual les seccions interrelacionen meitats patrilineals amb clans matrilineals; i R.L. Sharp²⁷ assenyalava que les seccions de l'àrea dyirbal (nord-est d'Austràlia)²⁸ estan relacionades amb l'organització totèmica de les meitats exogàmiques patrilineals i la propietat del territori.

El sistema de subseccions és una clara subdivisió del sistema de seccions en la base de distingir entre cosins creuats i fills de cosins creuats. La filiació en el sistema de subseccions, és indirectament matrilineal. I també es combina amb el totemisme.

Les seccions i subseccions es correlacionen amb models de comportament, sovint amb modificacions segons el sexe. I aquesta seria una altra de les seves funcions.

Podria semblar que aquesta manera d'organitzar el matrimoni implica cert control de l'afecte entre persones. Segons les interpretacions antropològiques el propòsit d'aquests sistemes té a veure més amb reconèixer la filiació per via materna que amb el control del matrimoni. En tots els casos es donen altres tipus de matrimonis.

Per fer més entenedor tot el sistema, es presenta a continuació un exemple de cada cas de forma esquemàtica. En cada societat els noms de cada grup no són ni A, ni B, ni X, sinó que cada llengua aborigen tenia el seu terme per referir-se a cada categoria.

²⁶ Elkin, A.P. 1954. *The Australian Aborigines. How to understand them*. Sydney: Angus & Robertson.

²⁷ Sharp, R.L. 1943. "Notes on northeast Australian totemism". A. *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*. Coon and Andrews, eds. Harvard University. Vol. XX.

²⁸ El cas etnogràfic que es presenta a la segona part d'aquesta tesi.

.En el cas de societat dividida en meitats, l'esquema seria el següent:

$$X = Y$$

Tots els membres de la meitat X, tant homes com dones, es casen amb persones de l'altra meitat.

.En el cas d'una societat dividida en seccions, l'esquema seria el següent:

$$\begin{array}{l} \left[\begin{array}{l} A = B \\ C = D \end{array} \right] \quad \begin{array}{l} \text{SECCIONS} \\ \text{SECCIONS} \end{array} \\ \hline X \quad Y \quad \text{MEITATS} \end{array}$$

El sistema de seccions inclou el sistema de meitats exògames, igual que abans, els membres d'X es casen amb Y, però ara existeixen més grups o categories socials. Els homes de la categoria A es casen amb dones de la categoria B i la seva descendència estarà en la categoria D. Igualment, els homes de C es casen amb dones de D i els seus fills seran B. Els homes B amb dones A i els fills seran C; i els homes D amb dones C i els fills A.

.En el cas d'una societat dividida en subseccions, l'esquema seria el següent:

$$\begin{array}{l} \left[\begin{array}{l} \left[\begin{array}{l} A1 = B1 \\ A2 = B2 \end{array} \right] \quad \begin{array}{l} \text{SUBSECCIONS} \\ \text{SUBSECCIONS} \end{array} \quad \text{A-B SECCIONS} \\ \left[\begin{array}{l} C1 = D1 \\ C2 = D2 \end{array} \right] \quad \begin{array}{l} \text{SUBSECCIONS} \\ \text{SUBSECCIONS} \end{array} \quad \text{C-D SECCIONS} \end{array} \right. \\ \hline X \quad Y \quad \text{MEITATS} \end{array}$$

En aquest cas la descendència d'un home A1 i una dona B1 pertany a la categoria D2; els fills d'una dona B2 estan a D1; els d'una dona D1 a B1 i els de D2 a B2. Igualment, la descendència d'un home B1 i una dona A1 pertany a la categoria C1; la descendència d'un home B2 i una dona A2 estarà a C2; els fills de dones C1 els trobem a A2 i els fills de dones C2 a A1. Recordem que el sistema de subseccions mostra el límit entre cosins creuats i els fills dels cosins-creuats.

No perdem de vista però, que tots aquests diagrames representen sistemes ideals. La situació real no és tant fixa (l'evidència etnogràfica ens mostra que es donaven altres tipus de matrimoni que no eren els normatius) però sí més complicada (mentre que la secció o subsecció d'una criatura ve determinada per la de la seva mare, la subsecció del pare no és tant clara. Depèn amb qui s'hagi casat la mare i aquest matrimoni no sempre haurà seguit el model ideal).

Dues institucions bàsiques per entendre el funcionament dels grups i les categories socials són el Matrimoni i la Residència postnupcial.

Matrimoni

En la societat aborigen tradicional una persona casada és una persona adulta. El prometatge des de la infantesa era el més comú i el considerat més correte, tot i que no fos l'única via de matrimoni. Com més a prop fos el parentiu, una vegada superades les prohibicions de l'incest, més adequat es considerava el matrimoni. En segons quines societats, la relació ideal era el matrimoni d'una noia amb el fill del germà de la mare de la seva mare - un cosí creuat de la mare, real o classificatori (per a Ego masculí el matrimoni ideal seria amb la seva FZDD³) dins el sistema de seccions. Per a altres en canvi, la unió ideal era la d'una noia amb el fill de la filla de la germana del pare de la mare (per a Ego masculí això significa casar-se amb la seva MMBDD o FZDDD) - és a dir, matrimoni entre fills de cosins creuats que és el que regeix el sistema de subseccions.

En principi ni l'home ni la noia participaven directament en els arrenjaments matrimonials, sinó que la unió estava en mans dels seus familiars adults. Tot i així, una noia es podia negar a casar-se amb un home o dir que en preferia un altre. La seva família intentava convènce-la però si ella estava decidida, no l'obligaven. De totes maneres, en una societat en què els arrenjaments familiars en qüestions matrimonials estaven considerats com ideals, es donaven poques possibilitats de no seguir la norma. S'ha dit sovint que les noies, a diferència dels homes, no tenien cap possibilitat d'elecció en el matrimoni. Això no

³ M- mare, F- pare, Z- germana, B- germà, D- filla, S- fill.

és cert, les noies es podien negar a casar-se amb qui havien triat els responsables del seu grup, però a més a més, els homes tampoc tenien massa opcions de triar qui vulguessin.

Les principals vies de casament eren:

- prometatge arreglat per les respectives famílies
- decisió personal però amb el consentiment familiar
- fugida - escapar-se amb la parella.
- captura
- sororat
- levirat

Generalment pel reconeixement d'un matrimoni era suficient amb què la parella visqués junta públicament i assumís certes responsabilitats cap a ells mateixos i cap a les seves respectives famílies. De totes maneres, un matrimoni es considerava com a tal després del naixement del primer fill.

La poligínia era una forma legítima de matrimoni tot i que la majoria de les unions eren monògames. En els casos de poliginia, el més habitual era la cohabitació amb dues o tres esposes⁴.

Les dones generalment tenien més d'un marit al llarg de la seva vida, però només un cada vegada. És a dir, una noia podia haver estat promesa quan era una criatura amb un home habitualment molt més gran que ella, la qual cosa feia que hi hagués força possibilitats de quedar-se vídua essent encara jove. Més endavant, podia ser que per levirat s'unís amb algun germà del seu difunt marit i també podia ser que més endavant, fugís amb el seu amant i després d'una compensació al seu marit legal, es reconegués socialment la seva unió.

De totes maneres, un home tenia més drets sobre la seva dona que ella sobre ell. Un marit podia rebutjar a la seva esposa o abandonar-la sense donar explicacions. Ella el podia deixar temporalment, per visitar els seus parents; només el podia deixar definitivament per

⁴ Existien casos excepcionals i esporàdics d'un home casat amb més de 20 esposes entre els Tiwi de les illes Melville i Burthust al Northern Territory.

maltractaments reiterats i provats o per fugar-se amb un amant, és a dir per crear una nova unió. A més, un marit podia disposar de la sexualitat de la seva dona amb el seu consentiment o no (com a mostra del tracte de favor d'un home cap altres homes).

Tot i que tant els homes com les dones tenien oportunitats de mantenir relacions sexuals extramaritals, l'estatus de les dones no era igual al dels homes.

En el cas dels Walbiri del Centre d'Australia (Meggitt, 1971), el prometatge constituïa essencialment una unió entre dos matrílínies de descendència. La cerimònia de circumcisió era entre d'altres coses, una indicació pública que una matrílínia concreta proveiria al grup d'una esposa. Els nois es prometien quan tenien més o menys 18 anys i les noies entre 6 i 15 anys.

Quan una noia tenia entre 8 i 9 anys anava a viure a la cabana del marit. Primer només dos o tres nits i després tornava amb els seus pares. Gradualment s'hi anava quedant més temps, fins que s'hi instal.lava.

Les separacions i divorci no eren massa comuns. Si no hi havia fills, existia certa facilitat de divorci per incompatibilitat de caràcters. Però si hi havia descendència, les famílies pressionaven perquè els pares esperessin a què els fills arribessin a la pubertat.

Residència postnupcial.

La residència més practicada era la mixta, la qual posa de manifest una fluïdesa i flexibilitat que faciliten la mobilitat i adaptació a les circumstàncies ecològiques i socio-culturals que es donguin.

N. Peterson (1974) en el seu treball a Arnhem Land senyala que la majoria d'homes viuen en el grup local de les seves esposes, al menys durant un temps. Aquest fet té a veure amb la importància de la participació femenina en el sosteniment alimentari del grup. La

necessitat dels homes grans de tenir accés a les tasques productives de les dones joves s'aconseguia a partir de dues estratègies:

-retenir el control productiu sobre les seves filles i per tant també el dels marits de les seves filles o

-procurar-se una nova i jove esposa.

Per tant, trobem que sovint en una primera etapa del matrimoni, la parella s'instal·lava en el grup dels pares de la noia i més endavant, la parella anava a viure amb el grup del marit. De manera que es realitzava un moviment oscil·latori a partir de la residència uxovirilocal.

VARIACIONS RESPECTE EL MODEL

Malgrat que l'antropologia, en el seu intent d'explicar la realitat, s'hagi dedicat a dibuixar diagrames de situacions ideals, la vida real no està mai tan rígidament estructurada (Meggitt, 1972). Sovint, es donen situacions fora de la norma que acaben sent integrades. Aquestes 'desviacions' no són sempre degudes al contacte amb cultures alienes, sinó que formen part del propi desenvolupament de les cultures. En el cas dels sistemes de parentiu aborigen, la mateixa etnografia aporta proves pel que fa a les variacions de les pràctiques respecte els models.

P. Worsley (1992) mostra en el seu treball com el parentiu no es pot reduir només a uns principis normatius ni a una única fórmula (com a crítica a Lévi-Strauss). La realitat no és en absolut tan homogènia ni no-problemàtica com es presentava. Com tots els principis culturals, els sistemes de terminologia del parentiu constitueixen codis ideals que poden ser contradictoris amb el comportament real. En el cas de Groote Eylandt (illa a l'est d'Arnhem Land al Northern Territory) la realitat i el model ideal no coincidien, degut principalment a desequilibris demogràfics, però també per l'incompliment deliberat de les regles (i, més endavant per influències externes com la intervenció dels missioners de prohibir certs tipus de matrimonis i la poligínia).

Les societats aborígens no són una societat de classes en el sentit marxista clàssic del terme, però això no vol dir que en aquestes societats no es donguin relacions asimètriques i desiguals. L'anàlisi de Worsley no mostra una societat caòtica però tampoc un grup com un tot coherent i consistent internament. Pel que fa al parentiu i el matrimoni, les variacions respecte el model ideal són tals que no es pot parlar d'un tot coherent.

Un treball similar de L.R. Hiatt (1965) entre els Gidjangali -comunitat d'Arnhem Land- mostra el parentiu i el matrimoni com un fenomen polític en què les regles es trencaven lliurement i es desviava dels models ideals. Segons aquest autor, el mercat matrimonial no s'ha de veure com la circulació d'esposes que genera solidaritat social, ni com un camp social dividit en dos meitats oposades, o quatre o vuit. Sinó com una arena en la qual cada home disposa d'un nombre limitat de parelles amb què satisfer els seus drets i aconseguir aliats; i les dones no són béns ni objectes de mercat, sinó que tenen certa autonomia i interessos compartits amb els seus parents. Igualment, per C. Berndt (1970) a Yirkalla el matrimoni ideal no sempre és possible i altres tipus d'unions són acceptades i practicades.

Segons aquests autors la proporció d'homes casats seguint la regla és bastant baixa. No es pot parlar d'una única norma prescriptiva sinó d'una jerarquia de regles. Factors demogràfics i temporals fan que no sigui fàcil seguir la norma i que hi hagi lloc pel conflicte⁵.

Per tant, els sistemes de parentiu i concretament les aliances matrimonials, no constitueixen un tot ordenat sinó un complex de relacions dialèctiques canviants en el temps que varien respecte el model ideal per diferents motius.

⁵ Hiatt, L.R. 1965. *Kinship and Conflict*. Canberra: Australian National University. Anàlisi d'una comunitat d'Arnhem Land constituïda per sis grups locals interrelacionats. Més de la meitat dels homes no es van poder casar amb les dones segons el prometage tradicional, la seva MMBDD o FZDDD. Només cinc dels 29 homes que tenien drets sobre dones van poder-se casar amb elles. És a dir, existia una clara desproporció entre la demanda d'esposes i l'oferta de dones parentes del tipus especificat per la norma.

RELACIÓ AMB EL TERRITORI I DREAMING

En els mites de creació o Dreaming, s'estableix que la terra va ser creada pels sers ancestrals i donada per a què hi poguessin viure els aborígens i la resta d'éssers i elements creats. Existeixen llocs sagrats que contenen l'essència vital encara avui dia dels sers mítics. Però la creença va més enllà: tota la terra és sagrada.

Les principals característiques de la relació entre persones i territori es poden sintetitzar de la següent manera:

- .la creença compartida és que la terra va ser donada pels sers creadors, que la terra és per tant sagrada i que la manifestació d'aquest do, són els llocs sagrats d'importància espiritual
- .la terra és inalienable i aquest dret prové de l'època de somieig.
- .els aborígens tenen l'inqüestionable dret de posseir la terra.
- .existeix a més un lligam especial, per naixement, entre cada persona i un lloc específic del territori (el lloc on es considera que l'esperit va introduir-se a la dona per formar un nou ser)⁶.

Aquesta relació entre territori i mite de creació es materialitza principalment en les dues unitats socials bàsiques de l'organització social tradicional aborigen: el grup de filiació i el grup de residència o banda.

La propietat del territori requeria en uns grups, els grups de filiació, però la seva explotació i ús, en altres, els grups de residència. Aquest sistema permetia que totes les persones disposessin del seu entorn i, al mateix temps, qualsevol persona tant quant membre d'un grup de filiació posseís el seu propi territori conjuntament amb la resta de membres del seu grup. El dret de propietat real i espiritual afecta a un territori delimitat i el dret d'explotació econòmica afecta a un territori molt més ampli que permet finalment la supervivència de tot el conjunt social.

⁶ Les creences de procreació s'expliquen en el capítol 3. Només afegir aquí que aquest lligam és més que una simple associació amb un tros de terra. De fet, aquesta parcel·la pertany a la persona en qüestió en termes espirituals i ni quan es mori es trencarà aquest lligam, ja que existeix un vincle entre generacions passades i futures a través de la part espiritual de les persones que es considera eterna i, que per reencarnació torna a la vida social.

A aquesta vinculació entre territori i "Dreaming" cal articular-hi les diferents unitats socials basades en el parentiu. El sistema de parentiu es pot veure com una estructura d'intersecció de patrilínies i matrilínies de filiació. Aquests grups són, alhora, components d'altres unitats socials: les bandes, les meitats, les seccions i les subseccions.

Meggitt (1972) es pregunta quina és la base que sustenta aquest model dins de l'estructura de parentiu, i creu que atenent a les categories que expressen els propis nadius, especialment les seves nocions d'interacció recíproca, complementarietat i equivalència, trobem que apareixen altres elements que van més enllà de les relacions de parentiu i de les terminologies. En efecte, cal anar a la cosmogònia aborigen (en aquest cas Walbiri) per respondre a la pregunta.

Un aspecte indestriable de tot el sistema de parentiu és el "Dreaming", el qual proporciona una visió que contempla la persona, la societat i la naturalesa com a components d'una totalitat funcionalment integrada que interactua. Cada part del sistema interactua de manera que permet el manteniment i contribueix a la integritat i a l'adequat funcionament de la totalitat.

El sistema de parentiu contemplat com un model estructurat de comportament interactiu està, de fet, integrat per un esquema més àmpli. És a dir, les meitats, seccions, sub-seccions i línies de filiació no esdevenen dels processos de comportament com a resultat d'una simple suma de relacions particulars. Sinó que provenen de postulats metafísics fonamentals dels aborígens que se superposen sistemàticament i ajusten la matriu del parentiu.

Per això Meggit afirma que els estudis de parentiu en sí mateixos no són suficients per entendre la societat Walbiri en aquest cas, ni per entendre els mateixos sistemes de parentiu.

La concepció del parentiu en el cas de l'organització tradicional aborigen inclou altres aspectes a més a més de la genealogia. El territori tribal és en un sentit general la llar

dels aborígens. El que realment fa que aquest territori es consideri "casa" és el fet que els esperits de tots els qui pertanyen al grup, preexisteixen en llocs espirituals coneguts dins d'aquest territori. Segons la creença aborígen, els esperits retornen a aquests llocs després de desprendre's del cos. I per això, els membres del grup estan relacionants entre si per alguna cosa més profunda que la genealogia.

Els aborígens reconeixen les seves relacions a través de tota la comunitat i més enllà de les fronteres, amb qualsevol altre tribu. I això és important perquè el comportament entre individus prové de la relació que tinguin entre ells.

El sistema de parentiu no pot ser entès només en termes de la seva estructura, la qual proporciona un esbós de com s'ordenen les relacions de parentiu en referència a l'estatus i equivalència, entre d'altres coses. L'estructura proporciona només una part de l'explicació, segons Berndt, "la que els antropòlegs fan servir per donar consistència i significat el que pot semblar en alguns moments una quantitat de dades disperses". De totes maneres, el contingut social de les relacions, la seva dimensió cultural, és el principal medi a través del qual es pot aconseguir donar sentit, entendre el significat del material empíric.

Elkin mostra com el modus d'organització aborígen és útil per al seu sistema de vida, a més de lògic i que compleix unes funcions. Les obligacions del parentiu guien el comportament de les persones des dels primers anys de la seva vida fins a la seva mort i afecta a la vida en tots els seus aspectes: en les converses, visites, en la vida de campament, en moments de crisi, naixement, iniciació, matrimoni, malaltia, mort, i en baralles i lluites. Ser membre d'una meitat, clan, secció o grup local intensifica i modifica les obligacions. Obligacions que són positives i negatives, prescriuen el que s'ha de fer i també el que no s'ha de fer, i pel trencament de les normes existeixen càstics, alguns dels quals són de caire sobrenatural.

4.2 LA DESESTRUCTURACIÓ DEL SISTEMA TRADICIONAL

A partir del contacte amb la societat blanca i l'establiment de granges ramaderes i missions religioses, la societat aborígen va patir un procés d'extermini primer i d'absorció més tard, que la va transformar radicalment. Els aborígens van perdre l'accés directe als seus propis medis de producció. Cada vegada era més difícil viure de la caça i recol·lectar, com a conseqüència de l'avenç imparable de la indústria ramadera i del sistema econòmic occidental. L'estat burocràtic va anar penetrant la societat aborígen a nivell dels grups domèstics, a través del sistema de racionament (te, tabac, sucre i farina, per atraure'ls cap el món "civilitzat" a canvi de mà d'obra gratuïta) i, més endavant a través dels plans d'estabilització familiar. D'aquesta manera els aborígens van perdre no només el control sobre el seu sistema tradicional de producció, sinó també el control sobre els processos de reproducció de la seva pròpia cultura.

La primera etapa de contacte es va caracteritzar per la violència, desposseïment i desplaçament de la població aborígen. L'arribada dels blancs va afectar de manera desastrosa l'estil de vida tradicional. En poc temps, en les zones on es van instal·lar els blancs, els animals i plantes autòctones van anar minvant, no podien seguir el seu cicle vital degut al cultiu agrícola i a la ramaderia que es va introduir. Les comunitats aborígens es veuen obligades a ocupar territoris més marginals. El resultat de tot plegat, va ser el trencament del model de migració estacional de l'estil de vida de caçadors-recol·lectors nòmades; la lluita pels recursos; i la introducció de malalties inexistents abans, com la grip o la verola així com greus problemes de malnutrició que va facilitar l'apropament de la població aborígen cap a assentaments blancs.

En l'etapa proteccionista, a partir de 1870, comencen a apareixer les primeres reserves per a aborígens.

La versió oficial era que la població nativa havia disminuït tant (de més de 700.000 a menys de 50.000) que calia crear zones especials per a la població aborígen on poguessin mantenir el seu sistema de vida tradicional. En realitat, com ja s'esmenta en el capítol 2, es tractava de mantenir-los apartats de la "civilització" blanca. Una manera de solucionar el

"problema aborígen" -no explícita, està clar- era plantejar-se l'eliminació dels indígenes o la seva marginació i ja anirien desapareixent. Es va triar la segona possibilitat. La qual permetia mentrestant complir un altre objectiu, proveir les explotacions agrícoles i ramaderes de mà d'obra gratuïta i estable.

Amb aquest objectiu, a les reserves es formava als homes aborígen en tasques de peonatge per treballar en granges ramaderes i plantacions. I a les noies se'ls ensenyava les tasques domèstiques bàsiques per treballar com a minyones.

També s'esmenta en el primer segon com les missions van contribuir al trencament del sistema cultural aborígen, en imposar un sistema de valors i creences nou i negant i dificultant el seguiment del seu sistema tradicional.

En les reserves i missions es van anar aplegant diferents grups de diferents tribus (els grups aborígens eren traslladats obligatòriament), la qual cosa va dificultar encara més el manteniment del sistema tradicional.

Un altre instrument que va afavorir la desestructuració de la cultura i societat aborígen va ser el sistema d'internats per a criatures aborígens. Aquests internats-escola estaven destinats principalment als nens de descendència mixta, els quals generalment es criaven amb les mares i grups aborígens, però que la societat dominant creia que calia recuperar per lliurar-los d'un futur *salvatge*. Com ja s'ha indicat anteriorment, una manera efectiva d'acabar amb la continuïtat cultural va ser tallar les vies de transmissió cultural, ja sigui la família o el grup, prohibint parlar les llengües aborígens, i donant una educació enfocada a la seva posterior incorporació al món *civilitzat*.

En resum, els grups tribals tradicionals van ser dispersats i la població local aborígen de reserves, missions i granges provenia de diferents orígens. Això feia que fos difícil mantenir els sistemes i valors tradicionals.

Cada vegada era més difícil seguir les antigues regles de comportament de parentiu inclosos els matrimonis prescriptius, tot i que segueixen presents com a norma ideal; les llengües tribals es parlen poc i no s'aprenen ni s'ensenyen, no es transmeten. Poc a poc es van anar deixant de realitzar algunes cerimònies com les iniciacions a nois i noies (que no han desaparegut del tot). En algunes àrees l'alimentació és potser el que més ha quedat de l'època tribal, consumir "wild food" com la carn de cangur o vegetals silvestres.

CANVIS EN LES REGLES MATRIMONIALS. EL CAS TIWI

Passem a veure un cas concret dels canvis que la intervenció blanca va suposar per a la societat i cultura aborígen. De la mateixa manera que existia una certa diversitat de sistemes organitzatius aborígens amb certs elements comuns, també es van donar diferents tipus d'intervencions segons les missions o reserves amb diferents resultats.

El sistema Tiwi (illes de Melville i Burthust als nord-oest del Northern Territory) de matrimoni tradicional es caracteritzava pel prometatge infantil i pre-natal de les nenes, el matrimoni de totes les vídues, la diferència d'edat considerable entre cònjuges i la poligínia. En la societat Tiwi no es concebia que una dona una vegada arribava a la pubertat no es casés; de la mateixa manera que no es concebia que una dona vídua no es tornés a casar.

La família Tiwi constitueix l'eix central de la societat, que uneix en una unitat, el sistema de parentiu, el sistema de subsistència, el sistema de prestigi i poder, el sistema totèmic, el sexual, legal, moral i religiós. O com apunten Hart i Pilling (1979) tots aquests sistemes s'haurien de nomenar subsistemes dins de l'estructura de la casa-família, el sistema principal que els unifica.

