

## 9. JAMBUN: LA MANERA ABORIGEN DE CONSTRUIR EL PARENTIU.

**"Si algo distingue al ser humano, ello es su gran facilidad para aprender trucos. Esta podría ser la generalización más obvia sobre la conducta social humana: que es extremadamente plástica y variable."**

**Adam Kuper**

### 9.1 REGULACIONS SOBRE LA SEXUALITAT. Prohibicions i tabús.

Segons la informació recollida per Roth (Butlletí núm.10, 1908) les prohibicions de relacions sexuals entre persones de diferent sexe estan directament vinculades a les regles matrimonials ideals<sup>1</sup>. El primer principi, el més important, és que ningú no pot tenir relacions amb algú del mateix grup exogàmic. El trencament d'aquesta norma es podia castigar amb la mort, en el cas dels grups del nord-oest del territori dyirbal, o amb el menyspreu i la ridiculització, en el cas dels grups que ocupaven les zones de més al sud.

Existeix poca informació sobre tabús d'incest entre els grups dyirbal del nord de Queensland i la més antiga i extensa la proporcionen els butlletins etnogràfics de Roth (1908). Aquest autor, sense definir quines relacions considera incestuoses i amb un

---

<sup>1</sup> Informació d'aquest tipus, relacionant prohibicions sexuals i prescripcions matrimonials, és la que utilitzaria Lévi-Strauss per formular la seva hipòtesi sobre els avantatges externs, d'aliança, per explicar el tabú de l'incest com a pauta universal. Una de les objeccions que es fa a aquesta proposta és que les prohibicions de l'incest tenen a veure amb les relacions sexuals entre parents i les normes exogàmiques es refereixen a les relacions conjugals. De manera que si es prohibeix a dues persones mantenir relacions sexuals, també se'ls està prohibint que es puguin casar, però es pot prohibir el matrimoni sense passar per prohibir les relacions sexuals. També cal tenir en compte la mateixa informació que aporten Roth i Dixon pel que fa al nord-est de Queensland i, altres autors pel que fa a altres àrees d'Austràlia (P.Worsley a Groote Eylandt; Hiatt i Berndt a Arnhem Land), sobre la quantitat de casos en que la realitat diferia del model i es produïen tant unions matrimonials "incorrectes" com relacions sexuals "prohibides"- que constituïen un tema de murmuració recurrent-, constitueixen també fonts etnogràfiques de qüestionament del plantejament de Lévi-Strauss.

posicionament clàssic de principis de segle, afirma que no es practiquen en aquesta zona:

"Whatever the general faults of the natives may be, incest in not included in them, and I am satisfied in my own mind that the idea which has prompted him to avoid as far as possible the intermarriage of blood relatives represents a gradual development of the moral sense."<sup>2</sup>

Segurament en la ment de Roth les relacions incestuoses bàsiques eren les que vinculaven pare-filla, mare-fill i, germà-germana, però res no diu sobre quines eren en realitat les relacions sexuals que consideraven prohibides els mateixos Aborígens. És probable que a la pregunta sobre si un home podia tenir relacions amb la seva filla o una dona amb el seu fill, o entre germans, la resposta fos de rebuig i repugnància manifesta, però poc sabem -per boca de Roth- d'altres relacions. En cap cas, sembla, no es permetien relacions entre germans i germanes reals i classificatoris i aquesta era la relació més afectada per comportaments pautats de distanciament i evitació.

"It is the usual practice for a man never to talk to his blood-sister, or sometimes not even mention her name, after she has once reached womanhood."<sup>3</sup>

Altres relacions també absolutament prohibides eren les d'una persona amb els fills dels seus propis fills, els néts; sobretot entre un home i la filla del seu fill i, una dona i el fill de la seva filla (probablement tenia a veure amb el grup exogàmic, ja que SD per a ego masculí i DS per a ego femení estaven classificats en la mateixa secció matrimonial que ego).

Roth no utilitza el terme seccions concretament -aquesta nomenclatura serà introduïda més endavant per Radcliffe-Brown els anys trenta- però parla de "divisions exogàmiques", la qual cosa ve a significar el mateix, ja que es tracta de la divisió de la

---

<sup>2</sup> Roth, W.E. 1984. *North Queensland Ethnography. Records of the Australian Museum Sydney 1907-1910*. Western Australia: Aboriginal Studies Press. Vols. II i III. Bulletins 1-18. Facsimile edition. Butlletí 10, pàgs. 2-3.

societat en quatre grups a partir dels quals s'estableixen les regles d'intercanvi matrimonials i es marca la pertinença de la descendència d'aquestes unions a un dels grups. Ja hem esmentat anteriorment l'existència de quatre seccions d'intercanvi matrimonial en les tribus dyirbal -i en tornarem a parlar a l'apartat 9.5 quan tractem el tema de les aliances matrimonials-, el que interessa remarcar ara és com es relacionen les classes matrimonials i les prohibicions sexuals.

El sistema de seccions incorpora, de fet, un sistema de meitats, ja que en la mateixa estructura del sistema, dues seccions pertanyen a una mateixa meitat i les altres dues, a l'altra meitat exogàmica. És d'esperar doncs, que els membres de la pròpia meitat (la qual inclou la pròpia secció i dels germans i dels cosins i cosines paral·lels i, la secció del pare d'ego i els seus germans, entre d'altres) esdevinguin parelles sexuals prohibides per a ego. En aquest sentit les prohibicions que esmentava abans, entre germans i entre ego i els fills dels seus fills, respondria a aquesta situació.

Però no totes les persones (parents reals i classificatoris) que pertanyen a l'altra meitat i a les altres dues seccions esdevenen parelles matrimoniables potencials. En una de les seccions, s'hi troba la mare i tots els seus germans i en l'altra, els cosins i cosines creuats, els fills i filles dels homes de la secció anterior. I en el cas de les tribus dyirbals, no totes les persones incloses en la secció correcta, segons el model, esdevenen parelles potencials. En aquest grup hi ha certs parents que en queden exclosos. Els mateixos que en altres grups tribals australians serien les parelles preferencials, els cosins o cosines creuades, estan en aquest cas subjectes a prohibicions<sup>4</sup>. La relació entre ego masculí i els seus FeZS i MeBS, en la nostra terminologia de parentiu és de sogres. És a partir de la relació entre cosins creuats que s'establirà un matrimoni preferencial. Es dona una relació d'afinitat que reforça els lligams de parentiu existents i només dins d'aquest parentiu es realitzaran els matrimonis considerats correctes.

---

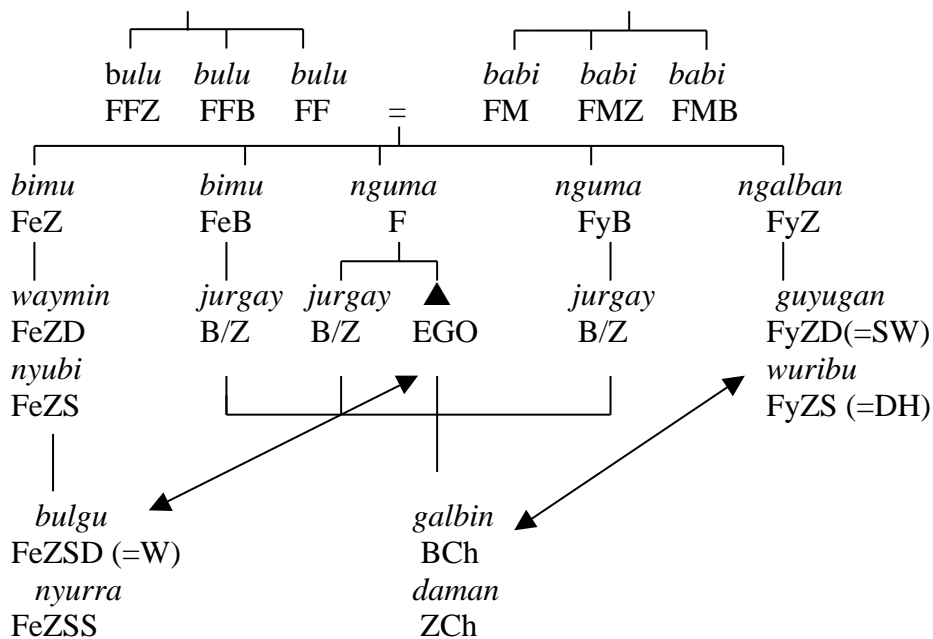
<sup>3</sup> Roth, W.E. Op. cit. Butlletí 11, pàg. 78.

<sup>4</sup> Ja s'esmenta en el apartat 7.1 que existia una prohibició establerta a casar-se entre cosins primers, ja fossin paral·lels o creuats. Per això, tot i estar dins la secció correcta, els cosins creuats estaven subjectes a prohibicions especials, com és el fet d'haver d'utilitzar el llenguatge d'evitació, el *Jalnguy* amb alguns d'aquests parents.

Es tornarà a tractar aquest tema més endavant, analitzant com s'altera el sistema de seccions amb les preferències matrimonials reals. Aquí es tractava de presentar i entendre algunes prohibicions sexuals.

I millor presentar-ho en forma de diagrama genealògic per copsar visualment de quines relacions de parentiu estem parlant.

Figura 1<sup>5</sup>. El matrimoni preferencial es marca amb una fletxa en dos sentits: ↔



Cal tenir present que en aquesta figura només es representa la línia paterna d'ego i que en realitat FeZ i MeB ocupen posicions equivalents, de manera que el matrimoni es realitza amb la filla dels cosins creuats bilaterals<sup>6</sup>.

Evidentment els canvis que s'han produït en l'estil de vida aborígen han afectat directament la manera de relacionar-se entre parents, tant pel que fa a les relacions sexuals com als matrimonis com i la transmissió de les normes socials. Tot i així,

<sup>5</sup> Reproduït de Dixon. 1989. Op.cit. Pàg. 257, amb un canvi: Dixon aplega en la mateixa categoria *bulgu* a FeZChD i això no és correcte. En la figura que es presenta aquí apareix només FeZSD com a *bulgu*, perquè és la única parella possible i s'elimina FeZDD d'aquesta categoria.

malgrat el context diferent en què es produeixen avui dia, es mantenen algunes de les pautes tradicionals.

Els comportaments més pautats pel que fa a les relacions sexuals, actualment, tenen a veure amb la relació entre germans de diferent sexe. Totes les persones entrevistades ho van posar de manifest. Els més grans, recordant les situacions d'evitació entre germans i germanes dins de l'entorn familiar i també en la vida del campament en general; i els més joves, explicant situacions en què ells mateixos es troben avui dia en les quals actuen tal com els les van transmetre els seus parents.

Abans<sup>7</sup> els nens i nenes que eren germans, reals i classificatoris, a partir d'una certa edat (més o menys prop dels 10 anys) no podien jugar plegats, ni a casa (o cabana), ni fora de casa. En els campaments hi havia zones diferenciades on jugaven els nens amb els nens i unes altres zones per a les nenes.