Les característiques d'aquesta casa-família són:

- 1- alt nombre d'esposes per marit que un home amb èxit pot aconseguir si viu força temps
- 2- dos mecanismes diferents d'adquisició d'esposa: prometatge infantil i matrimoni de vídues

- 3- el sistema de prometatge funciona de manera que s'evita que els homes joves resideixin amb una esposa promesa fins que tenen almenys prop de 40 anys
- 4- tendència a aconseguir més prosperitat, per la qual cosa alguns homes astuts apleguen en les seves cases un nombre d'esposes joves ràpidament després de l'edat de 40 anys
- 5- tendència dels homes joves i els encara no promesos però en edat de casar-se, de fer-ho amb vídues més grans mentre esperen que les seves esposes promeses creixin, la qual cosa els hi permet iniciar una família pel seu compte
- 6- com a resultat de l'operació integrada de tots aquests costums, apareix una forta tendència en les famílies Tiwi a trobar un marit molt més vell que les seves esposes (com a resultat del prometatge infantil) o molt més jove que les seves esposes (com a resultat del matrimoni amb vídues) o -el que és més comú en les famílies grans- la combinació dels dos.

En les famílies Tiwi trobem força casos de marits que tenen algunes esposes molt més grans que ells mateixos -incloent les difuntes que segueixen comptant- i algunes molt més joves, -algunes que encara no han nascut. Totes aquestes esposes, les actuals, les desaparegudes, les nominals, les que encara no hi han anat a viure, les que encara no han nascut, compten en la llista d'un marit. La llargària de la llista marca i mesura la influència, poder i importància d'un home com a cap familiar.

Per tant, trobem que per una banda totes les dones a partir de la pubertat estan casades i que els homes de més de 40 anys amb èxit podien tenir cap a 20 esposes, mentre que els que estaven per sota dels 30 no en tenien cap, i els homes entre 30 i 40 anys estaven casats amb dones molt més grans que ells (vídues).

Des de principis de segle s'instal·la una missió catòlica a la zona i comencen els canvis. El nou sistema catòlic va prohibir i dificultar els matrimonis polígams, les unions entre persones amb gran diferència d'edat i el prometatge de criatures.

És de destacar la història del pare Gsell⁶ a l'illa de Bathurst cap el 1911 qui va portar a terme la seva pròpia política personal per aconseguir els objectius. Aquest missioner es dedicava a "comprar" dones joves aborígens als seus pares o marits aborígens a canvi de destrals, roba, tabac o farina i després deixava que elles mateixes triessin les

⁶ El pare Gsell se'l va arribar a conèixer pel sobrenom del "bisbe amb 150 esposes". Hart and Pilling *The Tiwi of north Australia*. 1979 pg. 101-102.

seves pròpies parelles entre els homes de la seva edat, obligant a l'establiment de parelles monògames.

Aquestes dones no prenen una elecció totalment lliure tal i com s'esperava el missioner, sinó que triaven un jove amb qui algun dels seus parents l'haguessin promès, ni que fos de manera temptativa. Una noia triava el seu futur marit entre els homes solters de la seva edat, sovint amb el suggeriment del seu pare. El pare informava al futur gendre de les obligacions que li pertocaven, les quals incloïen la residència postmarital matrilocal i pagar el preu de la núvia.

Els homes joves es van trobar amb la disjuntiva que si es casaven amb les noies que estaven sota la custòdia del pare Gsell, llavors no podien aconseguir altres esposes per cap de les vies tradicionals. El missioner intervenia en casos d'intents de segon matrimoni per part d'un home, privant-lo de la ració de tabac i aliment.

Cap als anys 50 les àrees de residència de les bandes tradicionals estaven despoblades i, pràcticament, tota la població Tiwi vivia al voltant dels establiments d'origen europeu (a banda de la gent que va emigrar cap a Darwin - capital del Northern Territory).

Semblaria que a partir de les influències amb el món europeu, el model de família nuclear independent basat en residència neolocal substituís el de famílies polígames, però la informació de Hart i Pilling mostra que no va ser així.

I ho fan a partir de l'exemple d'un cas concret, el d'un home de nom Cabbagee. A la casa de Cabbagee hi vivien un nombre considerable de dones i criatures relacionades per parentiu amb ell. La seva esposa i la mare de la seva esposa, el seu fill, la dona del seu fill i la seva descendència (tres fills d'entre 4 i 13 anys); el fill d'un *germà* classificatori del fill de Cabbagee; les tres filles de Cabbagee i la seva dona, i els seus tres marits amb la seva descendència (total 10 criatures). També hi vivia la vídua i fills d'un mig germà de la dona de Cabbagee. A vegades també hi vivien, una temporada, la mare adoptiva i la mare real

d'aquesta *germana*. A més a més, dues filles de la seva germana real i els seus marits. Temporalment residien amb Cabbagee el seu mig-germà patern amb les seves esposes, el fill del seu germà real i dues *germanes* vídues amb els seus fills.

Des d'un punt de vista econòmic, aquesta nova gran llar, compleix pràcticament les mateixes funcions que desenvolupava la casa-família abans de l'establiment de la Missió. Les dones joves van juntes a buscar aliments, mentre les dones grans es queden a casa amb els nens més petits. Els homes joves porten productes que ara provenen del mercat i diners de Darwin. El *cap* del grup familiar és un home ric, que controla els aliments, tabac, roba i diners de tot el grup. La composició dels grups familiars s'ha vist alterat però la seva funció és pràcticament la mateixa. En alguns casos les famílies són més nombroses que amb el sistema poligínic. Cabbagee amb només una esposa, té més dones i gent sota el seu control que altres homes amb el sistema tradicional.

Els Tiwi han estat capaços de mantenir el seu sistema de grans grups familiars fins i tot sota el sistema monogàmic imposat per la missió.

El sistema tradicional Tiwi emfatitzava la patrilinialitat de les bandes, dels grups locals de filiació i es reconeixia també l'existència de l'organització de clans matrilineals, relacionada principalment amb les creences totèmiques.

Un altre dels canvis importants ha estat el pas de la patrilinialitat a la matrilinealitat pel que fa a la unitat identificadora més significativa. En el cas Tiwi, després del contacte, esdevé un sistema més centralitzat en el que l'organització de bandes basada en el territori (estructurat a partir del principi patrilinial), desapareix i queda com a dominant l'organització de clan (estructurat a partir del principi matrilineal).

Els Tiwi, a causa de les polítiques intervencionistes governamentals en forma de reserves i missions, ja no es poden organitzar en bandes mòbils dins d'un territori que pertany a un grup de filiació patrilinial; ara viuen sedentàriament en comunitats on conviuen els diferents grups de filiació. El territori no és suficient per diferenciar un grup

d'un altre i per això pren rellevància un altre principi identificador ja existent en la seva pròpia cultura, el grup matrilineal.

Els Tiwi constitueixen un exemple -i no és l'únic en el cas australià- de com una societat amb un èmfasi patrilinial sota la forta influència d'una altra societat, si hi ha algun tipus d'organització matrilineal en la seva estructura, esdevé finalment de caire matrilineal⁷.

*NOVES FORMES D'ORGANITZACIÓ FAMILIAR.EL CAS D'ALICE SPRINGS*⁸

Un dels principis fonamentals de la política assimilacionista (a partir dels anys 50 i que n'hem parlat en el capítol 2) establia que els aborígens no havien entès les normes i valors de la cultura blanca. La principal responsabilitat del Departament de Benestar del govern australià era ensenyar als aborígens aquestes normes i fer-los capaços de participar efectivament en la societat general. Dos dels principals objectius de la política d'assimilació eren ensenyar el valor de la feina fixa i inculcar-los un sentit de responsabilitat monetària. La creença era que els nadius eren incapaços de planificar a llarg termini i per tant no valoraven ni els diners ni el treball, vivien només pel moment i per satisfer les seves necessitats immediates.

Es va creure que la creació de comunitats amb habitatges d'estil europeu i l'escolarització de les criatures, crearia les condicions necessàries per a què els aborígens visquessin d'una manera estable en famílies "normals".

Aquest model de vida domèstica va tenir diferents implicacions pels homes i per les dones aborígens. Porta implícit una ideologia de quin són els rols femenins i masculins

⁷ No estic parlant de cap llei sociològica, sinó de casos repetits en què, en certes condicions, apareix aquest pas de patrilinialitat a matrilinealitat. Segurament té a veure amb molts factors, però penso que part de l'explicació la podem trobar en la pèrdua de prestigi que pateixen els homes indígenes com a resultat de les relacions de dependència que s'estableixen amb la societat dominant, i la continuïtat de cert control sobre les relacions bàsiques que segueixen mantenint les dones, fins i tot en les situacions més adverses.

⁸ Cas que s'explica en l'article de J.R. Collmann. 1979. "Women, children and the significance of the domestic group in urban Aborigines". *Ethnology*, 18 (4). Pàgs. 379-397.

basat en el que el Departament de Benestar considerava que havien de ser el paper de la dona i l'home en la societat en general. Els homes se suposava que havien de treballar en un món competitiu i mantenir les seves famílies; les dones, es pressuposava que eren bones mares i cuidadores mestresses de casa. Per tant, establir famílies en cases d'estil urbà, significava ensenyar als homes i dones els seus respectius papers.

Però la realitat feia que aquest model fos difícil de seguir i estigués ple de contradiccions. La majoria d'homes aborígens trobaven feina lluny del centre urbà, en aquest cas lluny d'Alice Springs, en granges ramaderes on s'hi estaven per llargs períodes lluny de les seves famílies. Per tant els homes es veien obligats a triar entre la feina o la família. Si escollien la feina, aconseguien medis econòmics per a les seves famílies i estaven més ben considerats per la burocràcia blanca, però no podien viure amb les seves famílies. Si es quedaven amb les seves famílies no les podien mantenir, perquè difícilment trobaven feina a prop. Si no treballaven eren considerats uns irresponsables i no rebien ajuts per part de l'Administració i fins i tot podien ser expulsats de la comunitat.

En canvi, les dones rebien ajuts especials per cuidar i criar els seus fills. La política de Benestar esperava de les dones que complissin els seus deures de mares i mastresses de casa. Igualment, s'emprenien accions legals contra les dones sospitoses de no cuidar adientment els seus fills.

Es considerava que la vida en zones remotes (campament a les granges) no eren les més adients per a les criatures. Per tant si un home havia d'anar a treballar com a ramader a les granges i la seva dona decidia anar amb ell, estaven obligats a deixar els seus fills en una institució⁹. Llavors les dones es trobaven amb el dilema d'escullir entre el seu paper d'esposa o el de mare. No podien anar amb el seu marit i cuidar dels seus fills (segons el model occidental). Si escullien els dos, marit i fills, el departament de Benestar iniciava accions legals i els hi treien els fills per internar-los.

⁹ En canvi, curiosament s'havien creat els recursos i la infraestructura necessaris perquè els fills dels grangers (blancs) poguessin viure, créixer i ser educats en les àrees remotes: per exemple la implantació de "The School of air" - sistema educatiu de primària i secundària per radiotransmissió que segueix vigent avui dia, incorporant les aventatges que aporten la informàtica i les telecomunicacions.

Per tant, les condicions de vida afavorien la creació de grups residencials estables centrats en les dones. A més a més, hi havia demanda de treball per a les dones als centres urbans (minyones, bugaderes, etc.). A diferència dels homes, la majoria de dones podien treballar i viure als centre urbans.

A més, les mares tenien la possibilitat de rebre pensions per cuidar els seus fills, per tant, podien mantenir-se sense haver de treballar o dependre dels homes.

Finalment, la política de Benestar va afavorir que les dones esdevinguessin els caps dels seus grups domèstics i va transformar l'estructura i el significat social del grup domèstic aborigen en el context urbà.

En aquest procés, les dones valoren els nous espais de llibertat a que tenen accés, en comparació al sistema tradicional en el qual les dones estaven més subordinades als homes, ja fossin pares, germans o marits.

Com a resultes d'aquests processos, apareixen famílies matricèntriques o matrifocals en diferents zones urbanes d' Austràlia, en les quals les dones controlen els recursos bàsics que els hi permeten criar els seus fills i formar residències estables mentre que els homes, quan n'hi ha, juguen un paper perifèric i temporal.

De fet, haver d'escollir entre el marit o els fills representa en realitat optar entre dues vies diferents de mantenir el grup familiar i, més encara, significa triar entre dos tipus diferents d'organització domèstica. Per una banda, el grup matrifocal, centrat en la mare i els seus fills i, per un altre, el grup en que la parella viu junta però separada dels fills.

La pràctica de nous tipus de matrimoni i d'adjudicació de cognom familiar està relacionada amb l'aparició d'aquestes noves possibilitats.

A Alice Springs, famílies aborígens han canviat maneres de reconèixer la filiació i les seves idees i valors sobre el matrimoni. En concret, algunes famílies han començat a traçar els lligams filials a través de la línia materna i a negar qualsevol valor social al matrimoni. Algunes famílies han adoptat un sistema en el qual nens i nenes porten el cognom de les seves mares.

Avui dia, a Alice la població aborígen reconeix tres tipus de matrimoni:

- *firestick* : el celebrat seguint la tradició aborígen. Sistema de matrimoni dins del parentiu, en la secció o subsecció adequada.
- *kangaroo* : relacions "de facto". Tot i que la gent considera que aquest tipus de relacions no constitueixen matrimonis propiament dits, sinó simplement "anar a viure junts", generalment són aquest tipus d'unions les preferides per les dones, amb les quals que se senten més independents dels seus companys.
- *proper* : el realitzat amb una celebració civil o religiosa reconeguda per les llei australiana.

En el fons, el fet és que es manipulen les ideologies sobre el parentiu, en aquest cas sobre el matrimoni i la filiació per descriure i legitimar condicions domèstiques particulars. Condicions noves que signifiquen per a les dones adquirir més independència respecte els homes que trenca radicalment amb els valors tradicionals que marcava la Llei Aborígen.

De fet, les dones ja eren la font productiva principal de les seves famílies en la societat tradicional i estaven més connectades amb altres dones (coesposes, mares, filles, sogres, etc.) que amb els homes. La diferència de la situació anterior a l'actual, és que abans no tenien massa poder de decisió i ara tenen les dues coses: segueixen sent les que aporten la majoria de recursos als grups familiars i ara prenen les decisions sobre el seu futur i el del seu grup nuclear. Això facilitarà també la participació de les dones en la política comunitària local, com s'explica més endavant.

L'atur masculí i la disminució del poder masculí són factors que van associats també a l'aparició de famílies matrifocals.

Hem vist, en aquest apartat i en l'anterior, com en les qüestions matrimonials s'han donat canvis radicals en la manera d'establir noves relacions i la valoració que se'n fa. Però

l'acceptació dels canvis no afecta a tothom per igual i varia segons l'edat i la posició que s'ocupa dins de la societat.

Pels adults, que encara se senten responsables del matrimoni dels seus fills, els hi és més difícil acceptar la idea que els i les adolescents escolleixin lliurement la seva parella. Mentre que per a la majoria dels adolescents, casar-se amb algú que no hagin escullit és inacceptable. (V.K. Burbank, 1988)

El matrimoni es produeix més tard, però no les relacions sexuals i, això ha portat a què aparegui una categoria social que no existia abans: les mares solteres. En la cultura aborigen hi ha poca tradició de normes en contra de les relacions sexuals abans del matrimoni, però les noies abans es casaven molt joves, just en arribar a la pubertat i, per tant, els naixements de criatures es produïen dins del matrimoni.

Diane Barwick (1978) mostra com la taxa nacional australiana de naixements fora matrimoni és de 1 de cada 12 (8'3%) mentre que aproximadament un terç (33'3%) dels nens aborígens que neixen ho fan sense un pare legal. La diferència, com senyala aquesta autora, no té a veure amb la moralitat sinó amb el coneixement de tècniques contraceptives i una actitud significativament diferent cap a la mare soltera en general. En cas d'embaràs, entre els aborígens no es dona una pressió de la comunitat ni dels pares per un matrimoni apresurat o per a l'avortament. La família de la noia no se sent avergonyida i l'ajudaran a mantenir la criatura. A més a més, tenir un fill sent soltera no disminueix les possibilitats de la mare de casar-se més endavant.

Les pautes matrimonials han anat variant a mida que augmenta la migració de població aborigen cap a centres urbans. No només es dona un increment d'unions entre aborígens de la mateixa tribu però de categories socials que segons el model tradicional seria incorrecte; sinó també s'incrementa el nombre d'unions entre persones de diferents tribus així com augmenta el nombre de matrimonis mixtes.

La incidència dels matrimonis mixtes és més elevada en àrees urbanes i entre gent jove. Les dones aborígens tenen més possibilitats de casar-se amb una parella no-aborígen que no pas els homes. A principis dels anys 60 a l'estat de Victòria la proporció de matrimonis mixtes era d'un 11% de parelles en què l'home era aborígen, front un 27% de dones aborígens casades amb homes no-aborígens, principalment europeus.

En la situació actual de l'organització familiar aborígen gairebé no es distingeix entre família elemental i família reconstituïda. Quan una parella es trenca els fills es queden generalment amb les mares, siguin quines siguin les unions que aquesta torni a establir. De totes maneres, els pares no perden el contacte amb els seus fills. La parella de la mare o un parent masculí de la mare assumirà el rol patern en qualsevol unitat domèstica que residieixin; però sigui quina sigui la sort de la parella conjugal de la qual provenen els fills, la paternitat real serà reconeguda públicament i els parents paterns s'interessaran pel benestar de la criatura.

Altres qüestions que s'han vist afectades pels canvis en el matrimoni i els nous models familiars és que les noves unions que no són "correctes" en el model tradicional porten a "problemes" terminològics. Es dona una mena de reassignació de termes de parentiu per integrar les unions considerades culturalment incorrectes i la descendència d'aquestes unions. Alguns autors senyalen que això pot portar a què el sistema terminològic deixi de tenir sentit i es canviï. Està per veure què passarà.

Els canvis en els tipus d'organització familiar dels aborígens s'han d'entendre dins del context d'interrelacions entre blancs i negres a Austràlia; interrelació que ve determinada pel domini de la societat blanca i la marginació de la societat aborígen. La importància del grup domèstic, la manera com es manipulen les ideologies de parentiu i les actituds cap els ajuts administratius els hem d'entendre com a intents de la població aborígen per sobreviure i adaptar-se en un context en que la societat blanca monopolitza la majoria dels recursos necessaris per viure.

4.3 CONTINUÏTATS EN L'ORGANITZACIÓ DEL PARENTIU. MOBILITAT, RECIPROCIAT I HOSPITALITAT.

Models tradicionals d'organització social encara guien les percepcions i comportament de grups i comunitats aborígens avui dia.

En general, existeix, entre la població aborígen, un baix nivell d'organització (en comparació a la societat no-aborígen australiana) degut a la seva dependència cap a la societat dominant. Davant l'absència de principis organitzatius més àmplis, les relacions cara a cara són de vital importància entre els aborígens, i les comunitats locals se salven de l'aïllament pel contacte directe entre els membres de les diferents comunitats. Per tant, com apunta Beckett (1966) la mobilitat té una importància social considerable.

Una vegada finalitzada la política de les reserves, a finals dels anys 50 i quan la població aborígen accedeix a la ciutadania australiana (1967) i a una sèrie de drets i llibertats bàsiques (com controlar els seus propis recursos econòmics o moure's lliurement pel país), s'inicia un procés de mobilitat que afecta tant a individus com a grups aborígens.

Per una banda, apareix la creació, per part de l'administració australiana, de poblacions per a aborígens amb la idea de crear les condicions necessàries per aconseguir l'assimilació d'aquesta població en la societat general.

Per una altra banda, apareix l'"Outstation Movement" els anys 70. Aquest moviment aborígen, va significar que persones i petits grups nadius marxessin de les poblacions assignades pels blancs i s'instal·lessin en àrees dels seus territoris ancestrals i prop d'altres assentaments dominats pels blancs, que és d'on provenien ara els recursos. S'intenta, amb aquest moviment, combinar la tradició amb els canvis. Per exemple, s'adquireixen segons quins objectes i aliments en les botigues del poble més proper però es caça i es recol·lecta pels voltants. Ve a ser una manera de recobrar certa autonomia i preservar les tradicions i les lleis pròpies. Aquests assentaments són semipermanents, en

època de pluges s'instal·laven a les poblacions creades pels blancs i en l'estació seca vivien al *bush* o bosc australià¹⁰.

Tant en un cas com en l'altre, es dóna aquesta mobilitat de persones entre diferents comunitats. En aquesta mobilitat, la proximitat no és un factor important. Una persona aborígen preferirà recórrer 200 milles per anar a un lloc on el coneixen, abans que fer-ne 10 per anar a un altre on no hi té coneguts. I ser conegut significa tenir parents en un lloc.

Aquesta mobilitat -que sovint entre la comunitat anglo-saxona s'anomena "walkabout" amb cert to despectiu -va estar (i segueix sent) interpretada per sectors de la societat blanca com una espècie de necessitat innata dels aborígens (havien estat nòmades) que feia impossible que s'integressin a l'estil de vida occidental. ¡No es podia comptar amb gent que en un moment donat podien desaparèixer sense més ni més, i tornar quan els hi semblava!

Les normes tradicionals de parentiu han anat canviant amb el temps i actualment hi ha poca diferència entre les normes que es consideren correctes per a diferents categories de parents (abans hi havia més diferències de normes segons les categories de). Les normes que es mantenen tenen a veure principalment amb l'elecció de cònjuge, el compartir propietats, especialment aliments, i l'hospitalitat. L'aspecte cerimonial no té la importància que tenia abans però el principi general se segueix mantenint. L'obligació de compartir menjar, roba i -més dubtosament- diners, amb els parents no està massa definida i sovint s'evita; però sempre es reconeix aquest principi i es mostra com de gran importància social.

En l'estil de vida nòmada tradicional compartir els aliments era bàsic, així s'assegurava el subministrament regular de carn, ja que la cacera no sempre era un èxit. Actualment, l'aliment silvestre no té tanta importància en la dieta aborígen, però les

¹⁰ Els models d'assentament canvien i els aborígens passen cada vegada menys temps al bush (un o dos mesos l'any) i més temps al poblat occidental. Burbank, V.K. 1988. *Aboriginal Adolescence Maidenhood in an Australian community*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.

provisions d'aliment són igualment incertes, encara que per altres raons. Una part considerable del sou se'n va en articles comestibles, alcohol i petits luxes; els aliments es compartiran amb altres unitats familiars que ho necessitin en aquell moment.

En un context de treball irregular, sobretot pels homes, compartir aliments es converteix en una necessitat econòmica i així es dóna una dependència essencial entre les diferents unitats familiars. Unitats que estan relacionades pel parentiu i per les obligacions que marquen les normes del sistema de parentiu. Aquesta reciprocitat no és un element nou que ha aparegut en la societat aborigen per adaptar-se a les noves circumstàncies, sinó que ja formava part de les normes de la seva pròpia cultura. Es tracta de l'aplicació dels elements de la cultura tradicional més adients per cobrir les necessitats que apareixen en la nova situació.

Les sol·licituds d'ajut no es fan a qualsevol persona, sinó a parents i es considera que el fet de ser parents és un privilegi. Per tant, és important viure prop dels parents.

L'hospitalitat pot significar un llarg període de temps però mai comporta queixes per part de qui la dóna i, encara menys, demanar algun tipus de compensació econòmica o col·laboració. Aquests drets, una vegada més es reconeixen dins del parentiu .

Els processos de migració i de visites dins d'una regió ha portat a matrimonis entre persones de diferents grups locals. Com més es belluga la gent més possibilitats té de trobar parella en altres localitats. La mobilitat, pròpia dels aborígens, joves i grans, homes i dones, amplia les possibilitats de parella matrimonial, i és això més que alguna norma matrimonial el que determina avui dia els matrimonis entre localitats diferents.

Tot i així, l'àrea geogràfica en què es mou un individu està delimitada pel parentiu. Per tant, segueixen havent-hi força possibilitats de casar-se amb algú que forma part del grup de parentiu; tot i que augmenta també la possibilitat de aparellar-se amb persones d'una altra comunitat amb les quals no hi ha lligams de parentiu.

Aquesta mobilitat afecta una àrea que es defineix per la localització dels parents d'una persona en concret, en la qual té assegurada l'hospitalitat, en la qual pot viatjar tant com li plagui i dins de la qual és probable que trobi cònjuge. La proximitat no és un factor important.

És de destacar, doncs, la continuïtat de la mobilitat i la reciprocitat dins l'àmbit del parentiu. Han canviat en la forma però els principis es mantenen. Abans aquests principis abarcaven a tot el grup i tot el grup es regia pels principis del parentiu. Ara, aquests principis segueixen implicant els parents, però no a tot el grup.

4.4 CANVIS EN L'ESTATUS DE LES DONES ABORÍGENS

En parlar de parents, d'organització familiar i domèstica, de polítiques matrimonials, de procreació, d'enculturació, i de les ideologies que recolzen aquestes relacions, estem parlant de dones. Dones que ocupen posicions relatives respecte els altres membres del grup i esdevenen filles, esposes, mares, germanes, mares de cònjuges, o germanes de pare.

La situació de les dones i les relacions de gènere en les societats aborígens ha variat considerablement des de l'època en què la població aborígen vivia segons els seus propis models culturals fins a l'actualitat en què viu marginada dins una societat dominant.

En les representacions tradicionals dels aborígens per part de la població no-aborígen, tant si se'ls presentava com víctimes com si se'ls presentava com agressius lluitadors, les dones eren gairebé invisibles. I la poca informació que es tenia del món femení aborígen sempre passava per la interpretació dels homes aborígens i no aborígens respecte les dones aborígens.

Això ha estat així, fins a l'aparició dels primers treballs etnogràfics realitzats per antropòlogues, que mostren la situació de les dones explicades per elles mateixes.

Primer veurem quines eren les condicions de les dones en les societats tradicionals aborígens o, si més no, quines van ser les visions d'aquestes condicions que s'han transmès; que van des d'una visió d'esclavisme a una de certa autonomia i independència. Més endavant veurem la situació en l'etapa poc després del contacte amb la societat colonitzadora, en la qual les dones perden aquesta independència. I, finalment, la situació actual, en què les dones recuperen certa autonomia, autoritat i participació en els afers del seu grup, almenys a nivell de política local.

RELACIONS DE GÈNERE EN LES SOCIETATS TRADICIONALS ABORÍGENS

Les primeres descripcions que arriben a occident sobre els aborígens d'Austràlia són força parcials pel que fa al paper que les dones exerceixen en la seva societat i emfatitzen la situació absolutament subordinada de les dones en tots els aspectes. Les relacions de gènere es veuen com les de senyor-esclava:

"Like most other savages the Australian looks upon his wife as a slave. To her belongs the duty of collecting and preparing the daily food, of making the camp or hut for the night, of gathering and bringing in firewood, and of procuring water. She must also attend to the children..."¹¹

En la visió del s. XIX apareixen les dones com esclaves, sobretot pel que fa a les relacions econòmiques i maritals i pràcticament, es diu, no participen en qüestions cerimonials i rituals. Es destaca el marcat grau de subordinació de les dones respecte el poder masculí i la consegüent manca d'autonomia de les dones en les seves relacions socials i culturals.

Però aquesta interpretació va sorgir, bàsicament, de treballs etnogràfics realitzats exclusivament per investigadors masculins, els quals difícilment haurien tingut accés al món aborígen femení, i la poca informació a que van accedir respecte les dones s'explicava a partir de la concepció masculina-masclista occidental.

Primer, el treballs pioners de Phyllis Kaberry (1939) i ja molt més endavant, Jane Goodale (1971), Catherine Berndt (1965,1979), Annette Hamilton (1975) i Diane Bell (1980) recuperen les dones aborígens en l'estudi de les societats natives australianes i permeten el desenvolupament dels treballs sobre les dones aborígens. Però en la majoria de treballs, continua interpretant les relacions de gènere com a dos espais separats, tot i que es parla d'una considerable autonomia de les dones en un àmbit diferent al masculí - qüestions de naixement de criatures, part, alletament, màgia d'amor...

Les interpretacions no són compartides per totes les antropòlogues i, en aquest sentit, és interessant la discussió existent entre Diane Bell (1983) per una banda i Francesca Merlan (1988) i Annette Hamilton (1986) per una altra. Bell presenta les dones aborígens com independents, i amb un tipus de relacions paral·leles i equivalents als homes pel que fa al poder social i ritual. Defensa aquesta autora, que l'èmfasi en la literatura antropològica del control dels homes sobre les dones i el domini dels homes ancians (com s'expressa en els prometatges matrimonials i la poligínia) ha malinterpretat el poder exercit per les dones com esposes, co-esposes, vídues i mares d'iniciats.¹²

En canvi F. Merlan identifica diferents models de relacions de gènere i mostra com la separació entre sexes en certs dominis aborígens es veu com absoluta i inmutable i amb una clara preponderància masculina. Igualment A. Hamilton qüestiona també la visió de Bell, i sobretot es pregunta la possibilitat real d'autonomia dins un marc de dominació masculina.

Per la seva part, Catherine Berndt (1981) presenta una clara objecció a utilitzar el terme "autonomia" aplicat a les relacions de gènere en les societats aborígens tradicionals i emfatitza que era la cooperació més que la jerarquia el que millor definiria les relacions entre homes i dones aborígens.

Com en moltes de les societats de caçadors i recol·lectores que es coneixen, les dones realitzaven tasques diferents als homes. Les dones, generalment, sortien diàriament en grups per recol·lectar, caçar petits animals i peixos (segons les possibilitats de l'entorn) i recollir material que serviria per construir cistells o altres utensilis. També formaven part del material recol·lectat, les herbes medicinals i l'ocre (imprescindible en les cerimònies).

¹¹ Eyre, 1845. Pàg.

¹² Un símptoma d'aquesta autonomia femenina seria l'existència de campaments de dones ("jilmi" en la llengua aborigen de desert del centre d'Austràlia). Aquí vivien vídues que havien decidit no tornar-se a casar, esposes de marits violents, dones malates o dones que estaven de pas, visitant parents, i tots els fills dependents d'aquestes dones. De fet, diu D. Bell, qualsevol dona que desitgés viure lliure dels conflictes del seu grup podia buscar refugi en el Jilmi. Les dones casades que vivien amb els seus marits també s'apropaven al jilmi per xerrar amb les altres i tractar temes comuns. El jilmi era tabú a tots els homes, qui sovint havien de caminar llargs recorreguts per evitar-los.

A més, les dones i criatures cooperaven amb els homes quan s'organitzava una cacera a gran escala i tot el grup complia alguna funció. La majoria del temps les dones passaven el dia amb altres dones i les criatures de totes elles a les quals ensenyaven l'entorn i les normes i comportament social.

Al final del dia, tothom retornava al campament i es distribuïa el que s'havia aconseguit durant el dia. Tant homes com dones compartien els resultats de la seva feina d'acord amb obligacions marcades pel parentiu. El repartiment del resultat de la caça afectava a diferents parents segons el costum de la societat aborigen que es tractés, però generalment implicava als parents polítics primer, després als propis i finalment el grup nuclear. Mentre que les principals obligacions del que les dones havien recol·lectat eren pel seus marits i fills.

La participació de les dones en la dieta alimentícia era molt més regular que la dels homes (sempre retornaven al campament amb alguna cosa) i més important quantitativament (representava d'un 60 a un 80 % de la dieta general). Tot i així el valor qualitatiu de la caça era inqüestionable, malgrat ser menys regular i menys abundant.

Pel que fa a les qüestions matrimonials es descriu a les dones com simples espectadores i gairebé com objectes d'intercanvi dels arranjaments matrimonials. Però, anàlisis més acurades (Hiatt, 1965 i 1966) mostren com en algunes societats són les mares i els germans de les mares qui s'ocupen de buscar el marit adequat a les seves filles i nebodes; i, com les dones poden influir en els seus marits en l'elecció de cònjuges per a les seves filles. Entre els Gidjingali (Hiatt, 1965) el prometatge de les filles era un assumpte de dones, les mares. Si la mare tenia germans, el futur marit es decidia amb ells i també amb les altres germanes. El pare no compartia el dret de donar la seva filla. Podia intentar influir en la decisió de la seva dona i els seus parents, però no tenien perquè fer-li cas.

És cert que les noies que es casaven tenien poca cosa a dir respecte la parella que s'havia escollit per a elles; però els nois tampoc tenien massa elecció. Ambdós, com a

norma, s'esperava que es casessin amb una persona de la relació prescrita socialment. Almenys pel que feia al primer matrimoni d'ambdós. Els homes, sovint havien d'heretar alguna vídua d'algun germà com a primera esposa (recordem que en les societats tradicionals hi havia un nombre considerable de vídues joves degut a la diferència d'edat en el matrimoni) i, més tard, si s'acceptava la políginia, tenien més possibilitats d'escollir. Les dones es podien negar a casar-se amb qui li hi havia estat assignat pels seus parents i llavors l'havien de convèncer de la conveniència del casament o buscar una altra parella o obligar-la, segons els casos. A més a més, existien relacions extramatrimonials i també la possibilitat del matrimoni per fugida, que permetia que les dones es casessin amb els seus amants.

Respecte a la importància de la vida ritual i cerimonial de les dones, sembla clar, que aquestes tenien responsabilitats pel que fa a ritus de mort i de dol - cerimònies femenines de les quals els homes n'eren totalment exclosos. Existien a més a més, cerimònies en què participaven ambdós grups. Les dones eren excloses de les cerimònies que tenien a veure amb la revelació de poder espiritual, la qual cosa feia que els homes gaudissin de més autoritat en aquest àmbit.

Des de Durkheim (*Las formas elementares de la vida religiosa*) es parla de la divisió entre món sagrat i profà i es deia que el sagrat estava reservat als homes i les dones n'eren excloses. El material presentat per Spencer i Gillen i també Warner semblava corroborar aquesta visió. Però aquests autors no havien tingut massa accés al món femení, el que en el context australià, s'anomena "women business". Phyllis Kaberry troba autèntiques dificultats en acceptar aquesta visió i diu que les dones aborígens comparteixen amb el homes del grup una herència religiosa comuna basada en la igualtat pel que fa a la propietat de la terra. Tots els membres dels clans, tant homes com dones, estan vinculats sense cap discriminació als ancestres i als llocs sagrats i centres espirituals del territori del clan. Tots els membres tenen responsabilitats cap a aquests centres rituals.

La discussió de la participació o no de les dones en l'esfera sagrada segueix vigent. Segons Alain Testart (1993) les dones són excloses a partir del moment en què intervé la

sang ritual masculina, sempre i per a tothom considerada el més sagrat i afirma que sovint s'ha confós religió amb sagrat i el fet que les dones tinguin vida religiosa no vol dir que no siguin excloses del món sagrat. B. Gowczeski (1993 i 1991), en canvi, defensa que hi ha prou evidències per afirmar que les dones participen activament en el món sagrat: homes i dones tenen termes diferents per referir-se als seus propis ritus respectius i en força casos la participació de la dona és absolutament crucial pel desenvolupament del ritus en qüestió.

Segons Ph. Kaberry (1939) els treballs anteriors posaven tot l'èmfasi en els drets del marit, fent que les esposes semblessin supeditades a la seva autoritat. Els pocs exemples de respostes agressives de dones es presentaven com actes de desafiament més que com actes basats en la llei o conforme les normes socials. Aquesta autora qüestiona la visió dels etnògrafs anteriors (masculins) de veure les dones com víctimes i en estat d'esclavitud. Mostra com les dones tenen drets, privilegis i vida social. Més enllà del pal de cavar i el cistell de recol·lectar existeix una rica vida social, sexual i espiritual. Ph. Kaberry diu que és cert que les dones duïen a terme les tasques més carregoses i que la subsistència depenia principalment d'elles, i que per això, en les disputes domèstiques contrarrestaven la força física dels seus marits, simplement empaquetant els seus estris i traslladant-se al campament d'algun parent durant uns dies. Sovint els marits no trigaven massa en buscar el camí de la reconciliació.

La cooperació existia i s'esperava. Si el marit o l'esposa no cooperava, ambdós podien fer servir i feien servir la força per queixar-se i reclamar la cooperació de l'altre.

Tot i que les dones acomplien un paper més secundari en les cerimònies que afectaven a tot el grup, tenien línia directa amb les forces espirituals i no necessitaven de la intervenció dels homes per posar-se en contacte amb el món espiritual. Les dones realitzaven els seus propis *corroborees* i rituals, relacionats amb el part, la pubertat, la màgia amorosa i la màgia negra.

En aquest sentit, és molt encertada la frase de Phyllis Kaberry sobre el caràcter sagrat i profà: "Aboriginal woman like aboriginal man is both sacred and profane".

Treballs antropològics realitzats per autors masculins, també han aportat informació significativa respecte la posició de les dones aborígens en les societats tradicionals. Meggitt a la seva obra *Desert People* (1971) diu que les dones, els fills de les quals han passat els ritus de circumcisió, tenen una categoria social més elevada que la resta de les dones. A més, les mares ocupen un lloc destacat en la negociació del matrimoni de les seves filles. La germana del pare juga un paper important en els ritus de circumcisió dels fills del seu germà. I el germà de la mare també ocupa un lloc important en la circumcisió dels fills de la seva germana (comparteixen matri-esperits i pertanyen al mateix grup matrilineal).

Sembla ser, per tant, que es més adient parlar de complementarietat funcional a nivell econòmic, de cooperació a nivell ritual i de *gerontocràcia de doble gènere*¹³ a nivell de poder quan es fa referència a les relacions de gènere en les societats aborígens australianes.

DE L'AUTONOMIA A LA DEPENDÈNCIA

La visió sobre els homes aborígens com extremadament violents respecte les seves dones i aquestes, com simples instruments del poder polític masculí, era un dels principals arguments humanitaris en què es van basar els missioners i altres agents occidentals del segle passat per intervenir i acabar amb certs costums que es consideraven denigrants per a les dones i per a l'espècie humana en general.

Els occidentals s'horrortzaven davant el fet de veure com s'entregaven noies joves, pràcticament nenes, a homes grans, sense que elles poguessin defensar-se; o davant el fet

¹³ Recordem que L.R. Hiatt es refereix amb el terme "gerontocràcia de doble gènere" als homes iniciats i les mares d'iniciats -els 'elders' o homes i dones ancians- com les persones que més poder tenien i exercien en el control sobre els altres membres del grup.

de veure com les dones embarassades carregaven amb totes les posicions de la família mentre seguien dòcilment als seus amos i senyors a través d'un entorn hostil. Per tant, una de les millors raons per civilitzar als salvatges era aliviar a les dones de l'enorme càrrega que suportaven.

Annette Hamilton (1975) afirma que els observadors blancs van malinterpretar substancialment la posició de les dones aborígens en la seva societat tradicional, com a conseqüència d'utilitzar el seu propi model occidental respecte les relacions home-dona. En intentar que els aborígens se cenyissin a aquest model van provocar una pèrdua significativa de l'estatus de les dones, tant en relació amb el món aborígen com amb el món blanc.

En la societat australiana dominant -d'origen europeu- les dones normalment sobreviuen de forma indirecta, els homes les mantenien, igual com mantenien als seus fills (excepte les dones de la classe treballadora). Un dels postulats de la teoria feminista defensava que una vegada les dones tinguessin el mateix accés que els homes als mitjans de producció, els homes les avaluarien diferent i emergiria un sistema social unificat més igualitari. No obstant, això no ha estat així. Les dones poden tenir accés als mitjans de producció, poden ser necessitades pels homes i, al mateix temps, romandre en categories inferiors.

En la societat tradicional aborígen, argumenta A. Hamilton, les dones ocupaven esferes diferents als homes, en certa manera eren inferiors; però no per no ser valuoses, sinó per ser considerades doblement valuoses. Les dones representaven els mitjans de producció i de reproducció. El poder de les dones estava en la seva capacitat com a recol·lectores i transformadores d'energia en aliment i en fills.

Les dones en la societat aborígen tradicional eren independents en la seva vida diària. Decidien on anar, què recollir, i quant recol·lectar, consultant-ho amb les altres dones. Acordaven cuidar els fills en comú, portant a sobre els més petits i els més grans (els que ja caminaven sols) si volien anar-hi les acompanyaven o sinó, es quedaven al

campament a càrrec d'altres dones. Si una dona no volia sortir a recol·lectar, o si estava malalta o necessitava descansar es quedava al campament i les seves companyes li proporcionaven l'aliment. El marit, pare o germà no controlava les activitats diàries. Pel que fa a la subsistència una dona era pràcticament independent.

Una qüestió que escandalitzava als blancs era la diferència d'edat en el matrimoni i el prometatge de nenes petites, a vegades abans de néixer i tot. Els occidentals només veien vells gaudint de jovenetes i no veien el sistema que hi havia al darrera. Les dones tenien valor perquè eren les productores de menjar més fiable i les úniques productores de fills. A Arnhem Land i a altres parts d'Austràlia, els homes grans monopolitzaven les dones més joves; però les dones més grans tenien accés als homes més joves. El primer marit d'una dona poques vegades era l'últim i encara que, quan era jove una dona no tenia llibertat d'elecció, quan més vella i més fills tenia, més capacitat per prendre les seves pròpies decisions i influir en les dels altres.

Què passa a les dones quan el contacte amb la societat blanca els hi imposa dràstics canvis econòmics, socials i tecnològics?. El canvi d'una economia nòmada de recol·lecció d'aliment a una basada en els diners és un dels canvis que té implicacions més dràstiques per a tots els aborígens. Canvis que seran més dramàtics per a les dones que per als homes, almenys en les primeres fases de contacte amb el món occidental.

Si les dones en qualitat de productores d'aliments eren els principals mitjans de producció i per això tenien un valor intrínsec pels homes, el pas cap a una economia de mercat, les converteix immediatament en innecessàries. De mica en mica, van apareixent noves vies de subsistència com són les racions gratuïtes que es donaven a les missions, a les granges i a les reserves per atreure a la població aborigen. Per tant desapareix o, si més no, disminueix el significat o valor econòmic de les dones.

El sistema econòmic occidental es basava en la família nuclear com unitat, on el marit -en qualitat de cap del grup- manté a la dona i als fills. L'economia aborigen estava basada en una estructura de drets i obligacions que es dispersaven a través d'un grup de

parents, amb la seguretat del manteniment diari provist per les dones. Quan s'imposa el sistema capitalista en l'economia aborigen, el resultat immediat va ser un gran desequilibri de poder i una gran confusió.

El sistema blanc estava basat en el temps, una orientació futura i una suposició d'escassetat que s'oposava a les nocions tradicionals aborígens. Acumular recursos que duressin era difícil, no només perquè els recursos eren escassos, sinó també perquè el comportament que suposava aquest procés era una subversió de la imatge pròpia de la mare aborigen. La bona mare era una dona que donava als seus fills tot allò que tenia, els alimentava sempre i buscava aliment quan no en tenia. El xec quinzenal significava que es convertien en males mares: si una dona donava tot els diners no n'hi quedaven per demà, i no hi havia altra manera de guardar per demà que no fos estalviant i per tant, no donant tot el que tenia. La passió de les dones per jugar a cartes, igual que la dels homes, es relaciona amb la necessitat d'aconseguir diners de forma diferent.

L'impacte de l'educació va reforçar la dependència i la suposada ineficàcia de les dones. Les dones quan recol·lectaven també actuaven com educadores. En la recol·lecció la gent no va per qualsevol lloc i collint qualsevol cosa, sinó que es va a llocs específics a buscar aliments concrets i es podia confiar en el coneixement transmès inicialment a través de les dones.

Però una vegada que els nens i nenes van a l'escola aquest coneixement difícilment es transmet. I, a més a més, els fills adquireixen coneixements que les seves mares no tenen: saben anglès, entenen de diners, llegeixen revistes, escriuen, etc. El món dels blancs està a l'abast de les criatures i aspiren als nous valors que els ofereix l'escolarització i són menys capaços de valorar les tasques especials de les seves mares, sobretot perquè la societat dominant no reconeix aquestes activitats com significatives. Aquestes mares que abans eren bones perquè alimentaven i ensenyaven als seus fills, ara no poden fer res.

Altrament, la manera com s'ensenya als fills és diferent. El fet que les mares aborígens siguin menys rígides que les occidentals en el procés enculturatiu dels fills, es veu com un signe de la seva incapacitat i ignorància.

Aquestes conseqüències -dependència econòmica, valoració social inferior- no afecten tant als homes aborígens, si més no en aquesta primera etapa, perquè el seu coneixement i control del món espiritual i ritual que afecta a tot el grup, encara es manté, els hi confereix cert poder, i, a més, es tracta d'un aspecte bàsic de la seva cultura que els blancs no poden igualar.

Les mares també perden el control sobre les negociacions matrimonials de les seves filles. Ara, quan les noies no es volen casar, compten amb el suport dels agents de l'administració australiana. Això provoca una pesada càrrega sobre les mares ja que els seus homes esperen que les dones controlin aquests afers i a més es trenquen pactes amb qui s'havia fet promesa d'aliança matrimonial.

És important tenir en compte, a més a més, la qüestió sanitària. L'impacte més sorprenent en les dones aborígens ha estat l'augment de nombre de fills que sobreviuen la infantesa. L'índex de supervivència ha augmentat com a resultat directe de la intervenció mèdica. Una conseqüència és l'estat de salut de les criatures que sobreviuen. Abans les criatures malaltes o dèbils morien: ara sobreviuen i això augmenta la càrrega que les mares han de suportar.

Tots aquests elements donen com a resultat que la situació de les dones aborígens sigui força pitjor a la que tenien en l'època pre-contacte.

"If the economic system makes women and their children a burden on their menfolk instead of a valuable asset; if the education system makes them useless as teachers and unable to communicate with their children; if young girls are encouraged to grow up exploring their fantasy worlds instead of the real world they live in, and if the health services produce a self-definition for women as bad mothers while at the same time making them mothers more often and more continuously than ever before, how

is it possible for the Aboriginal women of Maningrida to be anything other than an inferior class by all possible criteria".¹⁴

Apunta Hamilton que les dones abans eren considerades inferiors ideològicament però substancialment independents dels seus companys masculins; però a partir del contacte amb el món occidental no només segueixen sent considerades inferiors -ara tant pels seus com pels blancs- sinó que a més a més, s'han convertit en econòmicament dependents.

El canvi a aquesta situació arribarà només a partir que es donin situacions d'igualtat en les relacions de gènere i en les relacions econòmiques, en l'entorn social no només l'aborigen, sinó principalment el blanc-occidental.

"Liberation for Aboriginal women cannot be achieved only by liberation from their men; first and foremost there must be liberation from an alien social system which promises an illusory equality in exchange for complete subservience to a white-controlled economy and the brutalizing value system which supports it".¹⁵

PARTICIPACIÓ FEMENINA EN LA POLÍTICA COMUNITÀRIA

Després del període en què les dones aborígens van perdre l'autonomia que tenien a nivell de subsistència en la societat tradicional, ve una etapa de canvis en la qual les dones van recuperant cert control socioeconòmic. Sobretot a partir de les polítiques assimilacionistes i d'intervenció en planificació familiar que, com hem vist, van donar com a resultat, no l'esperada família nuclear, sinó organitzacions familiars centrades i controlades per les dones; és a dir famílies matrifocals en què les dones actuen com a caps dels seus grups domèstics.

¹⁴ Hamilton, A. 1975. "Aboriginal women: the means of production". A: *The other half*. J. Mercer ed. Tonswill: Penguin. Pàg. 177-178.

¹⁵ Hamilton, A. Op. cit. Pàg. 178-179.

Un fenomen que està apareixent recentment en força comunitats aborígens és un cert predomini de l'actuació de les dones en la vida social i política i en conseqüència, en la presa de decisions a nivell local de la societat aborigen.¹⁶

El treball de E.R. Davis suggereix que tot i que és difícil demostrar una causa directe entre l'estabilitat familiar i comunal i un cert predomini de les dones, sembla que hi ha una forta tendència a què les dones exerceixin una gran influència allí on gaudeixen d'una posició d'autoritat. Es diu que els polítics aborígens a nivell regional o nacional no seran representatius de les aspiracions aborígens fins que siguin capaços d'incorporar en la seva política, la influència de les dones dins la població aborigen en general.

Les dones no són sempre numèricament superiors al nivell organitzatiu però això no impedeix la seva capacitat d'exercir una influència considerable en la majoria d'entitats locals en les que participen. Encara més, són les principals figures d'autoritat.

Aquesta autoritat a vegades no és visible en l'estructura formal de 'meetings' i eleccions on les activitats dels homes són més visibles. Els 'meetings' aborígens als ulls occidentals semblen trobades sense cap estructura en les quals, generalment, no s'arriba a cap conclusió o no s'aconsegueix resoldre posicions conflictives.

Generalment un individu, sovint un home, és elegit per ocupar una posició concreta; però això no és més que un títol, mentre que la funció real la porta a terme una dona.

Cal tenir en compte que sovint hi ha individus que no tenen un paper formal en l'organització comunal, però que són, de totes maneres, persones molt influents en els assumptes de la comunitat.

¹⁶ L'article de E.R. Davis, 1992. "The dominant female: politics in the local Aboriginal community" a *Australian Aboriginal Studies*, examina la dinàmica de comunitats aborígens, així com la consideració de les percepcions aborígens del rol de les dones en les seves comunitats i les possibles raons per aquest fet en l'entorn social contemporani. Treball de camp en dos períodes, de 1984-87 i de 1987-92 a partir de 350 entrevistes a individus i grups de New South Wales.

La informació que aporta el treball de Davis mostra un consistent nivell d'implicació femenina al mateix temps que es dona una disminució i estancament en la participació masculina en les comunitats aborígens.

En la base del poder en les comunitats estan les dones. Com diu una dona aborigen:

"There's a core of old women strong in that community. Although on the surface they have nothing to do with politics, but they actually do influence everything that goes on".¹⁷

Existeixen diferents comunitats que presenten variacions en la forma com es manifesta aquest poder i autoritat de les dones. En els casos en què les dones constitueixen el cap de les famílies, el paper de les dones en la política comunitària és encara més aparent, visible i actiu que en altres comunitats, en les quals la majoria de famílies inclouen els homes, però en què les dones mantenen un paper important en la política domèstica i en la local.