Les restriccions entre germans afectaven també la disposició a l'hora de menjar. A més de jugar per separat, els àpats també es realitzaven per separat. I no solament entre nens i nenes, sinó també entre homes i dones. Les dones preparaven el menjar per a tothom però els homes i els nois menjaven primer i les dones i les nenes havien d'esperar que els homes acabessin per fer-ho elles. Es tractava que no s'asseguessin junts, per reforçar encara més aquesta separació que disposava el comportament tradicional. I no només no podien seure junts, sinó que, a més, no podien seure en el mateix lloc en què havia estat prèviament un noi o una noia. Tampoc no estava ben vist mirar directament els altres, ja fossin germans o no, però es considerava més greu si

---

<sup>6</sup> Dixon, R.M.W. 1989. Op. cit. Pàg. 257.

<sup>7</sup> El terme *abans* fa referència a partir d'ara i en tot aquest capítol, a l'època en què encara no s'havia produït una alteració radical del sistema de vida tradicional aborigen. No sempre significa la vida seminòmada en campaments i vivint de la caça, la recol·lecció i la pesca. En molts casos es tractava de grups de famílies aborígens que vivien d'una manera força estable, en granges o en cabanes dins del territori de granges ramaderes explotades per blancs. Però tot i viure prop dels blancs, culturalment seguien vivint molt lluny d'ells. Si les persones més grans entrevistades tenen poc més de 60 anys, això significa que s'estan referint a fa més o menys uns 50 anys, per tant, pels volts de 1940.

eren germans. Es tractava d'evitar el màxim possible qualsevol proximitat física entre germans<sup>8</sup>.

Es donava, per tant, una indentificació entre el comportament dins l'entorn familiar més immediat i el de l'entorn (constituït per parents) social general. Les prohibicions dins la família s'extrapolaven a la resta del campament i les normes que afectaven els membres del campament eren les que es practicaven dins les famílies. A partir d'aquesta edat les dones s'ocupaven més de les nenes i els homes més dels nens, ensenyant-los les seves respectives obligacions i preparant-los per a la vida adulta que els esperava; la qual cosa no significava dos móns (el femení i el masculí) oposats sinó totalment complementaris. Aprenien, tots ells, activitats similars, com pescar, extraure la toxicitat de certs fruits, construir cabanes o cuinar; però també altres activitats que no coincidien, com l'habilitat necessària per descobrir i caçar una bona presa -els nens-, i on i quan trobar els millors fruits i baies -les nenes.

Avui dia, les restriccions entre germans segueixen vigents. Ha canviat la forma en com es practica però el contingut segueix sent evitar fins on sigui possible certa intimitat entre germans. L'estil de vida actual i l'estructura de les cases modernes fan que malgrat mengin tots plegats a taula<sup>9</sup> (homes i dones, nens i nenes, germans i germanes) hi hagi una clara distribució espacial que separa el món dels germans del de les germanes. Es tracta dels dormitoris. A totes les cases hi ha una habitació per als nois i una per a les noies i s'ensenyava als uns i als altres que no poden entrar en el lloc de dormir dels seus germans o germanes.

---

<sup>8</sup> Com explicava molt gràficament un dels *elders* entrevistats (LD), i suposo que veient la meua cara de certa estranyesa, "si tu fossis la meua germana jo no podria seure a la cadira on t'has assegut tu una vegada haguessis marxat" (traducció). En entrevistes successives amb altres *elders*, home i dones, es repetia l'exemple "si tu fossis la meua germana..." o "si vingués un germà teu no podria seure a la mateixa cadira...". Una de les senyores va afegir que el trencament d'aquesta norma podia produir fins i tot malalties. Però va ser l'única persona que ho va esmentar. La resta deien que simplement de petits es comportaven com els havien ensenyat i jugaven per separat i seient per separat. Si a algun nen se li ocorria jugar amb les nenes o a l'inrevés, comentaven rient que primer, no l'acceptarien fàcilment i segon, que les mofes dels seus companys o companyes serien de tal magnitud que se li treurien ràpidament les ganes de tornar-ho a intentar.

<sup>9</sup> La qual cosa es valora negativament per part de la gent més gran, però s'accepta com a inevitable.

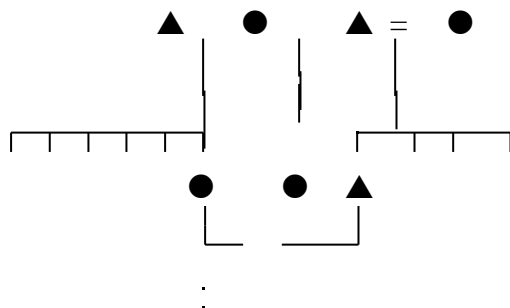
L'exemple de GR, una jove de 20 anys és força explícit. Va viure a Jambun durant la seva infantesa i adolescència; ara, però, per motius laborals viu a Tully (el poble més proper a la comunitat) amb el seu germà. Aquest fet ja és per si mateix destacable. Sap perfectament que en el passat això no hauria estat possible, que els tabús culturals de la seva gent no permetien a un germà adult i solter, compartir casa amb una germana també adulta i soltera -probablement en el passat cap dels dos no serien solters. La GR explica que mai entra a l'habitació del seu germà, ni ell a la d'ella. En canvi, quan va a Jambun o quan les seves germanes, més jovenetes, vénen a casa seva, entren i surten tranquil·lament de la seva habitació. Les seves germanes tampoc no entren mai a la cambra del seu germà. I quan visita a les seves germanes més grans, ambdues casades i que viuen a Jambun, tampoc no entra a la seves habitacions, no per les seves germanes, sinó pels marits d'elles. Significaria també trencar el tabú.

La distribució de l'espai afecta les actituds de les persones que l'utilitzen. No és el mateix viure en una cabana i en un campament que en una casa, amb parets divisòries i diferents espais segons les activitats i en una comunitat o poblat. Aquest rebuig a entrar o usar l'habitació d'algun parent amb qui cal mantenir certes restriccions també es posa de manifest en la relació entre pares i filles -un dels principals tabús que existia i segueix existint.

Un home no se sentirà gens còmode i evitarà tant com pugui utilitzar el dormitori que ha estat d'alguna filla seva, encara que aquesta ja no visqui amb la família. Així ho expressava un dels *elders*. El GE afirma que ni podria fer la migdiada en l'habitació de la seva filla -ella ja està casada i viu en un altre lloc-, perquè de petit li van ensenyar com de tabú era la pròpia filla per a un home, i que aquesta prohibició s'agreujava encara més durant l'adolescència de la noia, en la qual no podia ni tocar les seves coses ni estar-hi a prop. El càstig era ser travessat a la cuixa per una llança. Avui dia ningú no el castigaria per fer-ho, però no pot, la qual cosa ens parla de com de

profundes són algunes actituds respecte de les relacions sexuals prohibides dins el parentiu<sup>10</sup>.

I aquesta actitud també es posa de manifest en l'opinió i lavaloració que mereixen algunes unions que s'han donat dins de la comunitat. Això no ha evitat l'acceptació de la unió. Per exemple, baixava el to de veu de qui ho explicava i es comentava que a la gent no li agradava parlar-ne, quan es tractava de dos "germans" aparellats, en una unió de fet. Un cop esbrinat qui eren el pare i la mare d'aquesta parella, resulta que eren fills de diferents relacions anteriors, que compartien però una germana en comú<sup>11</sup>.



En el passat, aquestes unions (hi havia un altre cas de similar) no haurien estat possibles, de cap de les maneres i probablement se'ls hauria castigat amb la mort. En el sentit tradicional es tractava d'una unió entre un germà i una germana i, per tant absolutament prohibit.

"It was not allowed to have sex with own parents people. They got to be related long way. Not to daughter, step-daughter, sister, cousin or aunty. They would be kill."

JB

<sup>10</sup> Aquest mateix senyor es veu obligat a acceptar la presència d'una altra filla seva quan ve a pasar alguns caps de setmana. La noia s'instal·la sense demanar permís al dormitori dels seus pares amb un matalàs a terra. I no per transgredir cap norma, simplement perquè és l'única habitació on hi ha aire condicionat. Aquesta filla viu al marge de la comunitat i de la tradició aborigen, a una ciutat, treballa i és independent. Per als pares aborígens és molt difícil negar qualsevol cosa a un fill, encara que vagi en contra de les seves pròpies creences sobre el comportament adequat. En aquest cas les prohibicions de relació entre pares i filles queda superat per la condescència en el tracte dels fills i filles cap els pares.

<sup>11</sup> Seria un exemple del que Françoise Héritier anomena "incest de segon tipus", és a dir, la relació sexual prohibida entre parents per afinitat. Héritier, F. 1994 *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. París: éditions Odile Jacob.



Un altre exemple de les restriccions que afecten els parents propers fa referència a un episodi personal. Durant la meua convivència amb una família aborigen (pare, mare, fill i visita de molts altres parents) es va donar el cas que la mare i el fill havien de passar uns dies fora per qüestions de feina. A mesura que s'apropava el dia de la seva marxa, la mare de la família anava insistint a veure qui vindria a fer-me companyia durant la seva absència. De bon primer, la meua incapacitat per interpretar correctament el que en realitat estava passant, va fer que jo actués erròniament dient que no calia molestar a ningú per mi. Tan bon punt em vaig adonar de la situació -jo havia estat incorporada a la família com a "filla" i per tant, no podíem estar a casa sols dues nits el meu "pare" i jo-, simplement vaig callar i acceptar tots els suggeriments de la senyora. Quan ja van ser fora, el pare va dir que vindria un nen a dormir i que li possessim el matalàs al menjadorl. Ell deuria pensar que em devia alguna explicació, perquè va afegir:

"That's the Aboriginal way, you know... you are my daughter, so, you know..."

GE

Existeix, no obstant, cert desajustament entre el costum o el seguiment de les normes tradicionals i la pràctica real i diària. L'endemà, seguint amb l'episodi anterior, havia de venir la seva cunyada però no la va trobar i finalment no es va quedar ningú a dormir. I, un temps més tard, quan tota la família era de viatge, el fill va tornar uns dies abans que els seus pares. Tot i ser, nosaltres, "germans" no es va considerar en cap moment que no fos pertinent que visquéssim junts i sols per un període curt de temps. Sembla com si les pautes tradicionals es visquessin principalment de manera individual i fins allà on sigui pràctic dur-les a terme. De fet, era el pare qui se sentia incòmode amb la situació d'un home i la seva "filla" sols a casa, però no li suposava una contradicció (la qual cosa no vol dir que ho aprovés) que hi visquessin el seu fill i la seva "germana". De la mateixa manera que aquest fill, quan va a la ciutat (a Cairns), dorm a casa la seva germana i no passa res. Per descomptat en habitacions diferents. És millor que estigui amb un parent, encara que sigui la germana, que no pas amb desconeguts.

## 9.2 ESDEVENIR PERSONA. Les creences sobre procreació: els nens somniats. Els tabús alimentaris durant l'embaràs. Lligams consanguinis. Adopcions.

**Les creences sobre procreació** dels Aborígens d'Austràlia va ser un tema d'àmplia discussió durant un temps dins l'àmbit antropològic. Des que les primeres descripcions etnogràfiques parlaven de la manca de connexió, per part dels indígenes, entre l'acte sexual i la reproducció humana, l'antropologia va utilitzar l'exemple dels Aborígens per donar suport als plantejaments que emfatitzaven la naturalesa social del parentiu. També és cert, que el mateix exemple s'emprava per mostrar com era de primitiva la ment nàdva, incapaç de percebre contradiccions<sup>12</sup>. Ja es presenta en l'apartat 3.2 quin ha estat el procés interpretatiu dels diferents autors sobre aquest tema. Aquí només es tractarà aquesta qüestió a partir de la informació que existeix sobre l'àrea del nord-est de Queensland.

Les tribus de la selva, entre les quals hi ha les dyirbals, han estat sovint presentats en els treballs antropològics com pobles que desconeixien la connexió entre relacions sexuals i la concepció de criatures. Aquesta visió es deu principalment a les pròpies interpretacions de Roth (Butlletí 5, 1903) sobre les explicacions nàdves respecte del naixement dels infants:

"Sexual History. *Conception not necessarily due to copulation...* Although sexual connection as a cause of conception is not recognised among the Tully River blacks so far as they themselves are concerned, it is admitted as true for all animals... A women begets children because (a) she has been sitting over the fire on which she has roasted a particular species of black bream, which must have been given to her by the prospective father, (b) she has purposely gone a-hunting and caught a certain kind of bull-frog, (c) some man may have told her to be in an interesting condition, or (d) she may dream of having had the child put inside her."

---

<sup>12</sup> No deixa de ser curiós, que durant una època es considerés com una característica "primitiva" aquesta manca de relació entre sexualitat i procreació expressada pels nadius i interpretada pels antropòlegs i, que avui dia, quan aquesta "desconnexió" és una realitat a causa de les noves tècniques reproductives, es consideri com un signe de la més desenvolupada tecnologia moderna.

Dixon (1972, 1989) en canvi afirma que la gent era absolutament conscient de les causes de la reproducció humana<sup>13</sup> i la prova la trobaríem en la llengua dyirbal. Existeixen dos verbs transitius que indiquen una clara referència a la participació masculina i femenina en la generació d'un nou ésser humà:

- *Bulmbi* "be the male progenitor of, beget". Típicament aquest verb té com a subjecte "pare" (*nguma*) i com a objecte "fill". Per extensió de les relacions de parentiu també s'aplica a altres parents (FeB, FyB) amb el significat: "beget as a father does, either directly or through a brother".
- *Gulngga* té dos significats. 1- "breastfeed". S'utilitza per descriure l'acte d'una mare alletant el seu fill. 2- "when a woman has given birth to a child, maternal begetting". Igual que en el cas anterior el subjecte és "mare" (*yabu*) i l'objecte és el seu fill o filla i, també en aquest cas, s'esten l'ús d'aquest terme a altres parents (MeZ, MyZ) amb el significat de "give birth to as a mother does, either directly or through a sister".<sup>14</sup>

A més de la referència a la participació de les persones en la procreació, penso que aquests termes ens apunten cap a un tema fonamental. Ens parlen de tres tipus de relacions entre parents, no sabem si les més importants entre els diferents pobles dyirbal però si més no suficientment importants per distingir-les amb termes específics. D'una banda tenim la relació entre un home i la seva descendència, que s'expressa amb el verb *bulmbi*; d'una altra, la vinculació entre una dona i la seva descendència, la qual s'expressa amb el verb *gulngga*; i, finalment, la relació que existeix entre grups de germans i per extensió la que pot existir entre aquests i la descendència de qualsevol d'ells. Aquesta relació s'expressa amb l'ús extensiu d'aquests mateixos verbs a germans i germanes dels progenitors.

---

<sup>13</sup> I que prendre "tal qual" les manifestacions dels indígenes, com fa Roth, seria comparable a creure que les cigonyes realment participen en l'arribada de les criatures a la societat europea.

<sup>14</sup> Dixon, R.M.W. *The Dyirbal Kinship system*. Op.cit. pp.253-254

Un dels aspectes més destacats de les ideologies de procreació entre els Aborígens Australians i, per tant també entre els pobles dyirbal, ha estat l'existència de *nens-esperits* que són introduïts d'alguna manera dins de les dones i que es manifesten a través dels somnis. Per tot Austràlia existeixen centres de *nens-esperits*, generalment associats a llocs d'aigua (i per tant, de vida), vinculats a éssers mítics creadors i considerats sagrats. Llocs que van ser creats per aquests éssers mítics. Els *nens-esperits* prenen la forma d'un animal o qualsevol criatura que els permet ser atrapats o escapar amb facilitat. Un home veurà un *nen-esperit* en un somni, el qual se li adreçarà com a pare i li preguntarà per la seva mare, l'home li indicarà quina és la seva esposa<sup>15</sup>. No sempre del descobriment d'un *nen-esperit* s'esdevé l'embaràs immediat d'una dona. Els *nens-esperits* poden ser molt fonedissos. També pot ser que un home porti en somnis un *nen-esperit* durant molt de temps abans d'entregar-lo, si no està casat per exemple, s'ha d'esperar a estar-ho. De vegades, un home no sap que fer amb ell i el torna a deixar on l'ha trobat. En la literatura etnogràfica, sovint, s'ha interpretat aquesta ideologia com a exclusiva a l'hora d'entendre el procés reproductiu. Com si només es tinguessin en compte aspectes espirituals en l'acte procreatiu, desvinculant-lo de les relacions sexuals.

En les concepcions aborígens, però, la part física i espiritual de la persona són complementàries: l'una no és possible sense l'altra.

"The physical or material facts of existence are obvious, and undeniable; but alongside them, or underlying them, these people assume that there are other facts which are not bound in the same way by considerations of time and space: the dimension of spirit, or soul, or life-essence, without which human existence is inconceivable".<sup>16</sup>

La visió més generalitzada és que de les relacions sexuals entre un home i una dona s'esdevé un fetus que té vida mortal (com els animals) però, les persones tenen a més, una altra vida, que és immortal. Aquesta dimensió espiritual prové d'alguns dels ancestres sobrenaturals que entra en el cos d'una dona embarassada. És a dir, l'entrada

---

<sup>15</sup> Berndt and Berndt. 1992. "The life cycle: growing up". A: *The world of the first australians*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Fifth edition.

de l'esperit només és possible si existeix un fetus: igualment aquest fetus no podria desenvolupar-se i créixer sense la seva part anímica. D'aquesta manera, entre els Aborígens Australians es parla de la participació activa dels *nens-esperits*, els quals penetren en la dona i, l'home hi participa descobrint via somnis on trobar-los. Quan els troba, els introdueix dins la seva esposa.

Per tant, els pobles aborígens, coneixien i coneixen la necessitat de les relacions sexuals per a la concepció (per a la concepció convencional, és clar), però no ho consideraven d'especial importància. Les relacions sexuals són òbvies, són les que preparen el camí i faciliten l'arribada dels esperits<sup>17</sup>.

La dimensió espiritual de la concepció es posa de manifest, a més, en la creença, a tota l'àrea de North Queensland, d'una connexió entre els *nens-esperits*, els ancestres i la dimensió totèmica, relacionada, alhora, amb el territori. Les persones no són la reencarnació de cap avantpassat, tot i que hi estan estretament vinculades. La relació amb els ancestres és directa i social més que genètica i biològica (Sharp, 1943), la qual cosa fa que sigui possible que un fill i un pare vinguin de diferents avantpassats. A més, el destí d'un esperit totèmic personal és variable. En algunes tribus, aquest retorna al món espiritual dels tòtems; en altres, descansa en el territori llunyà dels morts (que pot ser un lloc fictici però real en l'imaginari col·lectiu).

Entre els pobles dyirbal, una de les creences sobre *nens-esperits* diu que aquests presenten forma d'ocell, el corriol, si ha de ser una nena, i de serp, si ha de ser un noi; i una vegada dins la mare, prenen forma humana.

"When at night the blacks hear the curlew crying out, they will say: "Hallo!, there's a baby somewhere about". In the case of a boy, the woman will probably be out hunting, and suddenly sing

---

<sup>16</sup> Berndt and Berndt, Op.cit. pàg. 150

<sup>17</sup> A l'oest d'Arhem Land, al nord d'Austràlia, per exemple, creuen que calen cinc o sis ejaculacions en dies successius perquè una dona quedi prenyada. El semen serà la base del fetus que creix amb la sang menstrual retinguda durant l'embaràs, amb els aliments que pren la mare i amb la llet maternal que durant l'embaràs circula internament. Després el pare, en noves relacions sexuals, introduirà l'esperit de la criatura dins del fetus i, a partir d'aquest moment el fetus comença a prendre forma i serà el seu esperit qui s'encarregarà del seu desenvolupament.

out that she sees the snake in question, and, as often as not, run away. Her mates, even she herself will perhaps, join in looking to see where the serpent has got to, and turn over rocks, leaves and logs in their fruitless search -it can nowhere be found, and this is a sure sign that it has reached its destination, and the future mother knows now that she is pregnant."<sup>18</sup>

Una altra via que tenen els esperits d'entrar dins les dones és a través de l'aigua. Pot passar que mentre una dona es banya en un riu, llac o gorja, algun dels esperits penetri dins seu. El que no explica Roth és si això podia passar en qualsevol lloc amb aigua o en llocs especials on les dones anaven a banyar-se per quedar-se embarassades.

Una vegada es tenia consciència de l'embaràs, existien senyals que permetien predir si la criatura seria un nen o una nena. A més de la presència del corriol o de la serp abans de l'embaràs, el color o la forma dels mugrons indicava el sexe de l'infant. Si els mugrons eren protuberants seria un nen i si eren més aviat plans, llavors era una nena.

Sembla que no hi havia una clara preferència per un sexe o l'altre a l'hora de tenir descendència. Depenia més de si ja es tenia nens, llavors es preferia nenes o a l'inrevés. De fet, es veien avantatges en ambdós casos. Si era nen, caçaria i ajudaria els seus parents quan fossin ja grans, seria el portador dels rituals sagrats que li serien transmesos per línia paterna; si era nena, ajudaria al sosteniment dels seus pares i quan es casés, el marit de la filla també col·laboraria en la supervivència del grup familiar.

Tampoc no hi havia discriminació sexual a l'hora de practicar l'infanticidi. Depenia més de les circumstàncies familiars -si els naixements eren massa seguits- i dels imperatius de la vida a la selva -èpoques magres. Era la mare qui s'encarregava de fer desaparèixer la criatura, per estrangulament o ofegant-la a l'aigua, generalment al cap d'un dia o com a molt dos, del naixement. Els casos més habituals, documentats, d'infanticidi era per deformitats o pel naixement de bessons. En aquest cas només un dels dos en sobreviuria.