La família constitueix el principal focus per a la identitat aborigen i són les dones, les que exerceixen una influència dominant en el funcionament familiar. No és estrany, per tant, que les dones s'involucrin i s'impliquin en aquelles àrees que són més importants pel benestar familiar. Habitatge, salut, educació i treball són els temes més importants i les organitzacions que tenen a veure amb aquests temes són les que proporcionen l'oportunitat de participació femenina a nivell local. Les dones es preocupen més que els homes per les condicions d'habitatge, la salut dels seus fills, l'educació i les possibilitats de feina.

Una vegada involucrades en els assumptes comunitaris més propers, les dones mantenen el seu compromís i participació en l'entorn social més immediat.

La posició més influent de les dones respecte els homes té a veure amb la pèrdua de valoració social dels homes en les comunitats aborígens a causa del procés que ha anat

¹⁷ Davis, E.R. 1992. "The dominant female: politics in the local Aboriginal community". *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàg. 36.

devaluant el paper masculí en la família i en la communitat. En la família, perquè ja no constitueixen, en molts casos, el cap dels grups domèstics -dificultats per establir relacions estables quan la feina els obliga a mobilitzar-se constantment-; i en la comunitat, perquè, també en molts casos, han perdut la seva posició de prestigi com a representants dels seus grups -dificultat per accedir als centres de presa de decisió dels afers que els implica, gestionats per agents de l'administració blanca.

Frank, quan se li pregunta el per què d'aquesta presa d'acció femenina respon:

"Because the women got more go in them. Because the women more outspoken than the men. The men won't do anything to help themselves. They can't help the community if they can't help themselves. They too bloody lazy; want to sit back and let women do it all; only worry about booze".¹⁸

La destructiva influència de l'alcohol és sovint esmentada com una raó pel baix nivell d'implicació dels homes, tot i que caldria discutir si és realment una causa de la situació o l'efecte d'altres pressions -els problemes d'alcoholisme com a reacció a la discriminació i marginació. L'alcohol inhibeix la participació en assumptes polítics i socials, la qual cosa comporta la pèrdua de lloc en la comunitat i la disminució i negació d'una funció social necessària; i a l'inrevés, la manca d'un paper social valorat facilita el camí cap a l'alcohol. La falta de respecte i d'autoestima són elements indisociables a aquesta disminució de la valoració social masculina.

E.R. Davis senyala que hi ha certa contradicció en la idea que la pèrdua de respecte i autoestima dels homes porti a indiferència i a refugiar-se en l'alcohol. No s'esmenta res sobre les conseqüències de la pèrdua de respecte de les dones, de la manca d'opció "d'abandonar" les seves famílies. Es dona per garantit que el respecte i autoestima de les dones era diferent i que s'ha mantingut malgrat les adversitats.

En les primeres etapes del contacte, els homes seguien mantenint cert poder i control sobre ells mateixos i els seus grups; en canvi, les dones van passar a un paper

¹⁸ Davis, E.R. Op. cit. Pàg. 37

secundari, només valorant els seus serveis, domèstics o sexuals. Quan els homes perden el seu paper en la societat, s'accepta com a normal que les dones prenguin el relleu¹⁹.

Però veure la influència actual de les dones només com una reposta a la manca de responsabilitat masculina és negar a les dones un sentit independent de motivació i iniciativa individual. La responsabilitat de les dones no és el resultat de la manca d'acció dels homes, ja existia.

Sigui quin sigui el paper que desenvolupen les dones en les societats tradicionals, les dones aborígens no estan, en la societat contemporània subordinades als homes ni senten la necessitat de justificar el seu rol:

"We are not to blame for the low self-image of Aboriginal men and we must never feel guilty, inadequate, or disloyal when we take on roles which are not submissive but are those of leadership"

(Koolmatrie 1983, pg. 125)

Les dones assumeixen un paper crucial en la transmissió d'herència cultural i orgull d'identitat aborígen; paper que ja formava part de les seves responsabilitats tradicionals.

De totes maneres els principals llocs polítics a nivell nacional estan en mans d'homes. Existeix una falta d'identificació i una distància social i espacial entre els assumptes polítics a nivell nacional i a nivell de comunitat local.

Per tant es dóna certa tensió entre la política nacional i la local. Conflicte que a vegades es redueix a una interpretació de dominació masculina o femenina (la política nacional dominada per homes i la local per dones). Els fracassos de la política nacional no es poden atribuir a qüestions de gènere però sí que cal tenir present que la limitada representació femenina a nivell nacional pot afectar a la seva acceptació a nivell local i als individus en particular.

¹⁹ Tot i així, també existeixen problemes d'alcoholisme entre la població femenina i hi ha comunitats aborígens amb poca activitat comunal, masculina o femenina.

En el context australià actual, les dones aborígens són identificades primer com aborígens i després com a dones. Les seves relacions amb l'estat són sovint com aborígens, però les seves relacions diàries són també les de mares i cuidadores de les famílies i les comunitats.

Les experiències de les dones aborígens dins les seves famílies són diferents de les de la majoria de dones australianes no aborígens. Les aborígens, tenen fills més joves, tenen més fills, se'ls hi moren més fills, i tenen més fills malalts; depenen més dels recursos de benestar i experimenten més sovint conflictes amb institucions estatals inclosa la policia. Són força conscients de les conseqüències de ser etiquetades i tractades com "aborígens". Però no per això, deixen de ser-ho ni de sentir-se'n.

A pesar de les primeres descripcions, les dones aborígens van passar de gaudir de certa autonomia, i de comptar i cooperar amb els homes (societat tradicional), a dependre d'un sistema socioeconòmic dominant, marginador i discriminador (colonització); per acabar, actualment, recuperant certs espais de llibertat, que els permet, a elles i als seus, lluitar per uns drets inalienables, per la seva identitat com a grup ètnic i pel seu futur com a grup cultural.

Al llarg de tot aquest capítol s'ha volgut mostrar quina era la situació de l'organització del parentiu en la societat aborigen tradicional i els canvis que s'hi han donat; així com quins són els principis que se segueixen mantenint malgrat els canvis i com ha anat variant la posició de les dones -actuant sempre com a frontises entre els nuclis domèstics i la societat general- en tot aquest procés. Com a resultat, penso que tots aquests canvis han afectat inevitablement al lloc que el parentiu ocupava -i ocupa- en la configuració de la identitat aborigen. Els grups han canviat de composició, les unitats socials també, i la interdependència entre els individus encara més; però els vincles basats en les relacions de parentiu segueixen apareixent com a importants a l'hora de identificar-se com a aborigen, sobretot front a la societat dominant.

5 IDENTITAT, PARENTIU I INTERACCIÓ

"Esta es una paradoja de la cultura occidental: la extrema dificultad para conocer al Otro junto a la extrema creatividad para inventarlo".

Roger Bartra

La qüestió de la identitat col·lectiva i individual, en qualsevol circumstància, és un assumpte multifactorial, que no es resol amb facilitat. En cap cas trobarem un únic factor que ens expliqui el per què d'uns referents identitaris concrets, ni tampoc trobarem en cap situació un únic element en què es basi la identitat d'un poble, un grup ètnic, un col·lectiu, una nació o un individu qualsevol.

Parteixo en aquest treball de considerar els aborígens australians com a grup ètnic en el sentit que apunta E. Zamora:

"...conjunto de individuos que comparten una cultura, algunos de cuyos rasgos son utilizados como signos diacríticos de pertenencia y adscripción, y cuyos miembros se sienten unidos mediante una consciencia de singularidad históricamente generada"¹.

Aquesta definició ens serveix per situar els indígenes d'Austràlia, malgrat la seva diversitat cultural, en un grup diferent i diferenciat de la resta de grups ètnics coneguts. El que compartien en el passat era un tipus d'organització social, un estil de vida i una manera d'entendre el món -passat, present i futur- basat en un corpus de creences religioses -el Dreaming- tal i com es descriu en el capítol segon. El que comparteixen actualment, és haver viscut un procés històric comú que els ha afectat d'una manera tan brutal i radical que finalment els ha portat a constituir el grup més marginat del seu territori: Austràlia.

I utilitzo el terme identitat ètnica, en el sentit que s'explica a la introducció del treball, com a construcció cultural col·lectiva que inclou un conjunt d'indicadors culturals

¹ Zamora, E. 1993. "Grupo Étnico". A: *Diccionario Temático de Antropología*. A. Aguirre ed. Barcelona: Boixareu Universitaria. Pàg. 347

que atorguen a una comunitat la seva identitat -en els termes d'A. Aguirre-; però també en el sentit que usa Teresa San Román², de concepció del propi grup per part dels membres que el configuren i per part dels altres; és a dir, pensar-se a sí mateixos en oposició a altres. La identitat ètnica no es pot donar sense un cert contingut ètnic que seria el bagatge cultural compartit, més o menys ric, extens i dinàmic que manté un grup ètnic, ni sense una consciència de diferenciació o consciència d'identitat diferenciada (Esteva Fabregat, 1984).

Els grups ètnics es defineixen, per tant, en funció de dos paràmetres: l'especificitat cultural i la consciència d'aquesta singularitat. El grup ètnic només té entitat en tant que existeixen altres grups dels quals cal diferenciar-se i al mateix temps ser diferenciat; la qual cosa només és possible mitjançant la construcció d'una memòria col·lectiva que faciliti la "conciència de pertinença a un grupo cultural" (Barth, 1976) i la utilització de signes de diferenciació per part del propi grup i per part dels altres grups (Zamora, 1993).

En el cas d'Austràlia existeixen doncs, dos processos bàsics a tenir en compte pel que fa a la identitat aborigen. Per una banda, la tradició cultural - el contingut ètnic - i, per una altra, les relacions que s'han donat al llarg del temps entre la població nativa i la població d'origen europeu que ha acabat constituïnt la societat dominant.

En ambdues situacions estem parlant de processos dinàmics que impliquen canvis i modificacions. Penso que no podem identificar continuïtats únicament amb tradició (la qual s'inclou) ni canvis, únicament amb la història de les relacions interètniques; perquè en el procés creatiu de la tradició es donen canvis i en el transcurs de les relacions es donen continuïtats.

Aquests dos processos estan directament relacionats amb la conceptualització pròpia del grup aborigen, el *nosaltres* o el *pensar-se a si mateixos*; i amb la conceptualització exterior, tant dels aborígens cap als *altres* com dels *altres* cap als aborígens així com la interrelació entre aquestes dues concepcions.

² San Román, T. 1984. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Pàgs. 46 i 118-119.

Des que Fredrik Barth formula la idea de les fronteres ètniques, queda establert en la teoria antropològica que són els límits ètnics el que defineixen el grup més que la substància cultural que aquests límits inclouen³. No és la cultura la que fa la identitat. És la identitat adquirida històricament la que selecciona quins aspectes de la cultura representen millor la diferència i la unitat. Per aquest autor, el procés fonamental implicat en la formació d'un grup ètnic és la construcció de límits. La identitat ètnica serà, per tant, el producte de definicions externes i internes, però en el nucli de la identitat, igual que en totes les identitats col·lectives, hi ha el contrast: la percepció que *nosaltres* d'alguna manera som diferents a *ells*.

Barth distingeix entre el que anomena "culture staff" -conjunt de pautes, valors, creences, utensilis, tècniques, etc.- d'una cultura i, la identitat ètnica que es relaciona només amb alguns dels elements de tot el bagatge cultural compartit per un grup, els que es decideix establir com a símbols del grup que comparteix aquesta identitat, però no necessàriament de tota aquesta cultura (Teresa San Román, 1996).

En el cas dels indígenes australians, com veurem a continuació, aquesta distinció es posa de manifest en el que assumeixen els propis aborígens com a part de la seva cultura, i el que utilitzen els grups aborígens com a identificadors de la seva etnicitat.

Més endavant, apareixen en les explicacions teòriques, altres nocions associades a l'etnicitat, com el concepte d'adaptació, estratègia adaptativa, competència pels recursos, nínxol i altres termes ecològics que conformen l'idioma dels treballs posteriors a Barth sobre qüestions ètniques.

A partir d'aquesta idea, l'etnicitat s'entén principalment com un cúmul de decisions racionals per part d'un grup d'individus que actuen per promoure els seus interessos diferents -el que Teresa San Román (1996) anomena "militància ètnica"-. I es parla d'estratègies com a procediments d'acció lliurement escullits cap a un objectiu compartit.

³ Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. London: Allen & Unwin: "...is the ethnic boundary that defines de group, not the cultural stuff that it encloses" pàg. 15.

Si s'emfatitzen només els aspectes de reacció, els aborígens australians no constituïrien propiament un grup ètnic. La seva etnicitat no s'entén només a partir de l'acció política per aconseguir millores en la seva situació socioeconòmica, sinó que cal tenir en compte les continuïtats culturals en la seva autodefinició. I les estratègies d'acció parteixen d'una condició de llibertat, condicionada, per decidir l'alternativa més desitjada. No decideixen a partir d'una posició d'igualtat, sinó que la seva capacitat negociadora està en funció del que la legislació i la societat dominant en general, accepta negociar. Això no significa que no hi hagi espais de llibertat on poder actuar segons interessos. De fet, més que espais, parlaria de zones marginals, perquè crec que és en els marges de les relacions interètniques on la població aborigen pot actuar amb certa autonomia.

Les perspectives que se centren en entendre l'etnicitat a partir de la teoria de l'estratificació i altres teories del poder⁴ tampoc acaben de deixar clar a quin tipus d'estratègies i de recursos s'estan referint. Si les estratègies adaptatives són planificades conscientment pels actors o bé representen la visió de l'analista respecte els efectes de l'acció⁵. En alguns casos adaptació fa referència a l'elecció entre alternatives i, en altres, fa referència a la reacció davant de situacions imposades.

Està clar, que la formació i transformació de grups - no oblidem que estem parlant d'un procés - té lloc dins de límits que estableix el context social. Però els grups no estan totalment determinats per aquests context. Com defensa Stephen Cornell⁶, les bases de la cohesió grupal - per a l'autor constituïda per interessos, institucions i cultura - per elles mateixes determinen d'alguna manera l'extensió de la dependència de grup i la vulnerabilitat a condicions externes. No són només les circumstàncies, sinó la interacció entre contingut i circumstàncies el que guia la trajectòria de la vida de grup. Les circumstàncies creen grups ètnics, diferenciats per la naturalesa dels lligams intragrups,

⁴ Despres, L.A. 1975. *Ethnicity and Resource competition in Plural Societies*. The Hague, París: Mouton Publishers.

⁵ Silverman, S. 1976. "Ethnicity as adaptation: strategies and systems". *Reviews in Anthropology*. Vol.3. Núm.6. Pàgs. 626-636.

⁶ Cornell, S. 1996. "The variable ties that bind: content and circumstance in ethnic processes". *Ethnic and Racial Studies*. Vol.19. Núm.2. Pàgs. 265-289.

que les circumstàncies crean i l'efecte que aquesta variable contingut té en l'encontre entre grup i circumstàncies.

De l'estudi antropològic sobre qüestions d'identitat aborígen destaquem aquí, les visions sobre etnicitat que tenen en compte principalment la continuïtat d'una tradició cultural i les que incorporen en les seves anàlisis la importància de l'acció, la resistència com a a identificadora ètnica. L'aboriginalitat -entenent aboriginalitat com la identitat ètnica dels aborígens australians- s'interpreta, a la llum d'aquestes propostes, com una ideologia composta per dos termes clau: aboriginalitat com a persistència i aboriginalitat com a resistència⁷.

El primer, constitueix un conjunt d'elements ideològics que esdevé una part significant del que la gent aborígen vol dir quan es refereixen i usen el terme aboriginalitat. Quan aquest aspecte és el dominant, els elements que es remarquen són qüestions com la creença en la continuïtat d'una identitat única, la continuïtat de pràctiques culturals originades en la tradició cultural aborígen i el fet de compartir aquests elements amb tots els pobles aborígens d' Austràlia. L'èmfasi, per tant, és en la persistència i en la continuïtat.

El segon, en canvi, és un concepte més dinàmic i actiu. No és només un conjunt d'elements ideològics, sinó també un conjunt de pràctiques culturals vives que estan en interacció dinàmica amb la societat dominant i les pràctiques culturals que la caracteritzen. En aquest cas s'accentuen elements com la resistència a l'autoritat de la societat dominant, la lluita política i la solidaritat col·lectiva. Resistència que pot anar des del manteniment de termes lingüístics de les llengües tradicionals, com els colors de la bandera aborígen que han esdevingut un símbol -vestir els colors de la bandera és un acte en ell mateix de resistència-, com l'expressió artística per demostrar la seva diferència.

⁷ Keefe, D. 1988. "Aboriginality: Resistance and Persistence". *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 67-80.

Per a J. Pettman⁸, l'aboriginalitat s'ha de conceptualitzar com una identitat política mobilitzadora resultat d'un nacionalisme colonial. És un projecte polític que persegueix un estatus aborigen. Inclou escollir certs marcadors culturals per al manteniment d'identitat i extingir-ne d'altres. En el procés la identitat es dirigeix a, i en oposició, a la cultura dominant.

No es tracta només, diu Pettman, d'una acció política per millorar l'estatus d'un grup ètnic, sinó que representa a més a més, una crítica a la societat capitalista i imperial occidental. S'afirmen i declaren com a valors aborígens, l'espiritualitat enfront del materialisme dels blancs; cuidar i compartir enfront de l'individualisme blanc; les relacions del parentiu extès enfront de l'egoisme individual; i la cura del territori enfront de l'explotació i degradació de l'entorn. Aquí els valors aborígens són idealitzats i adquireixen un significat particular com a part d'un discurs polític que només té sentit en el context del colonialisme.

El desenvolupament d'aquest capítol segueix el següent camí: en el primer i segon apartats es tracta la construcció de la identitat aborigen a partir dels *altres*, dels *no aborígens*. Per una banda, la història de les relacions interètniques que portarà a les diferents interpretacions racistes -primer en termes biològics, després en termes culturals- que marcaran les intervencions governamentals en els afers aborígens. Per una altra, les interpretacions que des de l'antropologia s'han realitzat a l'hora d'explicar la identitat aborigen, emfatitzant sovint els aspectes més tradicionals i contribuint, a vegades, amb les polítiques més assimilacionistes per part de l'estat australià, i altres, amb les polítiques més reivindicatives per part de la població aborigen. La visió de la comunitat d'origen europeu i la dels treballs antropològics s'ha modificat des de les primeres etapes de contacte i és especialment significativa per entendre les seves accions, intervencions i produccions.

En el següent punt es tractarà la construcció de la identitat aborigen a partir de la visió dels propis aborígens. Sovint la veu aborigen s'ha deixat sentir des de les anàlisis

⁸ Pettman, J. 1992. *Living in the margins. Racism, Sexism and Feminism in Australia*. Sydney: Allen & Unwin.

acadèmiques, bàsicament des de l'Antropologia, però no sempre ha coincidit la interpretació científica amb les expectatives indígenes de la traducció que es fa dels seus interessos i dels seus sentiments. A partir dels anys vuitanta comencen a aparèixer les primeres publicacions d'escrits realitzats per autors aborígens, parlant d'ells mateixos i sobre ells mateixos, i això és el que es vol reflectir en aquest apartat.

Evidentment, es dona una constant connexió entre aquests tres apartats, ja que són aspectes que estan intrínsicament associats. Els canvis en la manera de concebre el *nosaltres* estan directament relacionats amb les actituds i accions dels *altres*. I les diferents manifestacions d'una manera de sentir i viure el *nosaltres* donen peu a les interpretacions que es generen dels dels *altres*.

El lloc que he adjudicat a 'la visió de l'Antropologia' en aquest capítol és indicatiu del paper que, penso, juga l'antropologia en tota aquesta qüestió. Actua (o hauria d'actuar) d'intermediària entre les polítiques governamentals i la pròpia veu aborigen. La raó principal -la meua raó- d'aquesta ubicació, està en el fet que l'antropologia, la majoria de les vegades, parla dels *altres* -amb tots els intents de fer-ho des de dins de cada grup, ètnia o cultura que es vulgui i amb l'única excepció d'aquells casos en què els antropòlegs i antropòlogues parlen de la seva pròpia societat. Per aquest motiu separo l'antropologia de la veu aborigen, no per què es contradiguin -que a vegades sí-, sinó perquè parlen des de nivells diferents. I també per això separo la visió de l'antropologia de la visió de la societat dominant, donat que parlen també des de diferents nivells. Tant en un cas com en l'altre, l'antropologia a vegades ha coincidit i ha influït en la visió de la societat dominant i a vegades ha coincidit i ha influït en la societat indígena.

En el quart apartat em centraré en un dels principals resultats del procés de construcció de la identitat aborigen: l'aparició de la ideologia pan-aborigen com a conseqüència de la interacció entre la concepció i acció dels *altres* i els *nosaltres*. És a dir, un intent d'aglutinar la diversitat d'identitats en un projecte polític comú d'Aboriginalitat que sorgeix de la resposta del grup més desavantajat davant la situació marginal en què es troben.

Si parlem d'un procés en construcció, cal tenir en compte els canvis que es van produïnt, els quals evidentment estan en relació amb el tipus de contacte que s'ha donat entre la comunitat aborigen i la societat dominant. El següent apartat, explica aquests canvis passen per la modificació i manipulació dels elements tradicionals per aconseguir progressar econòmicament i políticament. Per això, els elements que es prioritzen actualment s'identifiquen principalment amb el sentit de territorialitat i els vincles, recolzats en el món mític, entre els grups i els territoris tradicionals. Cal emmarcar aquestes interpretacions dins de la situació actual de la política de drets territorials (Land-Rights) i concessió legal de títols nadius de propietat que s'està duent a terme a Austràlia (si més no fins el canvi de govern en les eleccions de 1996).

L'últim apartat, el sisè, constitueix una recopilació del que s'ha tractat fins aquest moment, posant especial èmfasi en el paper que desempeña el parentiu en la construcció de la identitat aborigen.

5.1 LA VISIÓ DE LA SOCIETAT DOMINANT

La identitat ètnica és causa d'afirmació social però també causa de conflictes (Esteve Fabregat, 1984). En el context aborígen australià, parlar de relacions interètniques porta inevitablement a fer esment de relacions conflictives. Una societat -la d'origen anglosaxó- que interfereix en el procés històric d'una altra -la nativa; aquest procés comporta una situació de dominació política que s'inicia com a invasió i finalitza com a colonialisme intern. La imatge que cada grup té de l'altre ofereix un tipus d'informació que serveix per orientar les relacions entre ambdós grups.

La colonització va crear els Australians i també els Aborígens⁹. Abans de la colonització, els indígenes d'Austràlia s'identificaven amb els noms propis de les diferents llengües tradicionals, amb llocs concrets i amb un ampli ventall d'afiliacions i relacions de parentiu i religioses. A partir de la colonització, els aborígens van ser anomenats i tractats primer, com una categoria racial, i poc després -en quan van aparèixer les primeres generacions de mestissos-, com dues categories bàsiques, centrades en el criteri de quantitat de sang nativa¹⁰: *half caste* (o part-Aborígen) i *full blood* -o mig aborígen i aborígen del tot (categories aquestes que, malauradament, segueixen utilitzant-se a nivell popular a Austràlia, tot i que a nivell institucional han desaparegut).

El concepte *aborígen* pren sentit només a partir de les fronteres que es van dibuixant al llarg del temps en la interacció entre els membres i els que no són membres del grup ètnic: els aborígens i la societat dominant australiana.

Un element crucial per a la construcció de la identitat aborígen és el coneixement del procés històric que ha portat a la situació actual. Per saber de quina manera el passat és utilitzat per a la construcció de la identitat cal analitzar com han estat i són conceptualitzats els nadius per part de la societat dominant australiana.

⁹ El terme "Ab-Origine" prové del llatí i significa "des dels orígens o des del començament".

¹⁰ Que recordem una vegada més era i és el criteri dominant en la cultura d'origen de la població invasora.

En aquest procés una idea important que no podem deixar de banda és el fet que la població aborigen no conformava -abans de la invasió europea- un grup monolític i que el passat no és un procés homogeni. Tal i com assenyala Esteva Fabregat (1984, 36), encara que tota identitat ètnica remet a una cultura, per si mateixa la identitat no defineix a la cultura implicada, ja que aquesta pot ser part de l'acció d'una societat culturalment diversificada -com és el cas dels nadius australians-, llavors la identitat no és necessàriament un supòsit de comportament uniforme i d'acord amb una homogeneïtat cultural.