---

<sup>18</sup> Roth, W.E. Op. cit. Buleetí 5. Pàg. 23

Segurament també es practicava l'avortament, però no n'hi ha massa d'informació, tan sols un curt paràgraf al butlletí número 10 de W.E. Roth, pàg.14:

"In the north-Western Disctricts, on the east coast-line and elsewhere, abortion does not appear to be an uncommon practice. It is performed by the fixation of a thick cord wound very tightly round and round the abdominal walls, combined with the punching by hand or stick upon the more palpable and apparently firmer portions of the unborn child."

Avui dia, les creences tradicionals sobre procreació segueixen formant part de l'ideari col·lectiu que envolta la reproducció. La mateixa existència de *nens-esperit* o somniar-hi com a part del procés d'esdevenir persona es manté en les ideologies de procreació, igual que la vinculació entre les persones i alguna manifestació de la naturalesa (animals, plantes o pluja) com a expressió dels òtoms. Tant per a la gent més gran com per als més joves es tracta de fets concrets de la seva pròpia experiència. Tothom ha sentit a parlar de "dream on babies" o coneix algun cas d'algun fet especial relacionat amb el naixement de criatures.

Si en el passat hi havia llocs de significació especial i perillosa per a les dones prenyades, actualment aquests llocs segueixen existint i afectant el procés d'embaràs. La BT explicava com ella mateixa havia advertit al seu fill i la seva dona que estava esperant una criatura que no anessin a banyar-se a un lloc concret perquè la força de la serp irisada podia ser perillosa; ells no li van fer cas i més tard, la noia va perdre el fill.

La gent segueix somiant les criatures com a pas previ a un embaràs. El que no està tan clar és qui somia. Algunes respostes apuntaven cap al *nyubi* o pare del marit; en canvi altres, que era la pròpia dona, qui llavors esdevenia *yabu*, qui somniava amb el seu fill i després quedava embarassada.

Els *nens-esperits* existeixen i tornen si no han pogut néixer. És a dir, quan un nen es moria al cap de poc de néixer, la mateixa criatura, el seu esperit tornava. I la prova està, per a JB en la seva pròpia filla, la qual va perdre tres criatures i totes tres van tornar: "they came back, you see?". La noia té ara tres fills: dos nens i una nena.

L'esperit de les criatures no nascudes està relacionat amb el tòtem del nounat. Són nombroses les històries que connecten les persones amb algun fet significatiu ocorregut durant l'embaràs o en néixer, la qual cosa es converteix en la manifestació del tòtem de la persona. Per exemple, MJ, un dels *elders* de Jambun, explicava el cas d'un *wiru* (marit) que havia pescat una gran anguila amb la seva llança i n'hi va donar de menjar a la seva esposa. Al cap de poc temps, la dona va començar a marejar-se i a no trobar-se bé. Així van saber que estava embarassada i que havia estat l'anguila. La criatura va néixer amb una marca al cos en el mateix lloc on la llança havia travessat l'anguila. Un altre cas: un amic de MJ, el pare del qual va matar un opossum però de manera que li va trencar les dents a la pobra bèstia. Al cap de poc la seva dona es va quedar embarassada i el fill, quan va ser més gran, tenia tota la dentadura irregular. Quan li preguntaven a aquest home, com és que tenia les dents així, contestava que li venia del seu tòtem, de l'opossum.

Aquestes històries també les comparteix la gent jove. La GR, de 21 anys, està convençuda que hi ha alguna relació entre el naixement d'una criatura i algun fet estrany d'algun animal o planta. I afegeix tota orgullosa: "in fact, I am such a kind of child". Explica que quan la seva mare estava embarassada, el seu pare, que havia sortit a caçar, es va trobar unes falgueres que no eren gens habituals, amb uns colors molt vius. I per això, ella va néixer amb els ulls d'un estrany color verd. Primerament, la seva mare, la HD -qui va explicar-me la mateixa història-, va pensar que la nena tenia problemes de visió, però quan la mare del seu marit li va explicar el motiu real d'aquest color va deixar de preocupar-se. Al cap d'un temps, el color es va anar esvaint.

La HD, de 17 anys, tot i que té poques referències sobre el fet de "dream on babies" com a part del naixement, sí que té molt clar que hi ha animals que es



comporten d'una manera estranya quan una dona està embarassada i deixen una marca en el cos de les criatures.

I el corriol o la serp segueixen constituint un senyal del sexe de la criatura:

"One day, I stood under a big tree. There was a carpet snake, a big one, in the tree, and someone said "look out, look out"... I let my husband and my uncle kill it, a big one, to dead. I didn't know but I was on the way with the eldest boy. Yes, the snake..."

BT

Igual passa amb els mugrons i la panxa de les dones prenyades. En la informació recollida per Roth, no s'especifica sobre el color dels mugrons però les declaracions de JB van ser força explícites en aquest sentit: si són de color marró serà nena, però si els mugrons són més aviat negres, serà nen. Igual passa amb la posició de la criatura. Si la panxa de la dona embarassada està amunt, serà una nena i, si està baixa, serà nen. Són creences que segueixen compartint la majoria de les dones adultes de Jambun<sup>19</sup>.

Aquestes creences conviuen amb les interpretacions introduïdes a partir de l'arribada dels occidentals a Austràlia i les seves (nostres) pròpies creences sobre procreació. Segons la visió del cristianisme, l'home realitza el paper més actiu en l'acte generatiu d'un nou ésser humà i la dona es veu com a simple receptacle. En la perspectiva nàdiva, si bé l'home té un paper destacat en el fet reproductiu, la dona és qui porta a terme la tasca més important:

"Where do babies come from?... Well, where we can find it out?. I'll say it in the bible way. God gave a father and a father gave a seed to the mother. All right. And the father dropped the seed in the mother's bed... You get me?. Well, that's the way... Then, the mother carry the baby and... mother carry him and mother give him birth... *Yabu*, you see?. *Nguma* nothing, you see?. Man did nothing, just dropped the seed in mother's bed. Well, mother do the rest".

JB

---

<sup>19</sup> No massa diferents, per cert, de les que hi ha al nostre entorn cultural.

No solament la introducció de noves creènces religioses, ha fet variar i disminuir el manteniment d'algunes conviccions culturals tradicionals, la pèrdua d'accés al territori tribal també hi ha contribuït:

"Because land is gone, people have no acces to land... And that land is where spirits come from".

GE

**Els tabús alimentaris durant l'embaràs.** En el passat, existien certs aliments que estaven totalment prohibits per a les dones embarassades, perquè es considerava que afectarien el correcte desenvolupament de la criatura. En la informació recollida per Roth s'esmenten el l'equidna i el ualabí:

"One particularly hump-backed boy explained his deformity to me as due to his mother having eaten porcupine when carrying him"<sup>20</sup>

Però l'aliment més prohibit era i, és avui dia, el *barramundi*. Totes les persones entrevistades, grans i joves, coincidien a remarcar la perillositat d'aquest peix quan una dona estava embarassada i fins que la criatura no camina per si sola -la qual cosa significa durant tot el període d'alletament. L'explicació nativa és que si la dona menja aquest peix, l'esperit del *barramundi* entrarà dins la criatura. Tothom tem que això passi perquè provocarà convulsions en el menut. De la mateixa manera com es belluga el peix a l'aigua, a batzegades, així farà moure el nadó. No és aconsellable ni cuinar *barramundi* prop d'una dona prenyada, perquè el seu esperit és molt, molt perillós i poderós. Encara que la dona no en mengi, només per proximitat ja posa en perill el seu fill.

Casos en què això ha passat són nombrosos. Abans, i el fill de BT i BC n'és només un exemple, quan una criatura tenia convulsions en néixer -perquè la seva mare

---

<sup>20</sup> Roth, W.E. Op.cit. Butlletí 5 pàgs. 25-26.

havia menjat *barra*- portaven el nen el *gubi* (el metge natiu) perquè li tregués l'esperit del peix de dins. Avui dia, segueix passant, però la solució es busca en els hospitals:

"Of course, it can happen now, because it is an spirit, and they are still."

JB

Un cas més recent, la HT, va perdre el fill que esperava l'any passat per menjar *barramundi* -diu la mare del seu marit. El nen va néixer prematur i no va sobreviure<sup>21</sup>. Fins i tot avui dia -la noia torna a estar embarassada- quan la mare del seu marit cuina *barra*', els fills menuts d'aquesta noia van a menjar-lo a casa de la seva àvia, però ella ho té prohibit.

La GE recorda perfectament que quan estava embarassada del seu primer fill, la mare del seu marit no li deixava menjar *barramundi* i li preparava sopa de tortuga, que era més inofensiva.

Altres aliments prohibits són: l'anguila negra, l'equidna i la *sand goanna* (un tipus de llangardaix). La primera perquè produeix diarrees en la criatura; el segon, perquè amb les seves punxes pot perjudicar al bebè i, el tercer, perquè li produirà migranyes (l'esperit de la guana s'arrapa fort al cap de la criatura, de la mateixa manera que s'aferra a les branques i els troncs dels arbres per enfilarse).

Fins i tot els més joves (com mostren les respostes de dos joves, de 21 anys l'un i de 17 anys l'altre), sovint més escèptics en qüestions sobre esperits, reconeixien la connexió que hi podria haver entre la ingestió d'alguns animals i les conseqüències negatives en les criatures i en coneixien casos:

"There must be a connection, otherwise, why?... There's deffinetly a connection there".

GW

---

<sup>21</sup> Actualment, se li atribueix a l'esperit del 'barramundi' no només el poder de causar convulsions sinó també qualsevol altre problema de salut que es presenti en els nounats o abans de néixer.

Alguns d'aquests aliments estaven subjectes a més, a altres restriccions que no afectaven només les dones embarassades sinó totes les persones, homes i dones, que no haguessin arribat a certa edat, i que no haguessin estat iniciats. És el cas de l'equidna i la *sand goanna*. A aquests s'hi afegien dos tipus de marsupials, el *rock possum* i el *bandicoot*. Sembla ser que aquestes prohibicions estaven encarades a assegurar la supervivència dels més ancians, ja que es tracta d'animals fàcils d'atrapar prop dels campaments i, per això, es reservaven per a la gent gran, perquè tinguessin aliments a l'abast fàcilment.

Avui dia les prohibicions que afectaven persones no iniciades no se segueixen i tothom menja el que li ve de gust. De fet, actualment, no es fa la distinció entre iniciats i no iniciats, perquè ja no es practiquen els rituals d'iniciació i per tant, les restriccions alimentàries i altres pautes que hi estaven associades també s'han deixat de practicar.

Però en el procés d'esdevenir persona, en la ideologia de procreació dels Aborígens de la selva, la dimensió espiritual segueix coexistint amb la sexual i es materialitza en el fet de somniar les criatures i en la manifestació i poder dels esperits a través de la ingesta d'alguns éssers vius (animals).

**Els lligams consanguinis.** La importància dels lligams consanguinis, entesos a partir de la descendència comuna, es pressuposa però no ocupa un lloc destacat a l'hora de situar les persones en relació amb seu grup de parentiu. De la mateixa manera que la sexualitat es pressuposa en el procés reproductiu, però no és ni l'únic principi ni el més important. Quan neix una criatura hereta del seu pare la pertinença a la mateixa tribu (si els pares provenen de tribus diferents), el nom personal d'algun parent patern i el tòtem familiar, el qual estarà vinculat a un territori concret. La filiació és, en aquest sentit, patrilineal. Tot i així es considera que una persona pertany als dos grups de parents, al patern i al matern i, té iguals drets i obligacions cap als parents de totes dues bandes<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> De fet, seguint les regles matrimonials tradicionals, tant pel sistema de seccions com pel matrimoni preferencial d'ego amb FeZSD o FeZSS o MeBSD o MeBSS, els dos grups als quals pertanyen el pare i la mare respectivament ja estan, la majoria de les vegades, prèviament emparentats.

També compartirà la mateixa sang que el seu pare i la seva mare, però no serà aquest l'element que els converteixi en parents, i la prova està, per a BT (com a exemple d'altres respostes similars) en el fet que tots els fills i filles tenen la sang dels pares progenitors i, en canvi, poden ser molt diferents d'ells<sup>23</sup>. Però el que sí que compartiran per sempre i els unirà és el *country*, el territori heretat del grup familiar.

I una persona tindrà drets sobre un territori perquè li seran reconeguts per la resta de la gent, perquè ocupa un lloc en el grup de parents propietari d'aquest territori en concret, tant si hi ha nascut directament com si no.

"No, blood got nothing to do with it. It's how you were fitted into the family relationships. Once you are put in there and you're given a tittle there, in the family, that's what matters. If you got the right to be in that family, even if you were adopted, doesn't matter for Aboriginal people, as long as you got that position there. Nothing to do with blood... Aboriginal people bring other people kids as their own, without any feeling of... you know, 'you are not of my blood'. White people do but not Aboriginal people".

GE, elder

"To be part of a huge communal family, that's what parents and children share... it's not only the blood. It's respect and love. You've brought up that way, you know".

GW, 21 anys.

Tots els descendents d'un mateix avantpassat tindran algun tipus de dret en el territori. Encara que se sigui descendent d'un home Jirrbal, posem per cas, casat amb una dona Girramay, ego serà propietari del *country* del seu pare i del seu grup tribal

---

<sup>23</sup> El terme *blood* en aquest context denota més caràcter i manera de ser que no pas semblança física. També s'utilitza l'expressió "he got his father's or mother's blood" quan un fill s'assembla al seu pare o a la seva mare. Però no per la fesomia sinó per expressar característiques del comportament. Per exemple, si el pare era un bon lluitador i al fill també és bo en la lluita, dirant que té la mateixa sang que el seu pare.

però també podrà reclamar drets en el *country* de la seva mare. Perquè el parentiu a la pràctica és bilateral encara que la filiació tribal sigui patrilineal<sup>24</sup>.

Els nexes que s'estableixen a partir del reconeixement de parentiu, ja siguin consanguinis i/o tribals -ambdós culturals-, són per sempre. Els drets que adquireix una persona pel fet de néixer i ser reconegut dins d'un grup, no canvien encara que aquesta persona creixi i visqui dins d'un altre grup familiar. I això ens porta a plantejar la qüestió de l'**adopció**. És difícil trobar una situació, en el context d'irbal, en què aquest terme es pugui aplicar amb el mateix sentit que se li dona a occident<sup>25</sup>. En el cas dels pobles aborígens del nord-est de Queensland, el fet de fer-se càrrec del fill d'algú altre (parent) no significa cap canvi en la filiació de la criatura. I no es donava, ni en el passat ni ara, la situació d'una criatura que no tingués cap parent a prop que no se'n pogués cuidar si li faltava la mare o el pare<sup>26</sup>. Per tradició, si un nen o una nena perd la mare (o no se'n pot ocupar), tot i seguir tenint el seu pare, una de les germanes joves de la mare s'ocuparà de la criatura. No és per casualitat que la mare i la germana jove de la mare comparteixin el mateix terme de parentiu: *yabu*. En aquest cas, els nens seguiran anomenant pare (*nguma*) al seu progenitor, com han fet fins aleshores i mare (*yabu*), a la germana de la seva mare, també com han fet sempre.

I si no pot ser la germana jove de la mare, de ben segur, que hi haurà alguna altra parenta, ja sigui una germana més gran de la mare, o alguna àvia o alguna germana del

---

<sup>24</sup> I més avui dia, en que es donen força casos de gent d'ascendència Aborigen per part de mare i no-aborigen per part de pare, ja sigui asiàtica o melanèsica o europea, i per aconseguir cert reconeixement Aborigen tracen els seus lligams genealògics per línia materna. No es tracta d'una invenció, sinó d'una realitat que ja existia en la manera de fer tradicional, el reconeixement i el dret de vincular-se per parentiu matern. Només que ara s'utilitza més aquesta facultat per aconseguir subvencions o reivindicar drets territorials.

<sup>25</sup> Segons el Codi civil espanyol, l'adopció pot ser simple o plena. L'adopció simple és aquella en la qual l'adoptat conserva un cert lligam amb la família d'origen i, excepte pacte en contrari, els cognoms; no té drets legítims ni pot influir en les legítimes, ocupant en la successió intestada el lloc després del cònjuge vidu, amb exclusió dels col·laterals. L'adopció plena és aquella en la qual l'adoptat pren els cognoms de o dels adoptants; en la successió ocupa el mateix lloc que els fills propis i trenca tot lligam amb la família d'origen.

<sup>26</sup> En aquest sentit és significativa la dificultat i la sorpresa que mostrava la gent per entendre la meua pregunta. Les respostes, invariablement, apuntaven a la germana de la mare. I si no podia ser aquesta, alguna altra germana. I si no podia ser, ... Davant la meua insistència d'anar proposant noves possibilitats, al final el comentari era: "Anna, there's always someone around!".

pare, que acollirà els nens i nenes que es trobin en la situació de no poder viure amb la seva pròpia mare. La primera responsabilitat recaurà però, en les germanes de la mare - encara que els fills no deixin de formar part del grup del pare.

Però això no té res a veure amb l'adopció, perquè que se n'ocupin altres parents no significa que canviïn de família i molt menys de filiació. Els fills sempre pertanyen a la família en què han nascut encara que siguin criats en una altra (la qual estarà també constituïda per parents). El grup tribal de la criatura serà el que haurà heretat del seu pare, tant si viu amb ell com si no, i hi mantindrà tots els drets com a membre del grup, el nom, el territori i el tòtem.

Aquesta manera de fer funciona al marge del sistema oficial australià d'adopcions. L'única vegada que els pobles aborígens van participar en programes d'adopció va ser imposat pel govern. Les adopcions que es van realitzar en un altre temps, d'infants aborígens per part de famílies australianes d'origen europeu, eren del tot forçades i formaven part de la política d'assimilació que el govern australià va instaurar a finals dels anys cinquanta, per intentar convertir els nens i nenes mestissos (els qui anomenaven *half-caste*) en el menys aborígens possible. De la mateixa manera que, en l'etapa proteccionista, se separava per la força els pares dels fills, mestissos i no mestissos, per internar els menuts aborígens en centres on se suposava que se'ls havia de preparar per al futur que els tenien destinat: convertir-se en els criats de la societat dominant<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Vegeu apartat 2.2

### 9.3 CRIANÇA I CURA DE LA DESCENDÈNCIA. Persones i grups relacionats amb l'atenció i l'educació dels fills. Fer-se adult. La transmissió del coneixement tribal<sup>28</sup>.

En l'estil de vida tradicional, la infantesa aborigen estava absolutament lligada a la vida de la resta de la comunitat, és a dir, no hi havia cap aïllament de les criatures respecte de la vida quotidiana del campament<sup>29</sup>.

Els nens i les nenes aprenien les pautes de conducta a partir de l'exemple dels Adults -homes i dones- i d'altres criatures. A més de la imitació, també s'utilitzava com a mètode educatiu, la mofa i les esbrincades, rient-se i renyant les criatures que no es comportaven com s'esperava d'elles (una de les actituds menys acceptades era la de faltar el respecte a una persona gran); però poques vegades es castigava una conducta equivocada. Els adults eren generalment força permissius i poques vegades mostraven nerviosisme o angoixa quan els més menuts no actuaven com calia. I quan això passava, si es castigava algun nen, només era responsabilitat del seu propi pare o del germà més gran del pare. Si alguna altra persona castigava o pegava alguna criatura que no fos la seva, sovint era motiu suficient per iniciar un conflicte entre adults.

Una criatura, fins que podia caminar, passava la major part del seu temps amb la seva mare. Ella l'alletava i la carregava quan anava a buscar aliments a la selva (això si no l'havia deixat al campament al cuidado de l'àvia). Mentre la mare recollia fruits i baies, la criatura descansava dins una espècie de llençol fet amb escorça d'arbre que la mare duia penjada en cabestrell. Més endavant s'ensenyava al menut a aguantar-se damunt els malucs o damunt l'espatlla de la mare i a afagar-se dels seus cabells. En aquesta postura s'hi mantenia fins i tot durant les cerimònies i les dances rituals.

---

<sup>28</sup> Es tracta aquí del coneixement tradicional, del que té a veure amb la vida a la selva i amb els sabers culturals i sagrats dels pobles Dyirbal. No s'esmenta la transmissió d'altres coneixements, els que s'adquireixen a l'escola. No perquè no es considerin importants -són bàsics per a la seva supervivència social a Austràlia-, sinó perquè en no existir abans, no es pot establir cap comparació de canvis i continuïtats, que és l'objectiu d'aquest treball.



El món dels més menuts se centrava principalment en els seus pares i la resta de germans. Dormia amb ells i eren les persones que més sovint li donaven de menjar i la carregaven amunt i avall. Però hi havia moltes altres persones que entraven en relació amb les criatures, altres adults i altres nens i nenes del campament, que li parlaven, que jugaven amb ells i que també els cuidaven i li donaven de menjar. De manera que pràcticament tot el grup local intervenia en el procés de socialització de les criatures.

Aquest aprenentatge social es realitzava participant en la vida diària. Es tractava d'un procés actiu i pràctic en el qual els més menuts es familiaritzaven amb el seu entorn natural i al mateix temps amb el seu entorn social.

Acompanyant la mare i altres dones -segurament totes relacionades per parentiu- aprenien quins aliments eren comestibles i quins no, on aconseguir-los, com interpretar els senyals de l'entorn, petjades o restes d'animals, etc.; en definitiva, aprenien a conèixer i a manipular el seu entorn. Les nenes, a mesura que creixien continuaven ajudant les seves mares i tietes i cosines, a recol·lectar; en canvi els nens, quan creixien passaven cada vegada més temps amb els homes adults i els acompanyaven quan anaven de cacera.