Segles abans de l'arribada d'europaus a Austràlia, des del vell continent ja existien idees sobre una terra més al sud de Java (a partir d'informacions de textos grecs, àrabs i xinesos). Idees que eren producte de la imaginació més que de la l'experiència. Entre els segles XVI i XVII, a mida que es va anar explorant la costa nord del continent australià per espanyols, portuguesos i holandesos, les informacions que arribaven no esmentaven res d'interessant per recomanar cap expedició. William Dampier, navegant anglès, va realitzar dos viatges a Austràlia (1688 i 1699) aportant informació més aviat desfavorable. Dampier descriu una terra erma i pastada de mosques, una vegetació poc fèrtil i escassos animals. La primera descripció dels indígenes australians parlen més de l'escriptor que dels nadius: Dampier estava decebut per no haver trobat una terra rica en or i espècies, que és el que estava buscant i això va repercutir en la seva descripció dels indígenes:

"The Inhabitants of this country are the miserablest People in the world...They are tall, strait bodied, and thin, with small long limbs. They have great Heads, round Fore-heads, and great Brows...They are long visaged, and of a very unpleasing aspect; having no one graceful feature in their faces...They have no sort of Cloaths; but a piece of the rind of a Tree ty'd like a Girdle about their wastes...They have no Houses, but lye in the open Air, without any covering; the Earth being their Bed, and the heaven their Canopy.

I did no perceive that they did worship any thing. These poor creatures have a sort of Weapon to defend their Ware, or fight with their Enemies, if they have any that will interfere with their poor Fishery..."¹¹

¹¹ William Dampier. 1689. *A new voyage round the world*. Pàgs. 463-467. Citat a White, Richard. 1981. *Inventing Australia. Images and identity 1688-1980*. Sydney: Allen & Unwin.

"They have a natural Deformity and the most unpleasant Looks and the worst Features of any People that ever I saw, tho' I have seen great variety of Savages¹²".

Un segle més tard, el XVIII, s'introdueix un element nou en l'interès dels viatges exploradors: el coneixement científic. Ara, Austràlia continuarà sent un continent poc interessant comercialment però molt ric en material científic amb una fauna i flora exòtiques, totalment desconegudes fins aleshores. I els habitants d'Austràlia també passaran a ser concebuts de manera diferent: no qualsevol salvatges, sinó el buscat "eslabón perdido" entre humans i primats (i per tant més a prop de l'estat natural que del cultural o civilitzat). Amb aquestes preconcepcions començarà el contacte entre uns i altres, nadius i europeus.

La "descoberta" d'una espècie racial humana -o prehumana- desconeguda, es viurà amb molta expectació des de la comunitat científica, i pseudocientífica, europea.

En la discussió occidental sobre civilització versus natura, s'utilitza el recent descobriment dels nadius australians per reforçar l'ideal de 'noble salvatge' -aquells éssers simples, en contacte directe amb la naturalesa que gaudien de tot allò que a Europa havia estat corromput per la civilització.

Les descripcions del capità James Cook, qui va circumnavegar gran part de la costa oriental el 1770 i el primer en presentar informes favorables a la corona britànica de la seva experiència, van estimular la visió més idealitzada de les possibilitats dels recursos i els habitants del continent australià - tot i que van ser els informes sobre Tahití i altres illes del pacífic els que van captar la imaginació dels europeus més que la simple, però dura vida dels aborígens australians:

"... they may appear to some to be the most wretched people upon Earth, but in reality they are far more happier than we Europeans; being wholly unacquainted not only with the superfluous but the

¹² William Dampier. 1729. *A voyage to New Holand*. Citat a White, R. 1981. Op. cit. Pàgs..2-3

necessary Conveniencies so much sought after in Europe, they are happy in not knowing the use of them¹³.

De totes maneres, no va ser aquesta la concepció que va prevaldre a Europa. La frenologia (1830-1850) va aparèixer en escena per intentar explicar com es relacionava el caracter moral i intel.lectual amb la forma del crani en el cas dels indígenes australians. El popular frenòleg George Combe -qui gaudia de cert prestigi per haver "llegit" els caps dels fills de la reina Victòria- va comparar, en una de les seves demostracions, un crani d'un habitant d'Austràlia amb un crani d'un individu de la Grècia Clàssica, per demostrar els exemples més inferior i més superior, respectivament, de la intel.ligència humana. La interpretació frenològica va facilitar la justificació del racisme i era, en el seu moment, la més convenient i acceptada pels colons britànics interessats en explotar el continent.

Aquestes idees encaixaven perfectament en una societat en la qual es defensava que la civilització depenia de les característiques racials i, que per això, el progrés havia arribat a la seva màxima expressió a Anglaterra; degut bàsicament al caràcter racial anglès -que no el britànic: no era el mateix el caràcter galès o l'escocés, i encara menys, l'irlandès!.

En la segona mitat del segle XIX, Austràlia, igual que Amèrica, va esdevenir una àrea de cultiu excel.lent per l'expansió de les idees social-darwinistes i la justificació de l'opressió d'un grup per part d'un altre -les lleis de la naturalesa aplicades a la vida social-, proporcionant una explicació científica per a la destrucció de la societat aborígen. Prèviament, la majoria dels anglesos ja estaven convençuts de la inferioritat dels indígenes australians però això no justificava suficientment la seva extinció. En canvi, l'aplicació de les teories del Darwinisme social va permetre interpretar el conflicte racial en termes de lluita per la vida i la supervivència dels més adaptats -la societat d'origen anglosaxó, evidentment. Les propostes social-darwinistes van donar una àrea de legitimitat científica a uns prejudicis i sentiments racistes que ja existien respecte els nadius australians -i no només cap a aquests.

¹³ James Cook *The journals of captain James Cook on his voyages of discovery*. Vol. I. Citat a White, R. op. cit. Pàg. 10.

En l'època de la invasió d'Austràlia, Anglaterra i els anglesos entenien el món en termes d'una jerarquia de races, de governadors i governats, d'amos i criats. En la colonial Austràlia, primer els irlandesos i, després els canaques i els xinesos¹⁴ estaven destinats a constituir el motor del progrés, però no els aborígens.

Els nadius australians, primer considerats salvatges i, després a partir de les informacions arqueològiques considerats com una població de l'edat de pedra, constituïen un anacronisme i la seva extinció era un fet natural que seguia les regles de l'evolució¹⁵.

Es veia als aborígens com a criatures que calia guiar¹⁶. Havien de ser civilitzats perquè les seves pràctiques i creences eren pròpies de barbars, però paradoxalment, no podien ser civilitzats sense més ni més. Primer havien de ser entrenats per esdevenir *persones d'utilitat econòmica* dins la societat de l'home blanc. Se'ls hi podien donar oportunitats per arribar a posicions dins de certes professions (mossos ramaders, els nois i minyones, les noies), però els blancs eren qui decidien. Els missioners, el personal de l'administració i també alguns estudiosos de les cultures aborígens no van concedir als nadius el dret a decidir per si mateixos com volien viure i pensar (se suposa que les criatures no estan preparades per aquests drets).

Des de l'arribada dels europeus els assumptes aborígens han estat sempre i encara són, una activitat en mans de certs sectors de la societat dominant.

El color de la pell era i segueix sent un dels criteris principals de la població no-aborigen per definir la identitat aborigen.

L'equació *científica* era fins no fa massa, com més consanguinitat aborigen, més fosc de pell i més a prop del salvatgisme. Les conseqüències d'aquesta equació és que

¹⁴ Evans, R., Saunder, K i Cronin, K. 1975. *Race relations in colonial Queensland. A history of exclusion, exploitation and Extermination*. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press.

¹⁵ Beckett, J. R. 1994. *Past and present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

¹⁶ Justice R.S. French. 1996. "The Wentworth Lecture. Native Title: the beginning or the end of justice". *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 2-11.

com més proporció de sang aborígen, menys drets. I a l'altre cantó de l'equació hi ha la idea que com menys sang aborígen més clara és la pell i més a prop de l'escala civilitzada i per tant més drets¹⁷.

Les polítiques governamentals es basaven en aquestes nocions de color de pell: com més foscos més tribals i com més clars més assimilables. D'aquesta manera, la cultura es veia relacionada amb les gradacions de color. La pràctica d'utilitzar el color de la pell i les característiques físiques per determinar qui era aborígen no és només el reflex del prejudici popular; és, principalment, una conseqüència d'aquest prejudici.

Existia la necessitat de definir legalment "Aborígen" per tres motius bàsics: controlar aquesta població, valorar els costos econòmics que suposa i, més endavant, per qüestions electorals. Les definicions legals que portaven a prendre decisions segons el color de la pell o l'aparença física, estaven directa i aparentment en conflicte amb la noció democràtica que cada ser humà era igual davant la llei; però això no va significar cap impediment per portar a terme actuacions i intervencions clarament racistes.

Abans de la constitució de la Mancomunitat Federal Australiana i la declaració d'independència (de la Gran Bretanya en termes de colònia) d'Austràlia el 1901, cada estat per separat controlava i definia la població aborígen. Després d'aquesta data, s'estableixen lleis generals que afecten a tota la població aborígen, però com que seguien existint diferents definicions d'*aboriginal native* segons els diferents estats, la pràctica legal portava a situacions contradictòries i fins i tot ridícules.

A l'estat de Victòria, per exemple, la legislació establia el 1869 com a aborígen a

'every aboriginal native of australia... and every aboriginal half-caste and any child of such half-caste associating and living with Aborigines'¹⁸

¹⁷ És el que Colin Tatz anomena "the arithmetic of colour" a partir de la qual es divideix a la població indígena en meitats (half-caste), quarts (quadroons), vuitenes parts (octoroons) i totalment aborígen (full-blood). C.Tatz "Aboriginality as civilisation" 1980. Aquesta nomenclatura ha estat poc utilitzada en termes polítics, legals i socials, ha dominat en canvi, la divisió entre half-caste i full-blood.

¹⁸ Aborigines Protection Act. 1969. Victoria. La informació sobre termes legals prové de l'article "Aboriginal

A New South Wales la legislació de 1905 incluïa en la definició de "aboriginal native of Australia" a totes aquelles persones considerades 'full-blood' i 'half-caste' i

'any person apparently having an admixture of aboriginal blood'¹⁹

A Queensland es defineix com aborígen qualsevol persona que correspongui a alguna de les següents categories:

"a) a 'full-blood' descendant of the indigenous inhabitants of the Commonwealth;
b) a person who has a preponderance of the blood of an Aborigine within category a);
c) a part-Aborigine who lives as spouse with an Aborigine within either of categories a) or b); and d) a resident of a reserve for Aborigines other than an officer or other person (having no strain of Aboriginal blood) authorised to so reside by the district officer"²⁰.

D'aquesta manera, una persona aborígen podia estar subjecta a una legislació diferent segons l'estat o segons el seu aspecte físic. Aquesta ambigüitat legal portava a situacions absurdes com que el fill d'un aborígen (full-blood) i una aborígen (half-caste) no fos considerat 'native of Australia' perquè aquest terme a New South Wales el 1903 només s'aplicava a la descendentia de dues persones aborígens considerades 'full-blood'. O el cas en que dos germans fills dels mateixos pares aborígens fossin considerats de manera diferent segons l'edat -com si la identitat aborígen passés o s'accentués amb l'edat, com les arrugues!- segons es pot despendre de la 'Aborigines Protection Act 1886' de l'estat de Victòria, en la qual es considerava natiu d'Austràlia a 'every half-caste aged 34 habitually associating and living with an Aborigine' -l'objectiu era retallar la quantitat de persones que tindrien dret a algun tipus de subsistència. O que persones considerades 'half-caste' constessin com a 'full-blood' segons els propòsits. Per exemple, les regulacions sobre el

identity: Legislative, Judicial and Administrative Definitions de McCorquodale, J. 1997. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 24-35.

¹⁹ Liquor Amendment Act 1905. New South Wales. McCorquodale, J. Op.cit.

²⁰ Aborigines' and Torres Strait Islanders' Affairs Act. 1965. Queensland. McCorquodale, J. Op.cit.

consum d'alcohol afectava a tots; en canvi, en el cas de la custòdia de la descendència, afectava principalment a persones considerades legalment 'half-caste'.

La llei de 1959 "Commonwealth Social Services Act" estableix que els aborígens podien accedir a ajuts d'invalidesa, viudetat i maternitat. Però no tots. L'article 137 A d'aquesta llei estableix que:

"An aboriginal native of Australia who follows a mode of life that is, in the opinion of the Director-General, nomadic or primitive is not entitled to a pension, allowance, endowment or benefit under this Act²¹"

Els criteris que s'escullen per categoritzar -per censar una població- tenen implicacions que van més enllà de la simple enumeració, per comptar la gent que s'identifica d'una manera particular, com és el conferir una identitat particular. Les definicions segons la gradació del color reflecteixen no només l'intent administratiu per controlar el que es considerava 'el residu d'una raça en vies d'extinció', sinó també per evitar qualsevol consciència de societat unitària i no per qüestions de classe o d'origen comú, sinó per qüestions de possibles reclamacions territorials (J. McCorquodale, 1997).

Deidre F. Jordan realitza una interessant anàlisi de com les categories utilitzades en els censos no només constitueixen una via per enumerar i controlar la població aborígen sinó que també contribueixen a la construcció de la identitat que se'ls hi confereix per part de la societat dominant²².

En aquest treball examina com el procés de nomenar i identificar la població aborígen revelarà la manca d'autonomia en el fet d'anomenar-se ells mateixos. I com el grup dominant ha actuat de manera que nega el món de significat dels aborígens, situant la seva identitat en característiques negatives.

²¹ Rowley, C.D. 1974. *The destruction of Aboriginal society*. Townsville: Penguin Books.

²² Jordan, D.F. 1985. "Census categories - enumeration of Aboriginal people, or construction of identity?". *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 27-36

El món blanc es va atribuir el poder d'anomenar a la gent aborígen. El terme *aborigen* és una paraula d'origen llatí (i per tant europea) que la gent aborígen d'orientació tradicional rebutgen i prefereixen ser anomenats pels seus termes locals.

Cada canvi en les categories del cens reflecteixen un canvi en la manera que els aborígens eren situats per la societat dominant. Les lleis sobre Aborígens dels anys 1911, 1917 i 1919 que van romandre vigents fins els anys 60 permetien l'exempció de certes persones a ser considerades com aborígens²³.

Un decret de 1939 de South Austràlia definia totes les persones de descendència aborígen com aborígens excepte aquells qui

"in the light of their character and standard of intelligence and development"²⁴

podien ser exclosos. És a dir, aquells aborígens que presentaven característiques positives a ulls dels valors de la cultura d'origen europeu, podien ser classificats com no-aborígens. Per tant qualsevol persona aborígen es tipificava negativament.

El concepte *sang*, en teoria, es va utilitzar com a base d'identificació, però en la pràctica *sang* es va igualar a color de pell com a base de classificació, una categoria que també s'associava a cultura i sub-cultura en el cas dels considerats half-caste associats alhora amb atributs negatius.

La naturalesa negativa de l'aboriginalitat i la seva associació amb el color es mostra pel fet que aquells aborígens que tenien atributs positius i eren prou clars de color de pell per *passar* per blancs, podien ser *exemptes* de ser considerats aborígens. Per això calia tenir i portar a sobre una espècie de carnet d'identitat mostrant l'exempció, el qual calia portar a totes hores per demostrar el dret de ser en una àrea considerada *blanca*. Aquest carnet rebia

²³ Jordan, D.F. 1994. "Aboriginal Identity: uses of the past, problems of the future?". A: *Past and present*. Beckett, J.R. ed. op.cit.

²⁴ McCorquodale, J. Op.cit.

el nom de *llicència de gos* per part dels aborígens, un terme que posava de manifest la visió dels blancs de considerar-los menys que humans. Però una manera d'escapar de la identificació negativa era poder ser considerat blanc i ser assimilat a la societat dominant. La idea és que millor ser blanc que no ser res.

El 1960 les nacions Unides defineix l'autodeterminació com el dret dels pobles a determinar lliurement el seu estatus polític i buscar lliurement el seu desenvolupament econòmic, social i cultural. Aquest posicionament d'un òrgan internacional de prestigi i la pressió de certs sectors polítics (l'oposició de caire liberal) i civils de la societat blanco-australiana pro-aborígens fa que canviï la versió oficial respecte els aborígens així com la política governamental: de raça a punt de desaparèixer a minoria indígena i de la política proteccionista-marginadora a la política assimilacionista-discriminadora.

Però no serà fins el 1967 que a Austràlia el govern federal no es fa càrrec de les qüestions aborígens a nivell nacional, de tot el país i, a partir d'ara els nadius passen a tenir-se en compte numèricament al comptabilitzar la població total australiana (en el censos anteriors les persones natives considerades "full blood" eren excloses de les estadístiques que feien referència a la població total australiana).

La definició oficial del govern australià estableix a partir d'ara que aborígen és la persona que:

- a) té avantpassats aborígens
- b) s'identifica com aborígen i
- c) és reconeguda com a tal per la comunitat aborígen.

L'èmfasi se situa en l'origen, l'auto-identificació i el reconeixement per part de la resta del col·lectiu aborígen i no es fan referències a les qüestions de *quantitat de sang* (si més no en termes oficials, perquè en termes d'interacció social, el color de la pell segueix sent el que determina les relacions socials).

Aquesta nova visió es posa de manifest més en la posició que ocuparan ara els aborígens respecte l'estat de benestar (creació d'oficines de serveis sobre salut, habitatge,

educació i qüestions legals, entitats dirigides i gestionades per personal de l'administració) que en el reconeixement dels seus drets i la seva integració.

Igualment, apareixen a partir dels anys 70 els primers organismes de caire polític que representa han de facilitar la suposada integració de la població aborigen en la societat general, però les relacions que s'establiran entre administració i indígenes segueixen basant-se en principis desiguals i discriminatoris. De totes maneres i, a causa d'aquest canvi de política oficial, sorgeix ara el primer embrió d'una elit política aborigen i això tindrà els seus efectes en les relacions dins del propi col·lectiu aborigen.

El 1972 es crea el primer ministeri específicament per tractar temes aborígens: Department of Aboriginal Affairs (DAA) i es crea la primera organització aborigen d'àmbit nacional: la National Aboriginal Consultative Council (NACC) com una entitat consultiva pel ministeri.

El finançament governamental de les institucions comporta que la lluita aborigen esdevingui institucionalitzada (a més d'econòmicament dependent). És a dir, els membres representatius són integrats en la mateixa estructura opressiva que estan intentant combatre. La desigualtat en les relacions es posa de manifest en actuacions com quan el govern va tallar els fons de la NACC en el moment en què es va convertir en una entitat conflictiva per demanar més poder de decisió.

Es crea, més endavant, el novembre de 1977, la National Aboriginal Conference (NAC), una entitat més dèbil que l'anterior i designada per membres del DAA. Aviat la NAC va tenir problemes de legitimitat davant el públic aborigen i davant el mateix govern: per la poca articulació del paper que la NAC havia de jugar amb l'emergent política ideològica aborigen i per la manca d'identificació de molts aborígens amb la NAC com a organització pròpia. Per tant, problemes de lideratge als nivells polítics i administratius de la mateixa organització. Les relacions de la NAC amb el DAA eren de dependència, no només econòmica, i de desconfiança mútua.

El 1983 s'inicia la reforma de la NAC i es reconeix des del ministeri una funció política clara: assessorar al ministre en la formulació de la nova legislació nacional sobre drets territorials. Però existeixen divisions dins la pròpia NAC sobre l'efectivitat real d'aquesta reforma. Des del govern se li encarrega al Dr. Coombs, antropòleg que ja havia estat assessor del ministeri en qüestions aborígens, un informe sobre el NAC. Les recomanacions de Coombs no agraden massa al govern: necessitat d'una organització més poderosa amb recursos suficients i que operés independentment del ministeri. El govern abans de perdre el control sobre qualsevol organització a nivell nacional que tingui a veure amb la població aborígen i davant els problemes de representativitat i de gestió de recursos el 1985 decideix abolir la NAC. També hi havia al darrera la por a les demandes cada vegada més radicals de la població aborígen.

Fins el 1990 no apareixerà una nova entitat a nivell nacional: l'ATSIC (Aboriginal and Torres Strait Islanders Commission). Organització dissenyada des del govern, constituïda per membres aborígens i amb l'objectiu, una vegada més, d'assessorar el govern en temes i prioritats aborígens.

A Austràlia, la història de l'existència d'òrgans polítics a nivell nacional per a la població aborígen ha estat marcada per un fort intervencionisme del govern.

Amb tot això podem dir que, de fet, l'autodeterminació a nivell organitzatiu nacional pels aborígens australians encara és una idea que no s'ha realitzat. Si els organismes que es creen no tenen legitimació aborígen tampoc tenen l'habilitat de legitimar les polítiques governamentals i aquesta legitimació és necessària per a qualsevol sistema polític que es consideri democràtic.

La política de "Land-Rights" que comença a principis dels 80, és a dir, la legislació sobre el dret aborígen a certs territoris, ha tingut efectes positius al permetre l'accés per alguns grups aborígens a la seva terra i a cert grau de seguretat i constitueix un reconeixement de significat simbòlic i polític de propietat. Però aquesta legislació presenta algun aspecte contradictori. N. Peterson (1985) la veu com un altre tipus de colonització

del benestar, interpretant els drets al territori i per extensió, els assumptes dels aborígens, com una mesura de benestar i no com una mesura de justícia social, no com una compensació pel desposseïment territorial i cultural al que van estar sotmesos a partir de l'arribada dels europeus. Les reclamacions aborígens s'han d'entendre com drets no com a caritat.

En aquests debats, les dones aborígens tot i jugar sovint un paper força actiu, poques vegades són visibles. La seva participació es concentra en campanyes per millorar condicions de salut, escolarització i seguretat.

Fora de l'àmbit més estrictament polític, un exemple de la visió de la societat dominant respecte els aborígens és la que s'exporta a través del turisme. La imatge més repetida és la dels Aborígens com part de la naturalesa del continent australià, la qual s'utilitza i s'aprofita des de l'àmbit del comerç turístic (el turisme és una de les principals fonts econòmiques d' Austràlia). En aquest sentit, la gran majoria de postals que es venen arreu mostren aborígens en llocs lluny de la tecnologia humana: deserts, pous naturals, etc. Generalment es retrata a homes, dones i criatures amb animals i no hi ha fotografies on apareixin aborígens amb persones no aborígens²⁵.

Existeixen actualment, actituds clarament negatives de la població australiana no aborígen cap a l'Austràlia aborígen sovint sota la noció d'imparcialitat o justícia que veuen els aborígens com els recipients de beneficis que no estan a l'abast d'altres sectors de la comunitat. Igualment, existeix un nivell d'escepticisme de com aquests beneficis es materialitzen.²⁶

²⁵ La contrarèplica a aquesta visió la trobem en el llibre *After Two Hundred Years: Photographic Essays on Aboriginal and Islander Australia Today*. Penny Tylor ed. AIAS. Canberra, 1988. Aquesta obra és un intent per mostrar els aborígens tal i com ells volen ser mostrats a ells mateixos i a la resta del món: a més d'imatges que posen de relleu la importància de les seves tradicions, es presenten homes i dones aborígens comprant en botigues, conduint cotxes o practicant algun esport; així com situacions conflictives i de discriminació que formen part de la vida quotidiana de molts aborígens avui dia.

²⁶.- El jutge R.S. French op.cit. ho esmenta en el seu article i ho confirmo a través de repetits testimonis de persones australianes no-aborígens quan durant la meua estada a Austràlia sorgia el tema del finançament de projectes que implicaven a la població aborígen.

En aquest sentit, es veu el tema dels drets territorials nadius com un altre benefici inútil cap a una gent que no han fet pas més que altres per merèixer-lo. Quan el títol territorial nadiu entra en competència amb algunes explotacions econòmiques, com granges o mineria, és quan apareixen ràpidament actituds negatives.

Resumint, la visió dels europeus arribats a Austràlia ha canviat al llarg de la història. El procés d'identificació dels "altres" aborígens ha passat de considerar-los gairabé pre-humans en l'escala evolutiva o com a pobres salvatges i nobles salvatges (però salvatges al cap i a la fi) en les primeres etapes del contacte, fins a la justificació de l'explotació i passant del racisme biològic al cultural, incorporant-los primer com a mà d'obra pràcticament gratuïta i més endavant com a minoria marginal.

Actualment Austràlia es considera i es promociona com una societat plural, tolerant i multicultural però això no es reflecteix en cap millora real en la posició dels aborígens i dels altres grups ètnics immigrants. Aquesta pluralitat no ha portat a una societat més tolerant, sinó a una societat més desigual (Richard White, 1981).