Els nens i les nenes aborígens aprenien també, com tots els nenes i nenes de qualsevol cultura, a partir de jocs i cançons. Un dels jocs habituals era una activitat semblant a la que nosaltres coneixem com "jugar a pares i a mares"<sup>30</sup>, aprenent així les normes i les terminologies correctes de parentiu.

Sembla ser que no hi havia massa restriccions pel que feia als temes que tractaven els adults davant dels infants, excepte en el cas de temes sagrats. Els temes sexuals es tractaven obertament. De fet, en un campament hi havia poques possibilitats de privacitat i això, podia comportar que els nenes i les nenes presenciessin parelles

---

<sup>29</sup> Per a una descripció més detallada de la vida infantil aborigen vegeu Berndt & Berndt, *The world of the first australians..* Op. cit. Pàgs. 157-165.

<sup>30</sup> Joc que en l'àmbit aborigen deuria ser força més complicat que en el nostre cas, per la gran quantitat de relacions i de parents.

mantenint relacions sexuals igual que eren testimonis de tota la resta d'activitats ordinàries (que no extraordinàries com serien certes cerimònies ni l'accés a certs llocs sagrats) realitzades per les persones adultes.

**Fer-se adult i transmissió del coneixement.** La següent etapa en la vida dels nens i nenes aborígens eren els ritus d'iniciació, els quals implicaven un procés centrat en ritus de pas específics que marcaven el canvi d'estatus socials, la transició d'una categoria social a una altra, és a dir, l'inici de l'etapa adulta i la fi de la infantesa. En el cas dels pobles de la selva del nord-est de Queensland, sembla ser que només es realitzaven ritus d'iniciació per als nois, i que les noies passaven a l'etapa adulta a partir de la pubertat. Els ritus d'iniciació femenins, allà on existien d'Austràlia, constituïen principalment ritus de pubertat que marcaven el canvi d'estatus cap a la maduresa sexual i la capacitat de procrear, la transició formal de filla dependent a esposa i mare relativament independent.

A partir de les cerimònies d'iniciació els nois i de pubertat les noies, els joves es podien casar i assumir les responsabilitats que els corresponia en la família i en la vida ritual.

Existia tot un misteri al voltant dels ritus. I així havia de ser. El secretisme fomenta el caràcter sagrat dels rituals. Els nois no sabien massa bé què calia esperar, fins que ho experimentaven ells mateixos. I després, se'n guardaven prou d'explicar-ho als qui encara no eren iniciats, per temor als terribles càstics que podien patir i, possiblement, també per l'orgull que suposava ser dipositari d'un coneixement que els vinculava amb el món dels adults i els desmarcava dels infants.

Es tractava de ritus principalment passius en els quals els principiants arribaven al nou estatus pels actes que els hi feien, no pas pel que ells havien de fer. En aquest cas, recordem-ho, consistia en la reclusió dels nois, una alimentació especial i a practicar-los incisions sota el pit.

Els ritus d'iniciació constituïen un punt central per a la disciplina i l'entrenament d'un noi que esdevindria a partir de llavors, un membre complet de la seva societat i, un guardià de la mitologia sagrada del seu grup.

El procés d'iniciació simplement obria la porta al món secret i sagrat del grup. La informació no es donava tota completa en les primeres fases de la iniciació; sinó que el nois continuaven aprenent aspectes sagrats al llarg de la seva vida i podia ser que arribessin a ser ancians abans de conèixer les revelacions finals.

Socialment, els ritus d'iniciació emfatitzaven i subratllaven la demarcació entre sexes i entre adults i criatures. Significava l'increment d'estatus per a tot un grup de gent: per als novicis, per als responsables de la iniciació (els encarregats de dur a terme el ritual concret que es tractés, ja fos circumcissió o subincissió, els quals havien d'entregar alguna de les seves filles en matrimoni al novici, és a dir, havien d'estar en la categoria *nyubi*) i per als parents més propers. Per als pares, significava que un nou membre adult s'afegia a la família; per al novici significava aconseguir cònjuge; per als responsables de la iniciació, aconseguir un gendre o una jove; per als altres parents participants, regals pels serveis prestats; i, per a tots plegats, significava assumir noves obligacions i responsabilitats.

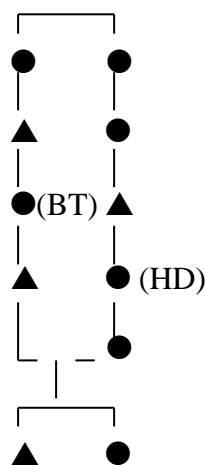
**Avui dia**, igual que abans, molta gent està implicada en el procés d'atenció i educació dels nens i nenes. No és com la vida als campaments de la selva, però la vida en comunitats aborígens, com és el cas de Jambun, fa que gairebé tothom de la comunitat entri en contacte amb qualsevol dels infants que hi viuen.

Principalment la mare és qui s'ocuparà dels fills, sobretot quan aquests són menuts i encara molt dependents, però compartirà la responsabilitat amb el pare. I sovint hi haurà alguna altra "mum around", alguna germana de la mare, o alguna de les àvies, ja sigui la mare de l'home o la mare de la dona -si és que hi viuen a prop. Les

germanes més grans també desenvolupen un paper destacat en la cura dels germans més petits.

Alguns exemples. Tant el GR com la HD (cosins paral·lels per línia paterna, adults entre 40 i 50 anys, i veïns a Jambun) van créixer en famílies extenses en les quals a més de la mare, tot un ventall de parents es van ocupar d'ells quan eren petits. En destaquen el paper de la mare, però també apunten, ambdós, la importància dels germans i germanes grans i afirmen que haver de cuidar germans més petits ajuda a madurar abans. I ho utilitzen com a estratègia en les seves pròpies famílies, en les quals els fills i filles més grans s'han hagut d'ocupar o encara ho fan, dels més petits.

La BT i la HD, a més d'estar emparentades prèviament per descendència (la MMF d'una i la MF de l'altra eren germanes), estan vinculades per afinitat, ja que el fill de BT és la parella i el pare dels fills de la filla d'HD. Això les converteix en l'àvia paterna i materna dels fills dels seus fills.



Totes dues compateixen responsabilitats en l'atenció, alimentació i educació dels seus néts. Encara que les criatures viuen amb els seus pares (i amb una germana de la mare amb la seva parella i el fill d'ambdós)<sup>31</sup>, passen gran part del temps a qualsevol de les dues cases de les seves àvies, sobretot la nena que és petita i encara no està

<sup>31</sup> Es tracta de la casa núm. 14 la qual aplega dues germanes amb les seves parelles i descendència, les quals vivien abans amb els pares de la dona, una d'elles i, amb els pares de l'home, l'altra.

escolaritzada. No hi ha massa distància entre les tres cases (la número 14, la 18 i la 24 que apareixen en el plànol de Jambun al final de l'apartat 8.1, pàg. 351), de manera que és fàcil per als nens traslladar-se d'una a l'altra, ni això suposa massa preocupació per als adults.

La GP, de 36 anys, se sent responsable dels fills dels seu germà i, d'alguna manera, de la resta de criatures de Jambun. I en més d'una ocasió ha ajudat algun jove (deixant-li diners, per exemple) abans que ho fessin els mateixos pares. Ho havia de fer.

El GW, un jove de 21 anys, es fa càrrec moltes vegades dels fills de la seva cosina paterna, sempre que li ho demana i mai no ha rebut diners per fer-ho, ni se li ha ocorregut demanar-ho, ho considera "part of my duties".

I en les successives visites i estades a Jambun, es podia observar contínuament com diferents persones s'ocupaven de les mateixes criatures en distintes ocasions. La mateixa ubicació i distribució dels habitatges de la comunitat facilita les relacions en aquest sentit.

En les pràctiques concretes de cura dels infants hi juga un paper destacat tot el coneixement i l'experiència que es manté de l'època tradicional. Sobretot pel que fa a la gent més gran. La JB recorda que abans, quan els homes i les dones més joves marxaven a caçar o recollir aliments o a les granges a treballar, deixaven el seus fills, nadons, amb alguna àvia. Ella mateixa havia cuidat els seus néts i sabia que si ploraven o es mostraven inquietos, només calia posar el cordó umbilical del part (el qual es guardava durant un temps), al cap del minut i aquest es quedava tranquil, dormint fins que tornava la seva mare per alimentar-lo. Diu que avui dia no es fa gens de cas d'això<sup>32</sup>, tot i que ella ha comprovat que funciona.

---

<sup>32</sup> I no només perquè ja no se segueixen algunes de les pràctiques tradicionals, sinó a més, perquè difícilment es pot guardar el cordó umbilical quan avui dia pràcticament tots els neixements tenen lloc als hospitals i, en aquests no s'acostuma a donar els cordons umbilicals dels parts a les mares o als seus parents.

Es considera molt important que les criatures sentin i coneguin les històries de la seva gent, de la seva cultura. I la millor hora per parlar als més petits, assegura la JB, és a la nit, abans d'anar a dormir. Parlar sota una bona lluna o una nit ben estelada, com es feia abans, facilita la comunicació. Actualment, però, a Jambun, altres activitats han substituït aquestes estones i les famílies acostumen a veure la televisió a la nit. No obstant això, els dies que es va de càmping, a pescar, tota la família o amb més parents, s'aprofita per ensenyar als més joves com anaven abans les coses.

És necessari que la canalla aprengui la manera de fer tradicional. I per ensenyar-los no n'hi ha prou a explicar de què es tracta, sinó que ho han de veure i fer-ho directament. Han d'experimentar-ho:

"They got to see... Tell them straight and show them straight...  
Don't eat this... What is good eaten, straight from the tree or not.  
That's the way we learnt from our parents."

JB

Però amb els canvis que s'han produït en el seu entorn (desforestació, desaparició d'espècies vegetals, desplaçament d'animals autòctons) és difícil transmetre el coneixement d'aquest entorn. Amb la desaparició d'arbres i plantes ha desaparegut també part de la seva herència cultural. Reproduint al català les manifestacions de GR, "si ja no hi ha els mateixos arbres que abans, és difícil dir als nens el seu nom en la llengua aborigen. O, abans hi havia molts peixos al rierol de Moombay, ara ja no hi són i els nens no poden aprendre el seu nom en 'language' perquè no saben de quin peix es tracta".

El principal valor que cal transmetre als més joves és respecte. Respecte cap als *elders*, cap als altres en general i cap a un mateix. Una de les coses més importants que els pares poden fer pels seus fills, segons l'opinió de HD, és dedicar-los temps, escoltar-los, fer-los notar que són importants, perquè ho són i perquè adquireixin confiança en ells mateixos.

Ja no es practiquen, avui dia, les cerimònies d'iniciació dels nois ni els ritus de pubertat de les noies com a demarcador entre la infantesa i etapa adulta. La valoració d'aquests tipus de rituals varia segons els *elders* o els més joves. Per als primers, constituïa la manera correcta i socialment reconeguda de passar a l'etapa adulta, encara que cap d'ells no hi va passar per l'experiència ni té "tribal marks". Per als més joves es tracta d'una tradició del passat, que afortunadament, ja no existeix:

"They cut somewhere in your belly... I'm so glad there's nothing like that now."

GW

Actualment existeixen diferents concepcions i situacions que marquen el final de la infantesa. En el passat es valorava en un noi "to become a good hunter", la qual cosa vindria a significar "to be a good worker in western terms" i ser útil a la comunitat en el sentit de ser capaç de proveir d'aliments el grup i d'adquirir coneixements de la vida tradicional. Avui dia, tenir feina es pot considerar un signe de maduresa. Però no només tenir feina, sinó ser responsable i mantenir-la. Per a GE, un dels *elders* el terme responsabilitat és un concepte occidental i el que més s'hi acostaria a parer seu en sentit aborígen és "caring out things and common sense". Per a BT, els nens passen a ser considerats adults "when they leave the school and go to work..."; encara que, afegeix, per a una mare sempre seran els seus "kids", tinguin l'edat que tinguin. Per a GE i GM "when they can learn to take responsibilities". Per a MN fins que no es casen. I per a GW i GR ser adult té a veure amb la capacitat de ser responsable i no dependre econòmicament dels pares. Sigui quina sigui la situació un marcadore acceptat és la disposició legal -a Austràlia- de majoria d'edat, els 18 anys. A aquesta edat, ja haurà finalitzat la seva etapa escolar, segurament estaran treballant i molt probablement viuran en parella i estaran a punt de ser pares.

La transmissió del coneixement estava en funció de la maduresa individual de la persona. Un noi no era iniciat fins que no es considerava que estava preparat i una noia no passava els ritus de pubertat fins que la seva fisiologia ho posava de manifest. La idea, expressada per un dels *elders*, és que cada persona té el seu propi ritme i necessita

el seu temps per aprendre. Si se la pressiona és pitjor. No es pot anar contra la pròpia naturalesa de cadascú.

El coneixement més important, el que tenia a veure amb els mites d'origen sagrats, es comunicava gradualment. Una vegada superat el primer estadi d'iniciació, i quan el jove ja tenia les marques tribals, havia de passar un temps al *bush*, al bosc selvàtic, amb algun parent -podia ser el pare o el germà de la mare-, el qual l'ensenyaria i l'entrenaria en la vida a la selva i en els sabers de la seva cultura. Els *elders* de Jambun, tot i no haver passat pel ritus d'iniciació, tots ells, de joves, més o menys als 15 o 16 anys, van passar el seu període al bosc, aprenent dels homes encarregats de la seva preparació. Es considera el *bush* com la millor escola de la vida. Algun d'ells ho ha intentat també amb els seus fills, amb més o menys èxit.

Avui dia, la sensació dels *elders* és més aviat decebedora: "we are fighting against technology..." Els joves no mostren massa interès real pel món de la selva ni pel coneixement tribal. Han de competir amb nous i molt diversos interessos, que atrauen els joves cap al món consumista occidental:

"Young people, they don't learn properly. Because they got too much white way."

JB



#### 9.4 RELACIONS DE PARENTIU I RELACIONS PERSONALS. La filiació.

Parents paterns i parents materns. Generacions alternes. Relacions amb el grup residencial familiar i relacions amb el grup familiar més distant. Les relacions personals

La **filiació tradicional** dyirbal prové, en principi, del pare, de manera que qualsevol descendent d'un home queda adscrit al grup tribal del pare i el nom personal aborígen reforça aquest vincle ja que provindrà dels parents per línia paterna. De totes maneres, es reconeixia els lligams de parentiu amb els parents paterns i amb els parents materns indistintivament. El parentiu era doncs, bilateral. No podem perdre de vista però, que les regles matrimonials i les pràctiques d'aparellament feien que les persones estiguessin prèviament vinculades per parentiu abans d'estar-ho per afinitat.

I avui dia, a Jambun també. Un fill pertany al grup de parentiu del seu pare i al de la seva mare. Hi té drets i obligacions amb ambdós. Encara que la tribu, el tòtem, el territori i els llocs sagrats li són transmesos per línia paterna, i així s'explicita, de fet, també li provenen per línia materna, perquè molt probablement alguna connexió genealògica hi haurà entre el pare i la mare.

Tot i que l'adscripció prové del pare, sembla que existia, i existeix, certa flexibilitat respecte d'això, podent escollir a quin grup tribal pertànyer. És el cas de LD, fill d'un home girramay i una dona jirrbal. Seguint la norma tradicional hauria de ser girramay, i no obstant això, es reconeix i és reconegut com a jirrbal. "I take my mother side", diu. I no tan sols és per a la resta de la gent de la comunitat un home jirrbal, sinó que a més, es tracta d'un dels *elders* més respectats a Jambun.

I hi pot haver donar excepcions. Seria el cas d'un home de fora casat o ajuntat amb una dona d'alguna de les tribus dyirbal i establerts a Jambun. Llavors la descendència seguirà la línia materna. "We don't know nothing about him", diran, i reconeixeran els fills d'aquesta parella com a jirrbal o girramay, segons sigui la seva

mare. És el cas d'un altre dels *elders* de Jambun. El pare de MJ era d'origen asiàtic i la seva mare era girramay. Ell és Girramay i a més, el responsable de la custòdia del territori que pertany a la seva família. Tota la seva descendència però, és girramay, com ell.

Això significa que avui dia, el lloc on es neix pot establir la pertinença a un grup tribal sempre que algun dels progenitors hi tingui vincles de parentiu i, per tant, també territorials. Abans passava que generalment la gent neixia en el mateix territori d'on era el pare i a més, la gran majoria d'aparellaments es produïen entre persones o del mateix grup tribal o de grups tribals relacionats (com era el cas de les tribus dyirbal). Amb tot el procés de dispersió de la població aborigen des de l'arribada dels occidentals a Austràlia, això ha canviat i ha afectat a les possibilitats matrimonials o d'aparellament i també a la seva descendència.

Existeix certa disassociació entre la filiació tribal -jirrbal, girramay o mamu, per exemple- i la filiació legal reconeguda a partir dels cognoms -anglesos. No necessàriament el cognom patern coincideix a formar part del grup tribal patern (tot i que en la gran majoria de casos -a Jambun- coincideixen). Es tracta d'una situació nova, a causa de les noves formes d'aparellament que es practiquen avui dia. Es pot donar, i de fet es dona, el cas que alguns dels fills d'un home portin el cognom anglès de la dona o companya i altres fills, el seu propi. Estarà relacionat amb la situació de la parella en el moment del naixement de cada fill. La GD i el AH van conviure un temps junts abans de casar-se oficialment. Quatre dels seus fills van néixer durant la seva convivència i tots ells porten el cognom de la mare. Més endavant, una vegada casats, van néixer dues nenes més, les quals porten el cognom del pare. Sigui quin sigui el cognom dels germans, tots ells segueixen la filiació tribal paterna i són jirrbal, com el seu pare. De la mateixa manera els seus noms aborígens segueixen la línia de parents paternes. Aquest fet no significa cap tipus de diferenciació social per part de la resta de la comunitat i, molt menys per part del propi grup de parentiu<sup>33</sup>.

El reconeixement de la filiació és un assumpte del grup de parentiu, i va més enllà de les actituds i comportament dels individus. Una situació que es produeix cada vegada més sovint, no a Jambun, però sí a les àrees més urbanes i que afecta parents de gent de Jambun, és la de dones que tenen fills de diferents relacions i que conviuen amb una parella la qual no necessàriament és el pare dels seus fills, o ho és d'alguns dels seus fills. En aquests casos, quan els fills conviuen amb la mare, encara que els pares de les criatures no se'n responsabilitzin ni els reconeguin directament, les famílies d'aquests homes sí que ho fan. Com? doncs reconeixent i tractant aquests nens i nenes com a membres del seu grup de parentiu, i garantint els seus drets com a tals<sup>34</sup>.

A tall d'exemple, el GB va tenir una filla amb una noia fruit d'una relació esporàdica. Mai no l'ha reconeguda ni n'ha volgut saber res. La nena, que té uns 10 anys, viu amb la seva mare i la parella de la seva mare i els fills d'ambdós en una població veïna on viu la família del noi. Aquest comportament es va viure, i es viu, amb certa pena i desconcert per part dels pares d'ell, perquè per a ells es tracta de la seva néta. Aquest home va marxar cap a una altra ciutat a viure i mai no ha tingut cap relació amb la seva filla. La resta de la família, pare i germans i germanes del noi, tracten la nena, quan es veuen, com a filla dels seu fill i del seu germà i utilitzen els termes de parentiu que els correspon per parentiu: "aunty, uncle, niece or grand-ma". La conviden, de tant en tant, a passar uns quants dies a casa seva<sup>35</sup> i la cuiden i mimen com fan amb la resta de criatures, fills de parents o d'amics.

El sistema de seccions de l'organització tradicional dyirbal, a més d'establir les possibilitats matrimonials dels individus, feia que es produís un vincle especial entre **generacions alternes** (de la mateixa manera que passa en molts altres grups tribals

---

<sup>33</sup> L'únic inconvenient es pot donar per qüestions administratives o quan s'intenta fer arbres genealògics utilitzant la nomenclatura occidental de cognoms.

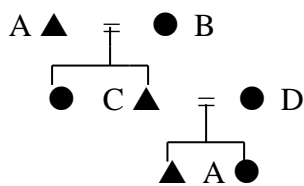
<sup>34</sup> Les qüestions econòmiques, és a dir, els diners per al manteniment de les criatures, aniran a càrrec de la persona que s'ocupa i conviu amb les criatures. És un dels tipus d'ajut que s'aconsegueixen a través de 'Centrelink', l'entitat oficial que distribueix, entre d'altres, les subvencions i ajudes per a persones que tenen familiars a càrrec seu, ja siguin ascendents, descendents o colaterals.

<sup>35</sup> Durant les dues estades que vaig realitzar a Austràlia, aquesta nena va estar passant uns dies amb els seus "avis, tiets i tietes".

d'Austràlia), de manera que el pare del pare d'ego, ego i la descendència dels fills d'ego (no de les filles), coincidien en la mateixa unitat social.