5.2 LA VISIÓ DE L'ANTROPOLOGIA.

Els aborígens australians com a grup cultural i ètnic han gaudit de certa fama en el món acadèmic occidental des del seu “descobriment” pel lloc que han ocupat en nombrosos mites originaris desenvolupats i estudiats des de l'Antropologia: el nivell més baix dels sistemes de parentiu de L.H. Morgan s'il·lustrava amb les dades que Fison i Howitt més endavant publicaran amb el títol *Kamilaroi and Kurnai* (1880); Frazer va utilitzar les evidències aportades per B. Spencer per mostrar la forma més ‘primitiva’ de religió a Austràlia Central; S. Freud a *Totem and Taboo* exemplifica la primera horda a Austràlia; E. Durkheim va analitzar les formes elementals de religió a partir dels treballs de Spencer, Gillen i Strehlow. I Cl. Lévi-Strauss (1949) va trobar a Austràlia, moltes de les estructures de parentiu que va classificar com elementals²⁷. Malgrat tot això, molts pocs aborígens són conscients de la seva fama en cercles acadèmics. El treball dels intel·lectuals, especialment dels antropòlegs, ha estat significatiu per determinar com s'ha definit la categoria ‘aborígens australians’ i com s'ha reproduït al llarg del temps (G. Cowlishaw, 1987).

No es tracta en aquest apartat de mostrar quina ha estat l'aportació de l'Antropologia en la descripció i anàlisi de les cultures aborígens, -això apareix al llarg de tot aquest treball, sobretot en l'apartat 2 del capítol 3, en tot el capítol 4 i en gran part d'aquest cinquè.-, sinó de mostrar quin ha estat el paper de l'Antropologia en la definició i reproducció de categories que identifiquen els indígenes australians.

Una gran quantitat de treballs sobre qüestions d'identitat en les societats aborígens (d'entre els quals destaquen Elkin, 1935; Berndt, 1964; Maddock, 1973²⁸) s'han centrat en els aspectes de tradició i continuïtat cultural (‘aboriginalitat com a persistència’ en termes de K. Keefe com s'esmenta en la introducció d'aquest capítol) i han seguit utilitzant termes

²⁷ Amb el terme 'elemental' Lévi-Strauss classificava aquelles estructures que prescriuen el matrimoni amb un parent i, tot i no implicar simpleza, no deixa de contraposar-les a les que ens són més pròpies, les quals classifica com complexes.

²⁸ Elkin, A.P. 1935. “Civilized Aborigines and Native Culture”. *Oceania*. vol II. Núm.2 pp.117-146.
- Berndt and Berndt. 1992. *The World of the First Australians*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Maddock, K.1972. *The Australian Aborigines. A portrait of their society*. London: Allen Lane the

populars com *full-blood* i *part-Aborigines* donant així certa legitimitat a nocions rebutjades pels propis aborígens i sense tenir massa en compte els dramàtics canvis que va patir la població aborígen. Fins i tot avui dia, malgrat una presentació més subtil, la recerca de les continuïtats culturals és encara la base conceptual de gran part de la producció antropològica a Austràlia. Per exemple, definir els aborígens com *els primers australians* (Berndt and Berndt, 1992. 2a. edició revisada) enlloc de com un poble indígena, és una manera de convertir-los en els *primers immigrants*, els primers d'una sèrie d'onades migratòries que constitueixen la composició multicultural de l'Austràlia moderna. Així la història es buida de passat i el passat es redueix a una sèrie de migracions i assentaments culturals i històrics (B.Morris, 1989).

En la producció antropològica que fins a mitjans d'aquest segle s'interessa per intentar reproduir el passat tradicional aborígen, es destaca que les dues formes bàsiques d'identificació en la societat tradicional aborígen eren:

- el tipus d'unitat social que es definia en termes de filiació patrilinial o matrilineal i d'associació mítica amb una àrea territorial i
- l'ús d'etiquetes que situaven a una persona dins una categoria específica en relació als altres.

Ser membre de categories socials específiques (meitats o seccions) i d'unitats socials (grup de filiació o clan) venia determinat bàsicament per la filiació, patrilinial o matrilineal. No existia una via *oberta* de ser membre voluntàriament d'una unitat o categoria a través de l'elecció individual.

Econòmica i religiosament la gent estava situada dins un sistema total. Per una banda, el grup local de filiació definia i confirmava els lligams mífics i espirituals dels seus membres amb un territori específic. Aquesta forma d'identificació era única a persones que pertanyien a aquesta unitat. De totes maneres, aquestes unitats socials estaven vinculades a altres en virtut de lligams mífics i rituals, a causa de què molts sers mífics es van moure per

àmplies zones del territori i molts rituals no estaven confinats només a un segment mític particular. Per tant, una identificació religiosa més àmplia era possible.

Per una altra banda, les categories socials també proporcionaven vies d'identificar tipus particulars de gent fora de la mateixa unitat social. Les categories socials unien, en termes de parentiu, membres de diferents unitats socials amb propòsits de cooperació. Aquestes categories socials eren mecanismes que no només etiquetaven a persones en contrast amb d'altres; sinó que també proporcionaven models per a la interacció personal. Aquesta interacció estava organitzada en la base de la posició de parentiu que marcava les responsabilitats i obligacions, drets i deures de les persones.

Segons Berndt ("Aboriginal identity: reality o mirage" 1977) aquestes dues formes bàsiques d'identificació feien possible el desenvolupament d'un sentit de comunitat en què "Ser arrente o pitjantjatjara o walbiri o..." significava compromís i obligació a un particular sistema de creences que identificava a l'individu dins un esquema mític que tenia rellevància directa amb el present. Aquesta identificació era física i alhora espiritual. Aquesta és una de les raons per les que la dimensió secreta-sagrada és de vital importància pels aborígens, i per la que els aborígens d'orientació tradicional avui dia és vital mantenir - perquè defineix la seva identitat real. Ser aborígen significava també interacció amb altres, dins el context d'identificació social i personal. Aquests altres, no eren qualsevol sinó que eren persones amb qui les responsabilitats i obligacions estaven definides pel sistema de parentiu.

És de destacar també, la importàcia de la localització i territorialitat i el llenguatge en les comunitats tradicionals, enteses no com un agregat de persones que comparteixen un territori, sinó com un grup que en la seva autodefinició inclou referències a un passat comú, un futur comú, i el compartir interessos i valors comuns.

El llenguatge representava, i representa, una manera d'identificació davant els altres, un criteri per parlar en termes de *nosaltres* davant *ells*. Les meitats, clans, seccions,

subseccions i afiliacions locals proporcionen etiquetes que s'utilitzaven amb els mateixos propòsits.

Sintetitzant, Coombs, Brandl i Snowdon²⁹ presenten una llista de les principals característiques que compartien les diferents societats aborígens:

- 1- ser i identificar-se com a descendent dels habitants originaris d'Austràlia
- 2- compartir experiències històriques i culturals
- 3- compartir la cosmovisió aborigen centrada en el Dreaming
- 4- mantenir relacions familiars íntimes amb la terra i el món natural
- 5- interacció social en les obligacions mútues del parentiu
- 6- donar importància als rituals funeraris i seguir-los
- 7- parlar i entendre més d'una llengua

Aquesta llista veu l'etnicitat aborigen com la derivació d'una interpretació cultural de la descendència, el llenguatge i el territori i, de les creences religioses i experiències històriques i mítiques amb els avantpassats.

Aquests elements identificadors - filiació, llengua, territori i lligams mítics - eren compartits per la gran majoria de les societats aborígens tradicionals com elements constitutius de la identitat. Però no de la mateixa manera ni amb la mateixa intensitat a tot arreu. Existien variacions considerables. A més la identitat no anava més enllà del propi grup i alguns grups veïns amb qui es compartien mites del *dreaming*, usos territorials i llengües properes a través del parentiu. La resta de gent - aborígens o no - coneguda realment o per referència eren *els altres*.

Per tant es donava una diversitat d'identitats que coincidia amb límits i àrees territorials, lingüístiques i mítiques. Si més no així es com s'analitza en els treballs antropològics. A partir del contacte i invasió sistemàtica del món occidental a Austràlia, aquests *altres* s'amplia enormement, però *el nosaltres* també es veu modificat, ampliant-se i incorporant aborígens de diferent procedència i orígens.

²⁹ Coombs, H.C, Brandl, M.H. i Snowdon, W.E. 1983. *A certain Heritage: program by and for aboriginal people*. Canberra: CRES.

El canvi constitucional que es produeix a Austràlia el 1967 i a partir del qual es té en compte la població aborigen per primera vegada com a població australiana va disparar la producció de nombrosos treballs, tant des de l'administració com des del món acadèmic, sobre atur, delinqüència, salut, educació, habitatge aborígens. Tots aquests treballs formen part de l'especialització de les polítiques governamentals, reproduint el tipus de coneixement i discurs que proporcionava la base per a la intervenció governamental, per a la política d'assimilació.

Un exemple a destacar. El posicionament d'A.P.Elkin en el sentit que una vegada els aborígens coneguin i entenguin com funciona la nostra societat, les relacions seran menys conflictives. Elkin considerava important que els oficials de l'administració sabessin com introduir les modificacions en els costums aborígens que l'administració havia decidit, a través del contacte amb les persones més adients de cada societat; això significava contactar amb qui tenia accés al món secret i sagrat, la qual cosa requeria temps i paciència però, assegurava Elkin, una vegada s'ha obtingut l'ajut d'aquestes persones (homes), els canvis seran més factibles. A.P.Elkin estava convençut que calia dissenyar una política d'afers aborígens perquè els indígenes d'Austràlia poguessin un esgró en l'escala de la civilització i l'Antropologia podia i havia de participar-hi.

L'obra d'Elkin³⁰ va contribuir, tant a nivell polític com a nivell acadèmic, a mantenir la dicotomia *full blood* i *half-caste* expressada però, en els termes més culturals que genètics de 'tribal aborigines' i 'civilized aborigines' respectivament.

En el període següent, anys 70 i 80, l'Antropologia analitza el procés d'aparició d'un sentiment pan-aborigen a Austràlia des del doble posicionament que a partir d'ara caracteritzarà els treballs antropològics: per una banda, l'èmfasi en els aspectes tradicionals, i per una altra, l'èmfasi en els canvis que han portat a la lluita i resistència aborigen.

³⁰ 1935. "Civilized Aborigines and Native Culture" op.cit.; 1951 "Reaction and Interaction". *American Anthropology*. Vol.53. Núm.2. Pàgs.164-186; 1954. *The Australian Aborigines: How to understand them*, Sydney: Angus & Robertson.

Treballs més recents sobre la identitat aborígen destaquen com a principal element constitutiu d'identitat el territori i com a elements relacionats les creences religioses i les llengües tradicionals³¹. Es continuen destacant no obstant, els elements tradicionals i de continuïtat cultural però utilitzant a partir d'ara, un únic terme per referir-se als indígenes australians: aborígens (com a molt es diferencia entre urbans i rurals). Amb aquest posicionament, l'Antropologia ha contribuït a l'anàlisi de les qüestions d'identitat aborígen des del que K.Keefe anomena "aboriginalitat com a resistència" i a les reivindicacions de diferents col·lectius aborígens per aconseguir el reconeixement legal de la propietat dels territoris que sempre han considerat seus.

A tota Austràlia hi ha des dels inicis dels anys 90 una àmplia acceptació a nivell de la societat general de la lluita pels drets territorials dels Aborígens (de totes maneres, el moviment en defensa dels drets territorials comença els anys 80), però aquesta acceptació no ha portat a una legislació uniforme. La legislació es basa en l'opinió que des de sempre els aborígens han tingut una relació especial amb la terra. Aquesta relació es basa en dues premisses:

- relació material que inclou recursos alimentaris i
- relació espiritual centrada en la creença que els sers ancestrals van crear la terra i la gent.

Afirmen Davis i Prescott (1992) que la coincidència espacial d'aquestes dues relacions estableix la identitat dels grups aborígens i els límits dels seus territoris. I que, a més, els noms dels llocs -constantment recitats i cantats en les seves pròpies llengües tradicionals en el transcurs de les cerimònies -confirmen la identitat del grup que defensa els seus drets en un territori concret.

³¹ Davis,, S.L. i Prescott, J.R.V. 1992. *Aboriginal frontiers and boundaries in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Swain, T. 1993. *A place for strangers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rumsey, A. 1996. "Aspects of native Title and Social Identity in the Kimberleys and Beyond". *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 2-9.

Existeix la idea que no hi ha un coneixement precís de l'extensió dels territoris tradicionals nadius (idea que obstaculitza la política de drets territorials) i, en aquest sentit, Davis i Prescott ironitzen com n'és de curiós que la gent pot estar convençuda que els Aborígens abans i després de 1788 mantenien una relació especial amb la terra i alhora també creure que els nadius no coneixien els límits exactes del seus territoris.

Evidències cartogràfiques de l'existència de fronteres aborígens existeixen ja des de 1846³². La gran majoria de treballs per situar les fronteres aborígens en mapes s'ha fet per part d'antropòlegs sense que s'hagi donat massa interès a nivell polític. Ni en el passat ni en el present. I quan s'han establert regions considerades aborígens per l'administració es fan a partir dels cens de població no a partir del coneixement i reconeixement de la tradició³³.

Els límits tradicionals -senyalats per característiques naturals com un riu, un llac, un bosc, o un turó- es recolzen en l'herència de l'element més important de les creences aborígens: el *Dreaming*. El camí dels sers creadors -al llarg del qual van anar creant, nomenant i establint les activitats pròpies de la vida aborígen - definex els paràmetres del territori del grup. Abans de repetir el cicle d'activitats en altres àrees, els sers creadors canviaven de nom i de llengua. Per tant, no és només la suma de tots els llocs el que constitueix la descripció del territori grupal sinó també la llengua amb què s'anomena els llocs el que confirma la identitat del grup que té drets principals en un territori. Aquest grup està lligat a altres a través de traços de cançons i cerimònies que reproduïxen les activitats dels sers creadors. El punt del traçat de la cançó o petja del *Dreaming* en que el ser creador canvia de nom i de llengua marca la línia fronterera entre territoris contigus.

Les evidències de la vinculació i responsabilitat del grup respecte el seu territori apareixen en emblemes rituals, símbols, cançons, dances, dibuixos, marques corporals i pintures que serveixen com a marcadors de territorialitat.

³² Aquest any el missioner Fray Angelo Confalonieri documenta sis grups diferents i fronterers a la zona del Northern Territory.

³³ "It would be stretching credulity to imagine that traditional aboriginal boundaries coincided with the limits for pastoral leases or census district" Davis i Prescott op. cit. pg. 138.

El treball de Toni Swain emfatitza també la importància de l'espai i els llocs en la identificació aborigen:

"...Aborigines themselves do not, ..., understand their being in terms of time but of place and space³⁴".

Diu l'autor que els aborígens neguen tant la paternitat com la maternitat pel que fa a la gènesi de l'individu, i no per ignorància, perquè evidències del seu coneixement sobre la fisiologia de la procreació existeixen arreu d'Austràlia, sinó perquè el més important en la procreació és la seva connexió amb un lloc i reduir-ho a allò físic seria limitar la part més important del "ser"³⁵.

Per a Swain aquest principi de concepció, basat en la territorialitat, constitueix la base del que els acadèmics que remarquen aspectes socials per sobre dels geogràfics, han anomenat "parentiu". La interpretació de Swain és que la conceptualització aborigen nega tant el cos (element fisiològic) com el parentiu (element social) per expressar el fet que tots els drets i obligacions deriven de l'existència de la gent com a extensió dels llocs. I que les línies de parentiu igual que el concepte de temps i d'història emergeixen a partir del trencament i desbaratament del lloc i l'espai com a principis organitzatius.

Segons aquesta interpretació el principi territorial impregnava tots els aspectes de la societat aborigen. I segueix sent així per a aquest autor. Existia i existeix una absoluta, irremplaçable i fonamental identitat entre territori i gent unida espiritualment a aquest territori. El principi organitzatiu no és només el lloc sinó les relacions que s'estableixen a partir del lloc.

Per la seva banda, Alan Rumsey tot i posar de manifest que es dona una coexistència de múltiples formes d'identificació social, destaca l'aspecte territorial per

³⁴ Swain, T. 1993. *A place for strangers*. Op.cit. Pàg.2

³⁵ Idees que recull i comparteix amb autors anteriors com Francesca Merlan (1986) i Nicolas Peterson (1974).

sobre dels altres. Per a ell la pregunta seria no tant com un poble està vinculat a un territori sinó a partir d'un territori com s'hi vincularia un grup.

I això és el que fa en el seu treball de camp a la zona nord dels Kimeberley. La resposta que ens presenta és que la gent es vincula al territori de moltes maneres, essent-ne les principals: llengua, clan, meitat i concepció; però mediatitzat pel territori. Per exemple, pel que fa al llenguatge, la gent no necessàriament ha de parlar les llengües tradicionals per ser identificats com a membres d'un grup lingüístic. El que de fet els identifica és, per sobre de tot una àrea territorial. El més important és la relació prèvia entre llengua i territori.

O pel que fa a la concepció, com a moltes altres parts d'Austràlia, als Kimeberley la gent creu que la identitat personal s'estableix en la matriu de la dona a partir de la concepció espiritual quan un nen-esperit la penetra. I això succeeix en un lloc determinat que per sempre més estarà vinculat al nou nat. Això a la pràctica significa que segons on s'hagi donat la concepció espiritual d'una persona pot estar lligada a un lloc concret d'un clan diferent al propi (patern) i per extensió existirà un cert lligam entre aquesta persona i el seu clan i el clan en el qual s'ha manifestat l'esperit.

Aquest autor defensa que per establir els drets territorials s'ha de començar per delimitar una àrea i després veure com la gent hi està vinculada. Tenint en compte que hi ha maneres d'identificar territoris que no estan mediatitzats per les relacions particulars de la gent, sinó que tenen a veure amb el període ancestral del temps de la creació. I que hi ha llocs i àrees a les quals s'hi vinculen diferents grups de més d'una manera. Proposa començar amb regions més o menys delimitades i veure tot el complex i interrelacionat món amb què la gent s'hi identifica o en termes jurídics, "el cos de lleis i costums que constitueixen la base dels seus drets sobre llocs i regions".

El problema, crec està en aquest *regions més o menys delimitades*. Què és el que *més o menys* les delimita?. I a més a més, si es delimita un territori i després s'analitza com s'hi vinculen els diferents grups, tal i com proposa A. Rumsey, s'està d'alguna manera

pressuposant l'existència prèvia d'aquests grups. Per tant, crec que deu ser algun altre element el que identifiqui el grup com a tal, tot i que es reafirmi aquest grup amb un o més territoris.

Pel que s'ha vist fins ara, podria semblar que les qüestions relacionades amb l'organització del parentiu en les anàlisis més recents sobre identitat aborigen o bé pràcticament han desaparegut o bé, hi juguen un paper força secundari. I aquesta és la qüestió que penso cal matitzar sobretot a partir de la informació que proporciona la mateixa població aborigen (i que alguns treballs etnogràfics i antropològics posen també de manifest).

5.3 ELS ABORÍGENS SEGONS ELS ABORÍGENS

La veu dels propis aborígens si en algun àmbit s'ha tingut present i s'ha intentat reproduir ha estat des de l'Antropologia, però no sempre amb resultats satisfactoris des del punt de vista dels mateixos aborígens. No es tracta aquí de censurar els treballs antropològics que han servit més per aportar informació que s'ha utilitzat en benefici acadèmic o en benefici polític que en benefici de la població aborigen; sinó de reflectir l'existència d'una literatura pròpiament aborigen que expressa la seva visió de com es defineixen com a grup ètnic i com han estat definits pels agents externs, sigui l'administració, sigui el coneixement científic. Per aquest motiu apareixen en aquest apartat nombroses cites.

A finals dels anys setanta i principis dels vuitanta apareixen i es divulguen una sèrie d'auto-biografies de persones aborígens i una sèrie d'articles i treballs realitzats per aborígens que posen de manifest tant els acords com els desacords amb les visions externes que existeixen sobre ells mateixos. Aquest fet coincideix amb el pas de la política assimilacionista dels anys seixanta a la política d'autodeterminació dels anys vuitanta, a partir de la qual, un ampli sector de la població aborigen comença a participar activament en les qüestions polítiques i de desenvolupament que fan referència al seu poble. No és que abans no existissin líders polítics aborígens o personatges públics i populars entre la població indígena (sinó l'acció de l'ambaixada aborigen i altres actes de lluita no haurien estat possibles 2.4) però ara la presència pública aborigen és més clara i contundent. I, a més a més, ara es dóna l'ambient propici -de suport de part de la població blanco-australiana- que facilitarà la producció, edició i divulgació d'aquest tipus de literatura.

Les veus aborígens, quan han pogut deixar-se sentir o les hi han deixat, sempre han rebutjat les categories que distingeixen les persones aborígens segons criteris genètics o de quantitat de sang (*full-blood, half-caste, part-aboriginal o mixed-breed*) i criteris socioeconòmics (*rural, tribal, detribalizing o urbanizing aborigines*) per marcar diferències entre la població nativa, entre els més "autèntics" i els qui han perdut part de la

seva cultura. Per a ells tots són aborígens i mantenir aquesta terminologia és confondre cultura amb genètica:

"If the word 'part-Aboriginal' has any meaning, it refers to genetic makeup, or, to the imposition by whites of a legal term and social status. As a designation of culture it is meaningless"³⁶.

I encara té menys sentit el contingut negatiu que s'ha adjudicat a la categoria *half-caste*, o *part-aboriginal*, o *mixed-race* i la "culpabilització" de la població aborígen per a la seva existència, quan

"After all, it takes white and black to make brown..."³⁷.

De totes maneres, alguns conceptes associats a *sang* i altres nocions que fan referència a aspectes racials també han impregnat l'autorepresentació aborígen, com a conseqüència principalment del fet que la identitat s'ha format dins del context de relacions colonials i, per tant, el llenguatge i les idees de tradició colonial s'han incorporat a la terminologia aborígen d'identificació:

"Aboriginal people do speak of their (our) identity using concepts such as blood and other notions that allude to aspects or racial discourse...Aboriginal identities are formed within the context of colonial relations. Consequently, it would be unreasonable to expect Aboriginal people to 're-invent' their (our) self-representations without any reference to hegemonic language of race".³⁸

però no s'utilitzen com a elements rellevants per a ser o no membres d'un grup. Quan s'usa l'expressió *half-white* en el context aborígen, es fa amb el mateix sentit que quan es parla d'un aborígen *half-Dhan-gadi*, per exemple; la qual cosa està relacionada amb

³⁶ Langton, M. 1981 "Urbanizing Aborigines. The Social Scientists' Great Deception". *Social Alternatives*. Vol.2, núm.2, pàg. 21. Marcia Langton és una destacada activista aborígen que ha participat -i participa- en la lluita pel reconeixement dels drets del seu poble i col.labora amb l'Australian Institute of Aboriginal Studies a Canberra.

³⁷ El llibre de Marnie Kennedy (*Born a Half-Caste*. Canberra: Aboriginal Studies Press. 1990) és un clar exemple de la producció d'autobiografies aborígens que apareixen a partir dels anys 80.

³⁸ Anderson, I. 1997. "I, the 'hybrid' Aborigine: film and representation". AAS. Núm. 1. Pàg. 11. Ian Anderson és assessor mèdic a la 'Office of Aboriginal and Torres Strait Islander Health-Services' que depèn del Departament de Serveis de Salut i Família, i constitueix un dels nombrosos exemples d'un membre aborígen que participa en el desenvolupament comunitari de la seva gent i produeix articles

l'escrupulositat a l'hora d'establir les relacions genealògiques i en absolut amb cap qüestió d'acceptació social (Morris,1989).

També es rebutja des de la visió aborigen la noció de discontinuïtat cultural quan es parla de la població aborigen més urbanitzada

"Yet such discontinuities only exist within the framework or racially and culturally essentialised constructions of 'authenticity'. If you reject the idea that 'authentic' Aborigines follow particular cultural practices or have a particular appearance, then where is the discontinuity?"³⁹

I no només es rebutja la dicotomia *full-blood/half-cast* per parlar de la població aborigen, sinó també la seva traducció més moderna en la distinció entre *urban-tribal* aborígens:

"What is meant in the white literature by 'urban' Aborigines requires some explanation: some writers have attempted to explain the 'urban' Aboriginal situation by reference to socio-economic factors only; others have moulded their 'data' into imported models such as the crass 'culture of poverty' theory. In whichever discipline, researchers have worked, -history, sociology, anthropology, psychiatry- most have failed to perceive the insiders' view -how Black people themselves perceive and understand their conditions".⁴⁰

Defensa, Marcia Langton (1981), que la cultura aborigen en el context urbà s'ha d'entendre com l'adaptació dins d'un procés històric, però no en termes d'assimilació sinó com estratègies pròpies aborígens per mantenir-se com a col·lectiu. I prefereix destacar positivament la capacitat adaptativa de la població aborigen responent a les diferents situacions incorporant les seves pròpies cultures i identitats canviant amb ells.

"The anomie and signs of marginality that have been observed in poor... Aboriginal populations may be responses to racism, the

analitzant la seva pròpia situació.

³⁹ Anderson, I. Op.cit. Pàg. 11.

⁴⁰ Langton, M. Op.cit. Pàg. 16.

denial of housing and services, the insensitive intrusion of social workers, the image of the poor..., the diminution of particularly male roles where Aboriginal men are forced into menial employment positions, or worse, into unemployment, and the range of half-truths and myths about 'part-Aborigines'... The maintenance of Aboriginality in these socio-economic conditions provides not only a security against a hostile world, but as well, a 'sane' way of negotiating the demands of an 'insane' society".⁴¹

D'aquesta manera -com a estratègia adaptativa- cal entendre la majoria dels canvis que s'han produït en l'organització social aborígen, així com el manteniment de les relacions i xarxes de parentiu i afiliacions regionals, les quals serveixen principalment per a garantir una certa seguretat comunitària, tant social com econòmica, indispensable per a la socialització i la identitat ètnica. Concretament, l'aparició de famílies matrifocals cal entendre-la com un tipus d'organització acceptada i fins i tot desitjada per les dones i els seus fills (M. Langton, 1981) front a condicions socials particulars: homes aborígens que no poden residir permanentment amb les seves dones i fills degut al tipus de feina itinerant a què poden accedir, o degut a l'atur o a l'empresonament regular que pateixen, o com a conseqüència de les regulacions del sistema de benestar social que recolza econòmicament a les mares que viuen soles.

"Aboriginal social and cultural values may also contribute to the incidences of the woman-focussed family, in that mothers, granmothers, aunts and other female relations provide a cultural core, remembering and passing on to their children the knowledge that provides them with an identity in a crowded impersonal urban environment".⁴²

Sembla doncs que en el context aborígen el manteniment de les relacions de parentiu extenses és una autoafirmació constant d'identitat col·lectiva. Es parla de compartir (amb un sentit de reciprocitat) com un dels elements principals de la *manera de fer* ("the blackfella way") aborígen i aquells qui rebutgen els valors d'ajut i suport dins la comunitat i d'estrets lligams familiars es considera que es comporten com Europeus⁴³. D'alguna manera podríem dir que per ser aborígen cal comportar-se com a aborígen (no és

⁴¹ Langton, M. Op. cit. Pàg. 19.

⁴² Langton, M. Op. cit. Pàg. 18.

⁴³ Entre els Dhan-gadi s'utilitza el terme 'coconuts' -negres per fora i blanc per dins- per referir-se a

suficient haver nascut aborigen per ser-ho) i que la identitat implica compromís amb models de comportament particulars.

Els manteniment de models diaris d'interacció que comporta les obligacions de parentiu, de suport i ajuda mútua, demostra un aspecte distintiu de la identitat compartida. Compartir (*sharing*) i un cert esperit de grup (*togetherness*), caracteritzen no només trets del comportament distintius sinó a més a més un conjunt de valors que expressen un sentiment de diferència col·lectiva i cohesió dels membres de la comunitat. Aquestes nocions, posen de manifest que haver nascut en una comunitat no és suficient per a ser-ne membre. Una persona s'ha d'identificar socialment i participar en les activitats de la comunitat. Ser membre de la comunitat aborigen es reconeix per neixement si un dels dos pares és d'origen aborigen; però això no proporciona principalment un referent biològic d'associació, sinó una associació social de connexió a una xarxa de relacions de parentiu.

"Aboriginal families are so extended -that's the biggest thing I think, getting used to having heaps of people in the house, cousins, aunts, uncles. There might be ten living under the same roof. There might be a lot of them living on benefits. Some of them don't. A lot of them work some time. Always, if you've got money and your brother hasn't and he needs money to go down to the shop and get something, well, you'll just give him money and you'll give everyone money. If they need something they're very unmaterialistic. Money isn't an issue. It's surviving, you know, and we've all got to survive, so you give it away so everyone can survive".⁴⁴

Però els vincles de parentiu no es troben aïllats dins l'àmbit social sinó que formen part i s'interrelacionen amb la resta de dominis culturals en un context sociocultural general, constituint un entrellat de connexions que dona sentit i permet entendre una realitat cultural, en aquest cas la dels indígenes d'Austràlia. Per això, quan els aborígens parlen de la seva identitat, tot i destacar la importància dels lligams familiars, resalten també, la transcendència de les seves relacions amb el territori -l'element que emfasitzen els treballs antropològics més recents:

aquelles persones aborígens que han escullit l'estil de vida europeu.

⁴⁴ *Being Aboriginal. comments, observations and stories from Aboriginal Australians*. 1990. From the ABC Radio programs by Ros Bowden and Bill Bundbury. Sydney:ABC. Pàg. 15

"Pero nuestra auténtica identidad vive en nuestras palabras y nuestros actos. Los lugares sagrados que vivimos para proteger, los relatos, cantos y poemas que nos apasionan: ésta es la verdadera explicación de nosotros como pueblo. La política de supervivencia no es nuestra cultura. Es una medida de la época en que vivimos. Nuestra verdadera cultura está donde nosotros estamos: en nuestra tierra".⁴⁵

En la identitat aborigen conflueixen tant la interpretació i incorporació d'elements tradicionals com la interpretació i incorporació de l'experiència comuna caracteritzada per les relacions colonials (en aquest sentit les posicions de l'antropologia i la veu dels propis aborígens coincideix, la discrepància estaria en posar més èmfasi en un o altre aspecte). Tot i el caràcter negatiu que aquesta experiència ha suposat per a pràcticament la totalitat de la població aborigen -el xoc amb la societat d'origen europeu-, en la literatura aborigen es posa de manifest més la voluntat i l'esperança d'arribar a una situació més harmònica per a la població aborigen i la no-aborigen, que no pas l'odi i la desesperació per tot el que s'ha patit; constatant però que només s'aconseguirà canviar la situació si es compta a més a més, amb la voluntat i esperança de la població no-aborigen de voler arribar als mateixos objectius:

"This story was written with the hope that white people will know and understand the plight of my people....There is hope also that young white Australians will help to heal the damage the government did over a hundred years...This country of ours was a peaceful land... White and black can live in harmony and the barrier of hatred be gone".⁴⁶

En definitiva, els aborígens parlen de la seva identitat en termes d'experiència interna, d'experiència personal. I no en el sentit d'una abstracció, sinó amb un contingut clar que inclou principalment un sentit familiar dins d'una tradició oral, en la qual les relacions de parentiu actuals estan connectades als moviments i vides dels seus ancestres en un territori i a través de la història colonial:

"It is through such lived experiences that I am able to articulate with greater confidence just who I understand myself to be".⁴⁷

⁴⁵ Atlas Culturales de la Humanidad. 1990. *Supervivencia en el mundo moderno*. Vol. 9. Madrid: Editorial Debate. Pàg. 89.

⁴⁶ Kennedy, Marnie. 1990. *Born a half-caste*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Preface, pàg. 1.

⁴⁷ Anderson, I. Op.cit. Pàg. 5

5.4 LA IDENTITAT ABORIGEN EN CONSTRUCCIÓ

En el desenvolupament de la identitat aborígen hi juga un paper rellevant el tractament que les polítiques governamentals i els agents exteriors han donat a la població aborígen, així, concebint-los com un sol poble han contribuït a la formació d'una concepció pan-aborígen. Però no es tracta només d'una influència externa als grups ètnics, sinó que des de dins també s'accepta aquesta visió. Hi ha autors que defensen (D.J. Jones i J. Hill-Burnett) que quan grups ètnics esdevenen grups polítics el significat de diferència cultural canvia. Es dona un tipus de consens definit pels de dins i pels de fora en termes dels trets culturals comuns més que en termes de particularitats culturals distintes.

I aquest consens, en el cas australià, es posa de manifest en unes concepcions i relacions conflictives. Mentre els aborígens constitueixen un *problema* pel govern, definit en termes econòmics i socials, el govern constitueix alhora un *problema* pels aborígens, definit en termes d'opressió, discriminació i explotació.

L'aparició d'una concepció pan-aborígen, que engloba a tota la població nativa, no s'improvitza en pocs dies, sinó que resulta d'un llarg procés en què els punts de referència identitaris van canviant segons la situació en la qual es troba la població aborígen. Dèiem en un altre apartat, que la colonització va importar el terme aborígens, i que abans el que existia eren grups tribals arrente, walbiri, wik, dhan-gadi, etc. amb particularitats culturals pròpies i trets culturals compartits. La identitat d'aquests grups es definia per una estructura sociocultural que interconnectava relacions de parentiu, estil de vida, llengües, territorialitat i creences mitològiques. Però tot això va canviar a partir de la política proteccionista del govern australià instaurada el segle passat.

En l'època del desplaçament forçat dels indígenes cap a les reserves creades pel govern s'apleguen diferents grups aborígens de molt diverses procedències. En aquest context de gent d'origen diferent visquent junta, l'afiliació tribal apareix més com una marca individual que com una marca d'identitat col·lectiva, com havia estat fins aleshores

(C. Berndt, 1961). D'aquesta manera, l'afiliació tribal equival a les credencial familiars en el context anterior tradicional.

Així, la identitat tribal canvia de contingut - ara denota individualitat mentre que abans, col.lectivitat - i ja no identifica diferents unitats petites disperses que es troben de tant en tant per compartir col.lectivament certes cerimònies i rituals sagrats per a tots ells; sinó individus procedents d'aquestes diferents unitats i de moltes altres.

Les xarxes de relacions socials, sovint articulades en termes de parentiu, van continuar sent significatives, però els models de comportament associats eren menys pressionadors. I els grups que van emergir es definien, no tant en termes d'acció comú i filiació, sinó més per un reconeixement d'experiències compartides en les situacions de contacte. Van esdevenir més i més dependents en la societat general, però simultàniament marginats d'aquesta societat dominant.

El que comença a sorgir és una aboriginalització (Berndt,1977) de certs aspectes moldejats per adequar-hi els propis marcs de referència. Models reforçats per pressions des de fora i per sentiments d'inseguretat dels qui vivien aquest procés.

El resultat va ser molts grups localitzats d'aborígens (urbans destribaltzats, rurals d'orientació tradicional, urbans-tradicionals), cada un amb el seu propi focus territorial i conseqüentment en moltes identitats diferents -derivades del passat aborígen diferent i també de les experiències de contacte amb estrangers, diferent. Aquest contacte, traumàtic, opressiu i desastrós, va esdevenir part de la seva identitat. La desaparició gradual i no tan gradual de la vida tradicional com una realitat va deixar inseguretats - com a individus i com a membres d'un o més grups, però en el context urbà és on es viurà aquesta inseguretat amb més insistència. I potser per això serà en sectors d'aborígens urbans que no segueixen una orientació tradicional, on millor arrelarà el concepte d'Aboriginalitat que finalment aplegarà a uns i altres en la concepció Pan-Aborígen.

La comunicació entre aquests diferents grups locals o móns locals és la que ha donat lloc a l'Aboriginalitat. Així s'ha forjat una identitat aborígen comuna que es veu rellevant per una acció política també comuna.

Aplegar diferents perspectives locals aborígens per arribar a un tipus de comunitat és una tasca creativa, *artificial* diu R.M. Berndt, que implica avaluar i revalorar la societat i la cultura aborígen.

Una part important de la identitat aborígen es basa en la selecció d'elements tradicionals que poden ser utilitzats en l'escena contemporània. I aquí comencen molts dels problemes (i també comença aquí la participació important dels antropòlegs). Perquè es tracta de reconstruir el passat, però no tal com era en realitat sinó la idea que els mateixos aborígens tenen de com era aquest passat. En aquest sentit, el sentiment d'orgull d'antecedents aborígens és important emocionalment.

Són poques les persones de descendència Aborígen que no han patit algun tipus de prejudici, discriminació o maltracte. Les experiències del passat tenen implicacions en el present i el futur; són part de l'herència aborígen tan important com la vida tradicional⁴⁸.

L'aboriginalitat es veu com un tipus de moviment social en què, per certs propòsits, una identitat comuna en contrast amb altres australians pot marcar la unitat i la diferència. Mecanisme per buscar un estatus, com una reacció en contra de les injustícies i discriminacions patides. Dins d'aquest marc referencial d'Aboriginalitat que intenta incloure a tothom de descendència aborígen, hi ha molt espai per a la protesta i l'acció política⁴⁹.

⁴⁸. R.M. Berndt aposta per una lectura positiva d'aquest procés: com un cos d'informació i de coneixements que resumeix la lluita aborígen cap a la igualtat social, econòmica i política i més important encara, cap a la seguretat emocional.

⁴⁹ En aquest sentit coincideix amb la postura de L.A. Despres (*Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, 1975) qui veu el fet ètnic des del punt de vista de la teoria de l'estratificació i del poder, com una resposta dels grups més desavantajats davant una situació discriminatòria, i un esforç d'utilitzar un modus cultural per progressar econòmicament i políticament. Aquest punt de vista central en el corrent instrumentalista d'analitzar la identitat ètnica, pren l'ètnicitat bàsicament en termes de relacions interètniques i les seves implicacions econòmiques i polítiques.

Per a C.H. Berndt seran les forces externes, la societat dominant en la qual els aborígens tenen poca o cap influència, les que definiran la seva nova identitat:

"...(any Aborigine) has no effective voice in major decisions affecting his very existence, and no real hope of influencing them. He is caught within the orbit of perhaps largely benevolent but also largely impersonal forces which are engaged in deliberate and concerted attempts to change his whole style of living, in short, to redefine his identity".⁵⁰

Per a E.Kolig però, la redefinició de la identitat no prové de la lliure elecció aborigen. Els nadius no estan només guiats per forces externes sinó que cal tenir present elements tradicionals de pensament i conceptes que es mantenen i són ajustats:

"They identify; they are not just identified"⁵¹

Aquesta nova identitat que emergeix no és accidental, arbitrària i sense sentit, sinó que és representativa d'etapes de canvi que esdevenen sota la influència occidental. Segons aquest autor, models mentals i de comportament aborígens, estratègies i autodefinicions es coordinen causalment, reflectint continuïtats amb tradicions i adaptacions intencionades a noves condicions socioambientals. El resultat serà que la preservació de parts de la superestructura ideològica tradicional ha facilitat l'ajustament suau d'identitats⁵².

La identitat pan-aborigen està en relació amb la situació sociopolítica del grup indígena respecte el grup dominant, amb el qual no es manté una relació precisament

⁵⁰ Berndt, C.H. 1961. "The quest for identity: the case of the Australian Aborigines". *Oceania* XXXII (1) pàg. 17.

⁵¹ Kolig, E. 1977. "From tribesman to citizen?. Change and continuity in social identities among south Kemberley Aborigines". A: *Aborigines and change*. Berndt ed. Canberra: AIAS. Pàg. 36.

⁵² E. Kolig presenta el cas de l'àrea de Fitzroy al sud dels Kimberley (nord-oest de Western Australia) on es va donar una barreja de població aborigen de molt diversa procedència degut al desplaçament forçat. Aquí es produeix una reformulació de nocions etnocèntriques respecte altres grups aborígens. Sembla ser que després d'una fase inicial de confrontació entre els diferents grups, s'abandonen concepcions d'identificació estretes en favor de concepcions més obertes i comprensives. L'acceptació de formes de vida similars va afavorir l'acceptació d'identitats "supra-tribals". Gradualment es va donant més èmfasi en una identitat comuna. I així sorgirà una "identitat tribal" preferent fruit d'una convenció local i acceptada per tots els residents locals sense tenir en compte els seus orígens reals.
Kolig, E. "From tribesman to citizen?. Op.cit.

amistosa, ni molt menys igualitària. Per això, E.Kolig defensa que el concepte de pan-Aboriginalitat és un producte del context blanc. L'Aboriginalitat és una ficció que té sentit només en termes d'etnocentrisme blanc, que força als aborígens a acceptar la pan-aboriginalitat com un fet en la societat moderna australiana. Creu aquest autor que la preservació de la ideologia tradicional se situa en la superestructura cognitiva i que la identitat aborígen apareix com l'última etapa lògica en el procés d'extensió del concepte d'identitat tradicional⁵³.

Igualment J. J. Delmos i J. Hill-Burnett senyalen que la cultura comuna que surgeix a partir de diverses cultures particulars no ve donada per la diversitat de cultures d'origen que ara s'apleguen, sinó que les qüestions comunes primer són conceptualitzades i després *construïdes*. Per aquests autors, el procés d'aboriginalitat seria similar als processos de construcció nacional pel que fa a dos elements: el desenvolupament d'una lleialtat més àmplia de la que existia abans i la competència a lleialtats locals⁵⁴.

En aquest sentit, entre els aborígens, el desenvolupament i expansió de lleialtats d'abast grupal se centra en associacions clau i estaria representada pels líders d'aquestes associacions. La relació entre el lideratge i la població general es caracteritza per la competència i el conflicte.

És important tenir en compte el paper dels representats o líders que surgiran com a aglutinadors dels interessos dels diferents grups locals. Això significa una constant i intensiva interacció amb membres locals. Intentar aconseguir una unitat ètnica significa canalitzar les tendències centrífugues dels grups locals - grups petits i xarxes lligades a organitzacions i petits grups d'individus que actuaran com a vehicles per recaptar altres petits grups a la nova ideologia ètnica.

⁵³ Kolig, E. Op. cit.

⁵⁴ Delmos, J.J. i Hill-Burnett, J. 1982. "The political context of Ethnogenesis: An Australian Example". A: *Aboriginal power in Australian society*. M.C. Howard ed. Brisbane: University of Queensland Press. Pàgs. 214-243.

5.5 MODIFICACIONS EN ELS ELEMENTS IDENTITARIS

En la construcció de la identitat són de gran importància els antecedents tradicionals aborígens, essent els principals el sistema de parentiu, la territorialitat, els lligams mítics i la llengua.

Alguns d'aquests antecedents han desaparegut o han sobreviscut de forma modificada. Això significa que s'han de recrear. Però és impossible restaurar la totalitat de la vida tradicional i, segurament, no cal. El que sí és possible és la transmissió d'una idea general de la vida tradicional en termes de relacions socials, desenvolupant lligams socials amb tots els qui es consideren aborígens i en termes de seleccionar aspectes tradicionals de la cultura aborigen que poden ser situats en un context diferent - tenint en compte, però, que no tots els aspectes tradicionals són fàcilment transferibles a un nou context tal i com assenyala Ronald M. Berndt⁵⁵.

La identitat i drets dels aborígens contemporanis depèn, en gran mesura, de ser reconeguts per la societat dominant i per la legislació dominant com *els mateixos* que els que ocupaven el país quan van arribar els europeus. Una manera d'aconseguir això és a través de la noció de descendència, concretitzada en la metàfora de la *sang*, idea que té una considerable credibilitat en les cultures europees.

Es tracta, per tant, de fer coincidir les reivindicacions aborígens amb les explicacions que la societat dominant està disposada a acceptar. Això significa, a vegades, modificar elements tradicionals i, altres, introduir elements nous però dins del referent cultural aborigen.

Una d'aquestes construccions, la més popular des de la societat dominant, diu que els *autèntics* aborígens són els d'orientació tradicional, els menys urbanitzats⁵⁶. Aquesta

⁵⁵ Senyala aquest autor que un aspecte essencial bàsic que no es pot transferir fàcilment és la dimensió secreta i sagrada. Berndt, R.M. 1977. "Aboriginal identity: reality or mirage". A: *Aborigines and change*. Op. cit.

⁵⁶ Jane M. Jacobs anomena a aquesta concepció *the noble savage syndrome* a "The construction of

idea prové de l'extensió d'actituds passades (i no tant passades) dels australians blancs que diferenciaven entre aborígens *full blood* i *half-caste*.

Seguint aquesta concepció els grups aborígens obertament tradicionals s'han pogut beneficiar de la política de drets territorials més que no els grups més urbanitzats.

Un ingredient important en l'acceptació general de grups tradicionals ha estat el grau d'evidència antropològica d'aquesta *autenticitat*.

Els grups urbanitzats o destribalitzats presenten poques evidències antropològiques del seu passat tradicional i, per tant, costa més que se'ls consideri "autèntics" aborígens i, per tant també, costa més que accedeixin als mateixos drets que els altres. Es troben en una situació doblement marginal, ni poden accedir als drets de la societat dominant, reservats als blancs ni als drets de les minories aborígens, reservats als negres *tradicionals*.

Un cas etnogràfic d'aquesta situació ens la proporciona el treball de Jane M. Jacobs qui va analitzar la construcció de la identitat dins del procés legal de drets territorials comparant el procés de dos grups aborígens urbanitzats de South Austràlia: els Adnjamathanha i els Kokatha⁵⁷.

El procés que van viure els Adnjamathanha va permetre el manteniment d'un sentiment col·lectiu centrat en els lligams socials i mítics del grup. En el territori Adnhamathanha es va instal·lar una missió els anys quaranta a la qual es va traslladar tota la població. La intervenció missionera va acabar amb certes tradicions però va facilitar la continuïtat del grup com a tal fins i tot en l'entorn urbà en què viuen actualment.

En canvi, els Kokatha van ser dispersats per diferents granges ramaderes, missions i nuclis urbans.

identity". A: *Past and present. The construction of Aboriginality*. J.R. Beckett ed. Op. cit.

⁵⁷.- Jane M. JACOBS op. cit.

Actualment existeixen dues associacions diferents que lluiten per aconseguir el dret al seu territori: el "Adnjamathanha Land Rights Committee" i el "Kokatha People's Committee". Però cap d'aquests dos grups encaixen exactament amb la imatge que es té des de l'administració dels Aborígens tradicionals i cap dels dos s'ha beneficiat d'una legislació especial fins fa relativament poc temps⁵⁸.

Aquestes dues associacions aborígens han de buscar possibilitats de reconeixement territorials en una estructura competitiva que porta a l'enfrontament entre ambdues, a més de amb els grangers i les companyies mineres que constitueixen interessos externs molt poderosos.

En aquest context els grups aborígens es preocupen per presentar les seves sol·licituds de la manera més convincent per l'estament que controla la distribució del territori. Un ingredient crucial és un específic interès per la terra, seleccionant aspectes de la seva herència cultural que ells saben s'accepta millor des de fora com a prova de la seva *autenticitat*

D'aquesta manera els aborígens conscientment construeixen una Aboriginalitat pública que validi les seves reclamacions territorials en l'arena política. I com ho fan? Doncs escullint com a president de l'associació a un dels *elders* (ancians) iniciats, entre d'altres coses perquè des de fora i seguint el que es coneix dels Aborígens tradicionals, es respecta la posició d'un líder iniciat i si és ancià encara més. O, per exemple, s'accentuen en les reivindicacions aspectes d'identitat tribal col·lectiva, seguint el model d'altres grups considerats més tradicionals que han aconseguit ja drets territorials.

⁵⁸ Tot i que South Austràlia va ser l'estat més progressista pel que fa a política aborígen. El 1965, quan encara no s'havia donat la ciutadania als Aborígens, es crea en aquest estat El "South Australian Aboriginal Land Trust" que va representar el primer reconeixement formal dels drets a la terra dels pobles aborígens d'Austràlia. També cal dir que, de fet, no va ser gaire més que un reconeixement ja que tenia poca capacitat de gestió.

Finalment, les reclamacions dels Adnjamathanha tenen més èxit que les dels Kokatha perquè s'acosten més als requeriments de tradició i autenticitat que preestableixen els agents externs.

Un exemple de la introducció d'elements nous en la construcció de la identitat, la trobem en la manipulació de certs mites.

Kenneth Maddock⁵⁹ analitza diferents mites aborígens i el què expressen sobre el sentit aborígen d'identitat. I troba històries sobre el capità James Cook i la seva "trobadà" amb aborígens a llocs on no hi ha constància que s'hi aturés segons els diaris del propi Cook.

Es tracta de zones de l'interior del sud-est on apareixen històries importades de grups de la costa. Aquests mites parlen d'una nova era. Es presenta al capità Cook amb semblances amb els sers del Dreaming: va d'un lloc a l'altre, és l'inici d'una manera nova de fer, deixa la seva empremta en el lloc i en la gent per sempre (roba, menjar, bestiar...).

Els Aborígens necessiten trobar-li un sentit a l'aparició dels europeus i ho fan a través de la seva fórmula tradicional: els mites sobre l'origen - Dreaming, però incorporant el personatge principal i l'heroi indiscutible de les cròniques dels blancs - el capità Cook. Els mites sobre el capità Cook constitueixen una explicació pels aborígens de com i perquè els europeus van arribar i es van quedar, i per què van tractar als Aborígens com ho van fer.

Mites que tracten a Cook més com un vil lladregot que no pas com un heroi. Segons els mites no es dona un intercanvi equilibrat d'avantatges entre aborígens i estranys, es parla més de robatori que no pas de regals i, si apareixen els regals, aquests no són acceptats pels Aborígens. Els Aborígens ni donen coses als estranys ni els hi roben res.

⁵⁹ Maddock, K. 1994. "Myth, History and a sense of oneself" a J.R. Beckett *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Op.cit.

Aquests mites permeten canalitzar l'hostilitat i el ressentiment cap als Europeus en la persona de Cook i els seus col.laboradors. S'han d'entendre aquests mites com reflex de les relacions interculturals i com a resposta al repte que suposa l'impacte amb els estranys.

I alhora aquests mites expressen una consciència de pertànyer a una esfera més àmplia que la de la comunitat local.

Tant en els casos de modificació com en els d'introducció de nous elements, aquests elements s'incorporen al corpus existent d'identificació i s'han de tenir en compte per entendre el fenomen de la identitat en tot el seu abast.

Hem vist al llarg d'aquestes últimes pàgines com l'aboriginalitat constitueix un procés continu de creació d'identitat i estatus negociat estratègicament. Que s'ha donat un procés de transformació en la identitat aborígen és innegable, que aquest procés ha passat d'una diversitat d'identitats a un sentit de pan-aboriginalitat també. Ara bé, les explicacions respecte aquest fet no estan prou desenvolupades com per formular afirmacions categòriques.

Pels propis aborígens, el sentit emergent d'identitat aborígen comuna és difícil expressar-lo en paraules perquè consisteix en el sentiment d'internalització subjectiva d'identitat aborígen. No hi ha encara una teoria sobre els components de la identitat aborígen que produeixi un model estable que pugui ser objectivat i apropiat per explicar aquesta realitat, canviant i complexa.

Sigui com sigui, però, dos dels elements més importants són els d'orgull d'aboriginalitat i recuperació de certa autonomia. En aquest sentit, una de les frases més repetides entre la població aborígen és:

"I am proud to be an Aboriginal"

L'aboriginalitat en el sentit més ampli s'ha originat en la tradició i la seva continuïtat modificada o no, i en l'activa resposta dels aborígens al seu estatus desigual en

la societat australiana. Mentre la desigualtat i la injustícia continuïn com a característiques de la situació en què viuen els aborígens, perpetuant-se a través de diferents institucions, l'aboriginalitat continuarà sent una ideologia que uneix els aborígens en un desafiament a la societat a través d'una crida per la justícia social. En aquest sentit i seguint la terminologia de K. Keefe⁶⁰ la seva resistència serà persistent:

"To survive is to resist, and to resist is to survive"

⁶⁰.Keefe, K. Op. cit, pg.79

5.6 EL PAPER DEL PARENTIU EN LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT ABORIGEN

Arribats a aquest punt, cal recuperar la idea que es presentava en la introducció de manera general i de manera més desenvolupada en el capítol 1, idea que ha servit de guia per desenvolupar aquest treball fins aquí: la decreixent importància que la literatura antropològica més recent atribueix al parentiu en els processos de construcció identitària dels aborígens australians es deu tant als canvis que s'han produït en la mateixa teoria antropològica del parentiu, com als canvis que s'han donat en la forma d'organitzar el parentiu en el cas dels aborígens, com a les modificacions dels trets culturals que se seleccionen per a la construcció de la identitat aborígen.

La població aborígen ha estat conceptualitzada de manera molt diversa en diferents períodes de la història d'Austràlia. Durant molts anys la imatge dominant era la de salvatges, ja fossin nobles o innobles. Més tard, quan els antropòlegs van entrar en escena, els aborígens esdevenen gent amb una organització social, parentiu i cerimònies tribals que estaven perdent la seva cultura⁶¹. Finalment, els recents canvis polítics han significat que les veus aborígens desafien totes aquestes caracteritzacions. Aquests desafiaments es basen en el principi que la identitat aborígen només es pot determinar i promulgar des dels mateixos aborígens.

En les primeres interpretacions antropològiques de la identitat aborígen l'element que es destacava era el parentiu com a eix vertebrador dels altres elements bàsics de la tradició nàdva: creences, territori i llengua. Més endavant, es diu, en concordància amb la política de drets territorials que és el territori l'eix que vertebra els altres elements tradicionals sobretot les vinculacions mítiques i el coneixement de la llengua tradicional, amb la qual cosa el sistema de parentiu resta en un segon terme.

⁶¹ Tot i l'interès de l'antropologia en els pobles aborígens des de les primeres etapes de contacte, la historiografia sobre Austràlia no s'ocupa dels aborígens fins aproximadament els anys 60, abans: "Historians simply kept aloof from Aboriginal people, content to leave the study of the Aborigines to anthropologists, and then to ignore the anthropologists" R.H.W. Reece, citat a SWAIN, T. *A Place to Strangers*. Op. cit.

D'aquesta manera, la llista de Coombs, Brandl i Snowdon (vegeu l'apartat 5.2 pàg. 194) sobre les característiques comunes d'identitat aborigen gairabé no apareix la territorialitat com l'element identificador important. De set elements, només un, el quart.: *mantenir relacions familiars íntimes amb la terra i el món natural*, parla de la vinculació entre persones i territori. En canvi d'elements que tenen a veure amb el parentiu amb un sentit ampli n'hi ha al menys tres, el primer *-descendència*, el cinquè *-obligacions del parentiu*, i el sisè *-ritus funeraris* (fent referència a la dimensió ancestral de l'organització del parentiu). Més endavant en les propostes de Swain, Davis i Prescott i Rumsey s'emfasitza, en canvi, la territorialitat però no el parentiu.

Cal situar aquestes últimes perspectives dins del context polític en què es desenvolupen: la política de drets territorials. En el moment polític actual interessa destacar la importància dels vincles entre individus i territori. No vull treure significació a aquest vincle, ni hi tinc dret, ni coneixements suficients, ni cap interès a fer-ho. El que sí que vull posar de manifest és el canvi en la formulació dels elements identificadors, si més no en el discurs antropològic.

Sembla, doncs, que en parlar de la qüestió de la idenitat ètnica aborigen, van apareixent, en les propostes antropològiques, els mateixos elements. El que canvia és l'èmfasi en un o altre com a element central.

No és la meva intenció aquí oferir una nova jerarquia, sinó defensar la necessitat de tenir en compte el component parentiu per entendre la identitat aborigen. No podem saber amb certesa si el parentiu constituïa el motor del sentit grupal en l'època abans de la invasió europea, però de ben segur que podem dir que avui dia ocupa un lloc destacat en la manera de considerar-se ells mateixos aborígens.

Crec que en el cas aborigen, les qüestions relacionades amb la conceptualització del propi grup i la conceptualització del parentiu van estretament lligades. El parentiu ofereix continuïtats des del passat tradicional fins al present, que permeten un sentiment d'unicitat i de diferència. I no ho penso en un sentit sociobiologista a la manera de Peter

Van den Berghe qui deriva de la suposada tendència *natural* humana a la selecció de parents, una base genètica del comportament social humà etnocèntric i racista⁶². En absolut. Amb el plantejament de Van den Berghe només s'aconsegueix que la xenofòbia i les seves maleïdes manifestacions siguin naturalitzades i, per tant, considerades inevitables.

El llenguatge del racisme canvia al llarg del temps. El *nou racisme* utilitza el llenguatge de la nació i criteris culturals més que biològics per identificar i donar un contingut negatiu a la diferència. A mesura que raça esdevé passat de moda, etnicitat esdevé més utilitzat. Raça com un concepte biològic és desacreditat oficialment, els grups que prèviament havien estat racialitzats es reconstitueixen ara com a grups culturals.

També el llenguatge de la resistència al racisme canvia al llarg del temps. Els qui estan subjectes a racialització i marginalització sovint canvien la manera d'anomenar-se com a senyal del seu desig de canviar d'estatus⁶³. Per exemple alguns activistes aborígens s'autoanomenaven *negres* a finals dels anys seixanta identificant-se amb la lluita pels drets civils als Estats Units. En canvi, els anys setanta utilitzaven cada vegada més el llenguatge d'estatus indígenes i identificant-se amb els pobles del *Quart Món*⁶⁴. Actualment molts aborígens utilitzen diferents noms provinents de les llengües tradicionals per autoanomenar-se, com *Koori* al sud-est d'Austràlia, o *Murri* al sud de Queensland o *Nyungar* al sud-oest d'Austràlia. Però no hi ha una paraula indígena per referir-se a tots els Aborígens Australians i la que s'utilitza és el terme que es va establir a partir del contacte amb el món occidental: Aborígens.

⁶² Van Den Berghe, P. 1981. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier. Pàgs. 18-19:

"...My basic argument is quite simple: ethnic and racial sentiments are extensions of kinship sentiments. Ethnocentrism and racism are thus extended forms of nepotism - the propensity to favor kin over non kin. There exists a general behavioral predisposition, in our species as in many others, to react favorably toward other organisms to the extent that these organisms are biologically related to the actor. The closer the relationship is, the stronger the preferential behaviour".

⁶³ Pettman, J. 1992. *Living the margins: Racism, sexism and feminism in Australia*. Sydney: Allen & Unwin.

⁶⁴ Aquí "Quart Món" fa referència als pobles indígenes sense poder ni autonomia política, econòmicament marginats i culturalment estigmatitzats. Graburn, N.H. 1985. "1,2,3,4...Anthropology and the Fourth World". *Culture*. Vol.1. Núm.1 Pàgs. 66-70. Aquest sentit es va mantenir fins a finals dels anys 80. En els 90, el "quart món" es refereix als sectors més pobres i marginats de les grans urbes del món occidental.

Quina relació considero, doncs, que hi ha entre identitat ètnica i organització del parentiu en el cas dels aborígens australians? Crec que la identitat inclou el parentiu, però no sols a aquest, sinó també altres àmbits culturals com ara els vincles amb el territori, el corpus de creences del *Dreaming*, compartir una llengua o més d'una, un procés històric comú, una situació present de marginació, una acció de resistència i unes expectatives de futur compartides (recuperació de drets territorials, recuperació cultural, integració social i increment de la participació en la societat australiana en general). També crec que no tots els trets culturals esmentats participen amb igual importància en la identitat ètnica aborígen i que els vincles de parentiu constitueixen un element bàsic en la formulació i construcció del sentiment d'aboriginalitat.

Però això no és una característica només de la situació actual, penso que en la societat tradicional aborígen el parentiu ja ocupava un lloc destacat, tal com posen de manifest la gran majoria de treballs antropològics clàssics. En temps passats, abans de l'arribada dels europeus, les unitats socials i les categories socials estaven entrelaçades a través de les connexions de parentiu; a través de l'estil de vida i l'explotació del territori (el grup de filiació propietari del territori i les unitats d'explotació del territori estaven vinculats per lligams de descendència, filiació i matrimoni) i també, a través de la creença en un origen comú i una manera compartida d'entendre el món present, passat i futur (a través del *Dreaming*). Tot aquest entramat constituïa un tot cultural que donava sentit a un grup: els nadius d' Austràlia.

De manera diferent, però amb la mateixa importància, el parentiu constituïa un element important de la identitat aborígen en l'època dels canvis radicals -a causa de la invasió europea- i de la dispersió de la població. Precisament, quan els altres components de la identitat i de la manera de fer aborígen tenen més dificultats per desenvolupar-se (pèrdua de territoris, dificultat de practicar la caça i la recol·lecció), els lligams de parentiu van permetre que es mantingués un cert esperit de col·lectivitat que ha facilitat l'existència de grups que reclamin, més endavant, territoris, que lluitin pel manteniment de les llengües autòctones, les danses, les cançons, les cerimònies rituals, etc. Perquè la concepció

aborigen continua sent veure la seva cultura com un tot complet, ric i complex, en què les obligacions de parentiu es recolzen en les creences mítiques i es manifesten en la realitat socioeconòmica en la qual viuen ara. De fet, és la interpretació científica occidental la que tendeix a compartimentar el coneixement i, amb aquest posicionament, cau de vegades en l'error de creure que la realitat també està fragmentada en parcel·les. La visió aborigen és que el parentiu segueix formant part d'un tot, conjuntament amb les creences, els vincles territorials i, allí on es manté, amb les llengües.

I segueixo entenent l'organització del parentiu en un sentit ampli, com s'expressa en la introducció de normes relatives a la sexualitat, ideologies sobre procreació, criança dels fills, relacions entre els grups socials que participen en aquesta criança, sentiments que es donen entre les persones que formen part d'aquests grups i la internalització de models lligada a la criança i als sentiments. En el context aborigen existien i existeixen regles de comportament sexual; una manera d'entendre la formació d'un ésser humà en la qual hi participen activament els avantpassats i els esperits; una preocupació per l'enculturació de les criatures per part dels parents més propers i els no tan propers fins a abastar pràcticament tot el grup; i una sèrie de sentiments i obligacions 'morals' que fan que es concebeixi *Ser aborigen* (abans, ser arrente o wik o walbiri) sobretot a partir del comportament que inclou els valors de cuidar i compartir, sentit de grup, l'hospitalitat i la reciprocitat. Ser membre del grup -ser aborigen- no s'esdevé només per naixement, sinó per reconeixement. I es reconeix per una manera d'actuar, de comportar-se. No és el contingut biològic el més important, no és el color de la pell ni la quantitat de sang nativa o blanca, sinó el contingut cultural que es demostra amb el comportament.

La meva defensa de la idea que el parentiu segueix sent bàsic per a la identitat aborigen es recolza en els treballs antropològics -pocs si tenim en compte la quantiosa producció que s'edita anualment- que ho posen de manifest (treballs més recents esmentats als apartats 3.2 i 4.3), així com en les declaracions dels mateixos aborígens quan apareixen les primeres autobiografies i en algunes experiències personals viscudes a Austràlia.

El que passa, penso -i aquesta seria la principal conclusió d'aquesta primera part- és que la manera d'organitzar les relacions de parentiu avui dia no són les mateixes d'abans. És a dir, ha **canviat** el contingut del parentiu (no és el mateix el grup de filiació o el clan tradicional que el grup matrifocal actual), però **persisteix** com a element important en el **manteniment** d'un sentiment identitari aborigen. Així, el parentiu actua com eix que permet el manteniment i la continuïtat d'una consciència diferenciadora i unificada vers els *altres* i facilita també el manteniment i la continuïtat del *nosaltres*, del col·lectiu aborigen, malgrat la posició absolutament marginada i discriminada que ocupa en la societat general australiana.

I si semblava, si més no en una part considerable de la literatura antropològica i altres ciències socials, que les funcions desenvolupades pel parentiu havien disminuït a l'hora de parlar d'identitat ètnica, aquesta interpretació es dona bàsicament a causa dels canvis en els estudis de parentiu (també es pensa que el parentiu ha perdut funcions en les societats occidentals industrialitzades i quan es fan treballs antropològics es posa de manifest la rellevància de les xarxes de parentiu); també a causa dels canvis que s'han donat en les organitzacions familiars aborígens (famílies monogàmiques i famílies matricèntriques que podria semblar a simple vista que tenen menys xarxes de parents però que no és així si tenim en compte la mobilitat i les obligacions de parentiu); així com, a causa dels canvis en els elements identitaris, els quals responen més a la política reivindicativa dels aborígens que no pas a 'l'essència' de la seva aboriginalitat.

Els canvis que es van produir en els diferents tipus d'organització familiar van facilitar l'adaptació a les noves circumstàncies. Les famílies matrifocals que han aparegut recentment en el context aborigen no són el producte de la pobresa i la marginació sinó la resposta aborigen a la voluntat de mantenir els seus grups en situacions difícils i adverses. I no únicament mantenir els seus grups, sinó la voluntat de mantenir certs valors, entre els quals destaquen: *care* (cuidar), *share* (compartir), *togetherness* (sentit grupal i companyerisme), hospitalitat, mobilitat i reciprocitat. Dos dels elements essencials de la identitat aborigen segons la pròpia població aborigen són *caring and sharing* - cuidar i compartir-. Aquests elements s'expressen a partir de la creença en la continuïtat de les

xarxes de parentiu que defineixen el comportament social arreu entre aborígens i una certa qualitat essencial que s'identifica amb l'origen aborígen. És dins del parentiu on s'expressa aquest *cuidar i compartir* i això, si abans obligava tots els membres d'un grup definit territorialment i lingüísticament, ara és compartit igualment per tots els membres del grup, l'única diferència és que el grup ha canviat de contingut, s'ha ampliat i s'ha extès, fins a incloure totes les persones que es reconeixen com a aborígens dins del territori australià.

Dos exemples més de la importància de les relacions de parentiu en la identitat aborígen, ja sigui individual ja sigui grupal, els trobem d'banda, en l'increment en el nombre de demandes que rep l'AIAS (Australian Institute of Aboriginal Studies) per part de gent aborígen que està intentant traçar la seva línia familiar⁶⁵ i, d'una altra, en els conflictes que sorgeixen en una comunitat aborígen quan s'inicia un procés de reconeixement de drets nadius en un territori⁶⁶.

En el primer cas, a partir dels anys vuitanta cada vegada més gent acudeix a l'AIAS amb el propòsit de reconstruir la història de la seva família. Sovint l'única guia que tenen és un nom i una comunitat o comunitats en les quals els seus antecessors havien viscut. La recerca dels antecedents familiars aborígens és sovint difícil, llarga i esdevé un exercici frustrant, però això no sembla desanimar la gent. En resposta a aquest fet, l'AIAS ha pres diferents iniciatives per buscar, documentar i divulgar informació relacionada amb materials que contenen detalls biogràfics d'interès potencial per als aborígens. Així, des de l'AIAS es facilita informació d'arbres familiars, cartes genealògiques, registres de naixements, matrimonis i morts, etc., amb certes restriccions per protegir la confidencialitat de les identitats i detalls personals de la vida privada.

El parentiu constituïa un vincle fort en la societat tradicional i la informació genealògica era una part important de la tradició oral. Continua sent però, essencial per a la comunitat aborígen. Aquest tipus d'informació s'ha anat incorporant a altres tipus

⁶⁵ Lucas, Rod. 1986. "Genealogies and registers: a Resource for Aboriginal History". *Australian Aboriginal Studies*, Núm. 1, pàgs. 72-73.

⁶⁶ Trogger, David S. 1992. *Whitefella comin'. Aboriginal responses to colonialism in northern Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.

d'informació de la societat blanca, sigui a través de registres de missions o reserves, arxius governamentals o reclamacions de territoris. L'antropologia ha jugat un paper important en aquesta recerca dels orígens, ja que els antropòlegs i les antropòlogues sovint han recollit genealogies perquè contenen importants pistes del lloc que ocupa una persona i les responsabilitats que té en la seva comunitat. Recentment, les reclamacions de territori, que requereixen evidència d'ocupació tradicional, és a dir, ser membre d'un grup que tingui drets sobre aquest territori, han afegit ímpetus a l'enregistrament de genealogies. Les genealogies també formen la base de la història aborigen emergent i les biografies i autobiografies necessàriament impliquen la presentació d'informació genealògica.

En el segon exemple, D. Trigger mostra com de 1976 ençà, els residents de Doomadgee (comunitat situada a la part nord de la frontera entre l'estat de Queensland i el Northern Territory) són cada vegada més conscients de les possibilitats d'aconseguir títols legals de territoris i això ha significat que les discussions s'hagin centrat en qui té drets i qui no en té a cada parcel·la de territori segons la tradició aborigen. Faccions dins d'un ampli grup cognatí, per exemple, han entrat en disputa per establir les línies genealògiques i els detalls històrics, per establir qui ha de gestionar i controlar els béns i serveis que el govern posa a disposició dels qui tinguin drets tradicionals en el territori. En aquest procés, les diferents faccions han rebut suport de diferents persones a les quals es reconeix el seu coneixement sobre el passat i el territori (els *elders* de la comunitat).

Aquestes disputes han anat augmentant i s'han radicalitzat fins al punt, per exemple, d'acusar un home que el seu pare socialment reconegut no és en realitat el seu genitor i per tant té pocs drets en una àrea; o que el casament dels pares d'un individu que reivindica drets, no va ser correcte en termes de subseccions i, per tant, la progènie d'aquesta parella no pertany a la subsecció que hi té drets⁶⁷. Els més grans es queixen que la gent jove ja no segueix les regles matrimonials tradicionals i simplement es casen "like dingo", és a dir, de qualsevol manera.

⁶⁷ Tot i que els més ancians diuen que abans de l'arribada dels blancs tothom havia de seguir la llei i casar-se correctament, les genealogies indiquen que hi havia una substancial proporció de matrimonis "incorrectes": de 56 a 58% d'unions 'errònies' a ulls de la llei aborigen d'una mostra de 139 matrimonis. D.S. Trigger. Op.cit.

El parentiu segueix sent la via que permet incorporar individus a Doomadgee, fins i tot persones que han arribat de fora, a través de lligams d'afinitat a algun membre del grup. Sense aquests lligams difícilment les persones es queden a Doomadgee, ja que el parentiu és la base principal per a la distribució d'ajut social i material. Els requeriments de menjar o d'altres coses difícilment es fan a una persona que no sigui 'a close' parent, un parent proper. Els conflictes poden ser molt complexes en termes de relacions de parentiu. Una disputa es pot ramificar fins a incloure un gran nombre de parents per ambdós cantons i tenen lloc al marge de l'administració governamental.

Tornant a les hipòtesis contrastadores que s'esmenten en el primer capítol, després d'haver realitzat el treball d'anàlisi teòrica, sembla bastant clar que s'ha donat un replegament dels estudis de parentiu; també és evident que s'han donat importants canvis que han alterat radicalment el sistema de parentiu tradicional aborígen; i també és cert que apareixen nous elements que s'afegeixen (o substitueixen) als tradicionals pel que fa a la identitat. Tot això sembla veritat però, malgrat aquests canvis el parentiu continua sent bàsic a l'hora de parlar de la identitat aborígen. No és l'únic element ni necessàriament el més important, però si s'oblida el parentiu i el que significa llavors només aconseguirem una visió parcial de la realitat.

I em sembla que la clau no és tant que el parentiu hagi canviat de paper -crec que sempre ha desenvolupat el mateix: manteniment del grup-, sinó que són les interpretacions que s'han fet sobre el seu paper les que han anat canviant al llarg del temps. I aquest grup que es manté com a tal gràcies als lligams de parentiu tampoc no ha variat tant del sentit grupal tradicional. Abans, el grup estava constituït pels parents, més o menys propers; ara, el grup està format per tots els aborígens, parents o no, però que actuen a partir dels models que proporciona el parentiu, perquè actualment la importància del parentiu no és tant per la seva capacitat de constituir un grup de parents com per la seva capacitat de constituir un grup ètnic: l'aborígen.

En resum, les conseqüències del procés colonitzador van ser clares: socialment dispersos i culturalment desvalguts, els aborígens han estat relegats als graons més baixos de l'escala socioeconòmica dins la societat australiana general. El resultat també són clars: reducció d'independència a dependència i subjugació a una societat dominant políticament poderosa que monopolitza la majoria de recursos. El model multicultural o pluricultural actual, amaga l'existència de grups de poder i pretén mostrar Austràlia com una barreja de cultures i pluralitat d'interessos convivint en un mateix espai quan, de fet, el model dominant continua sent una Austràlia bàsicament blanca, de parla anglesa i principalment masculina (tot i el creixent reconeixement cap a altres models: emigrants, aborígens i dones). En el context de promoció d'Austràlia com a societat multicultural, possiblement la teoria o el posicionament més perillós és, com deia W.E.H. Stanner a la seva obra clàssica *After the dreaming*, pensar que les coses van bé, que el que cal és més del que ja s'està fent i que la resta ja vindrà (una mica a l'estil del repetit i més proper "España va bien").

Malgrat l'aparició d'organitzacions representatives per promocionar el reconeixement dels drets dels aborígens i l'activa participació nativa en la política de desenvolupament, encara queda molt per fer.

Per això crec en la importància dels treballs antropològics sobre identitat social aborígen, sobretot, per establir la gran varietat de maneres amb què les identitats aborígens es manifesten. Per exemple, en qüestions sobre identitat aborígen, cal diferenciar entre grup propietari i grup que explota un territori; o tenir en compte els lligams entre gent i territori no directament sinó a través dels parents del pare o de la mare; així com l'existència de grups lingüístics (abans tribus) com a grups de filiació propietaris tradicionals de territoris. En l'Austràlia aborígen hi ha una coexistència de múltiples formes d'identificació social. I per si sola cap no defineix els territoris o els seus propietaris. Quan parlem d'identitat ètnica, recordem-ho una vegada més, parlem de construcció cultural, de procés cultural. No existeix una definició única i inamovible, sinó que la identitat constitueix un constant procés de creació. Per això és difícil delimitar-la i

entendre la seva naturalesa. Penso que els estudis antropològics hi poden col·laborar, sobretot quan és a partir de la identitat que es reconeixen drets fonamentals.

El sentit de la segona part d'aquest treball se centra en veure com funcionen les relacions de parentiu en l'actualitat; la qual cosa ens obliga a parlar de com s'articulaven en el passat i com, es construeix i reconstrueix l'organització del parentiu a partir d'un cas concret. En tot aquest procés les qüestions d'identitat van apareixent més directament o més indirectament, perquè, com hem vist, parentiu i identitat estan estretament vinculats.