<b>Un home:</b>	<b>Es casa amb un dona:</b>	<b>Els fills/es són:</b>	<b>I els fills/es dels fills:</b>
<i>Gurrigila</i>	Garrbawuru	Jigungara	<i>Gurrigila</i>
<i>Jigungara</i>	Gurgurru	Gurrigila	<i>Jigungara</i>
<i>Garrbawuru</i>	Gurrigila	Gurgurru	<i>Garrbawuru</i>
<i>Gurgurru</i>	Jigungara	Garrbawuru	<i>Gurgurru</i>

O el que és el mateix, substituint les seccions dyirbals per les lletres A, B, C i D respectivament:



Les unitats socials formades per persones de la mateixa secció, com és el cas de les generacions alternes, constituïen categories socials més que grups. Berndt and Berndt (1992) diferencien el que és 'grup social' el qual implica algun tipus d'interacció i contacte directe entre els seus membres amb propòsits definits i també implica interessos comuns. En canvi 'categoria social' vincula transversalment aquests grups, classificant les persones per a propòsits particulars:

"For example, all those so classified do not necessarily come together, and they may not have interests in common. However, such categories tend to systematize social relations and to classify together certain kinds of persons for purposes of social identification. The endogamous generation levels of the Western Desert categorized all persons in one of two ways, which is important on ritual occasions. Such levels are structurally significant in section and subsection systems, and they are apparent, too, in kinship systems where one's grandparents and grandchildren are classified together in contrast to one's parents and children."<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Berndt and Berndt, op.cit. pàgs. 97-98

L'única informació respecte de 'generacions alternes' pel que fa als pobles dyirbals, la proporciona R. Dixon (1989) quan després de presentar els termes de parentiu apunta, sense especificar:

"A generation two distant from ego's is grouped with ego's generation as opposed to a generation one distant."<sup>37</sup>

Avui dia, a Jambun, el sistema de seccions ja no s'utilitza ni com a marc de les aliances matrimonials ni per definir categories socials relacionades per parentiu. Només els *elders* i no tots, bàsicament els més grans o els qui van viure l'estil de vida tradicional durant la seva infantesa recorden les seccions i com funcionaven:

"My bulu (FF) was Jigungara. Me, I'm Jigungara too"

JB

Per a la resta de gent, adults i joves, existeix una relació especial entre 'avis' i 'néts' però no ho vinculen al fet de pertànyer a la mateixa categoria de secció, sinó al fet de pertànyer al mateix grup familiar i tribal. En aquest sentit, no es diferencia entre avis paterns i avis materns. Tant el FF com el MF com la FM o la MM poden mantenir amb la descendència dels seus fills i filles els mateixos vincles. No es considera que hi hagi una relació més especial entre un home i els seus néts de la que hi pot haver entre una dona i els seus. Tindrà a veure més amb la proximitat residencial, les necessitats i disponibilitats i amb les afinitats personals. Totes les dones entrevistades que eren àvies, s'ocupaven sovint dels seus néts o els havien criat durant una època<sup>38</sup>. Els homes, avis, també se n'ocuparan. Una de les situacions més repetides, durant el treball de camp en les entrevistes a *elders* i a homes i dones adults, era la presència i les interrupcions constants de néts i/o netes (i altres criatures) dels entrevistats que volien participar en les converses; o l'atenció continuada dels més grans cap als petits, vigilant-los de lluny o de

---

<sup>37</sup> Dixon, op.cit. pàg. 252.

<sup>38</sup> La gran mobilitat que es dona entre la població aborigen, ja esmentada en altres apartats d'aquest treball, com a via per aconseguir millors condicions laborals i socials, o per altres interessos, fa que sovint les dones més grans del grup familiar (generalment les àvies, però també alguna germana de les àvies o dels pares) es facin càrrec de les criatures d'aquesta població més mòbil. Segurament això ha facilitat aquesta mobilitat.

prop i parant sovint la xerrada si així ho reclamaven els menuts o els perdien massa estona de vista; o arribava algú altre preguntant pels seus néts.

Les **relacions dins el grup residencial familiar i amb el grup familiar més distant** no es veuen com a massa diferenciables. Les valoracions de la gent entrevistada no distingia entre "close or distant family" sinó que es parlava de "a big family group" en el que s'inclouen tots els parents, tant els que viuen a Jambun com els que viuen a les poblacions veïnes i els que viuen a altres zones d'Austràlia. Totes les respostes indicaven també com n'és d'important viure prop de la família<sup>39</sup> però "no matter if they are close or distant family... we call all them family". La distància no sembla ser un obstacle pel manteniment de relacions, almenys així es valora. La proximitat, està clar, afecta la freqüència del tracte però no necessàriament la seva intensitat: "it's not the distance..." i la gent afirma tenir "close relationship with distant family".

Qualsevol parent -o parents- serà acollit si es presenta a casa. Pel temps que calgui. Aquesta és la manera de fer aborígen i es consideraria un falta greu no actuar d'aquesta manera. Les obligacions de parentiu permeten i faciliten l'alta mobilitat que es dona entre la població aborígen d'Austràlia, la qual, afavoreix alhora la mateixa supervivència d'aquest col·lectiu. S'ha esmentat anteriorment que una característica general de l'Austràlia Aborígen són, la continuïtat de l'hospitalitat i la reciprocitat en les relacions de parentiu i com aquestes delimiten en gran part l'àrea geogràfica, la distància dins la qual es mourà una persona. D'igual manera funciona amb la gent de Jambun i amb els seus parents, propers o distants.

I pel que fa a les **relacions personals** tampoc no es contemplen fora de l'àmbit del parentiu. En un entorn dominat pels parents hi ha poques possibilitats d'establir relacions personals al marge d'aquests parents. Tant entre la població més gran com entre la més jove.

---

<sup>39</sup> Només una noia, la GP, afirmava que ella era un cas a part, perquè no considerava especialment important viure a prop de la família i, a més, li agrada molt viatjar i quan ho fa no troba a faltar massa la seva família.

Per esbrinar l'abast de les relacions personals les preguntes que es formulaven<sup>40</sup> versaven sobre a qui es demanaria ajut en cas de malaltia, de necessitar diners, per demanar consell o per demanar que cuidessin els fills una estona; també es preguntava quina era la persona a la qual es tenia més confiança i es considerava millor amiga. Invariablement les respostes apuntaven cap a parents: "to my sister", "to my uncle for advise and my sister for illness", "to my brother, for anything I need", "to the family", "to my old man (el marit)", "to my daughters and grandchildren" "to mum" "to mum or dad", són algunes de les contestacions més repetides.

Segons el tema que es tracti s'acudirà als *elders*. Per a qüestions que tenen a veure amb delimitacions del territori, pel nom personal que li correspon a un nounat o per establir els lligams genealògics amb algú, es demanarà consell als *elders*, però per als temes més personals s'adreçaran a altres parents -els quals poden coincidir amb algun *elder* però no necessàriament.

Al capítol on es presenten les relacions de Jambun amb l'exterior (8.3) es parla de les interrelacions amb població no aborígen, la qual se centra en aspectes més aviat administratius i laborals. Però pel que fa a relacions personals, poques ocasions es produeixen en les quals la gent de la comunitat entri en contacte amb persones no aborígens.

Podria semblar, no obstant això, que entre la gent més jove, entre els adolescents si més no, a l'hora de pensar en amistat es fes referència a altres joves, aborígens i/o no aborígens, tenint en compte que aquests nois i noies han anat a l'escola de Murray Upper i a la de Tully on s'han interrelacionat amb nois i noies no aborígens. Doncs, no. Els millors amics i amigues acostumen a ser els cosins i cosines de la mateixa comunitat.

Només un noi, de 21 anys, el quals no viu a Jambun (sinó a Tully) però que hi està molt vinculat per parentiu, sobre la qüestió de confiança i amistat, va fer una

---

<sup>40</sup> Veure el guió de les entrevistes en l'annex.

distinció entre "in my family side: R, M, M, A and E" (tots ells cosins seus) i fora de la família "B, M and Ch", joves de la seva edat, aborígens i blancs amb els quals surt els caps de setmana. A la família d'aquest mateix jove, hi ha membres que no són aborígens; es tracta dels seus cunyats. La germana gran està casada amb un noi australià d'origen alemany, el germà també s'ha casat amb una noia de Tasmània i d'origen alemany i, l'altra germana s'ha casat recentment amb un noi, australià, d'origen hindú. Però aquesta situació familiar no es dona en cap de les famílies de Jambun, on no hi viu cap persona no aborígen.



## 9.5 L'APARELLAMENT I LES ALIANCES MATRIMONIALS. Tipus de matrimoni i la seva valoració. Diferents vies d'aconseguir parella. Tipus de residència postnupcial. Relacions d'evitació. Separacions i divorci

En la societat aborígen tradicional una persona casada era una persona adulta inqüestionablement<sup>41</sup>. I tenir descendència confirmava encara més l'estatus d'adult.

Generalment per al reconeixement social d'un matrimoni era suficient que la parella visqués junta, a la mateixa cabana, i ambdós assumissin certes responsabilitats cap a ells mateixos i cap a les seves respectives famílies (per exemple, el repartiment de menjar per part de l'home cap als parents propers de la seva esposa, concretament a la mare de l'esposa i al germà de la mare de l'esposa, els quals juguen un paper destacat en els pactes matrimonials<sup>42</sup>). No hi havia cerimònies ni celebracions especials. De totes maneres un matrimoni es considerava com a tal després del naixement del primer fill.

"The ceremonial sign of marriage is represented by the building of a hut and the lighting of a fire on the part of the girl (though this duty may be performed by her mother) and by the seizing of her wrist on the part of the husband.

There is no public celebration or rejoicing on the advent of a marriage, nor do the contracting parties do anything in the way of special ornaments or decorations."<sup>43</sup>

**Tipus de matrimoni.** La poligínia era una forma legítima de matrimoni tot i que la majoria de les unions eren monògames. Com més gran era una home, més possibilitats tenia d'aconseguir més esposes. Sembla ser, per la informació dels butlletins de W.E. Roth, que no totes les esposes tenien la mateixa consideració. La que s'havia casat per prometença i arranjaments familiars era la que gaudia de la posició de

---

<sup>41</sup> Aquest criteri segueix vigent avui dia. El matrimoni o qualsevol relació socialment acceptada, segueix marcant l'etapa adulta, tot i que actualment també es tenen en compte aspectes com la majoria d'edat que marca la llei australiana o la situació laboral.

<sup>42</sup> Tindale, Norman B. "Little People (in/of the) Australian Rainforest. Account of the Barrinean negroes who were the first australians". Notes manuscrites del seu treball de camp, 1938-39.

<sup>43</sup> Roth, W.E. Butlletí 10. Pàg.3

més prestigi, en contraposició a les esposes que havien arribat per herència o per captura; però la favorita del marit acostumava a ser la més jove. No era infreqüent que les coesposes d'un home fossin un grup de germanes, ja que quan un home es casava, adquiria també certs drets sobre les germanes de la seva esposa -sempre que no estiguessin ja casades.

**Les regles matrimonials** tradicionals establíen que un home s'havia de casar preferentment amb la filla del fill d'una germana gran del pare o amb la filla del fill d'un germà gran de la mare (MeBSD o FeZSD). Qualsevol persona que es trobi en la relació de fill d'un germà gran de la mare d'un home o fill de la germana gran del pare d'aquest home, ocupa la categoria de *Nyubi*. La traducció més correcta d'aquest terme no és "sogre", sinó "qualsevol sogre potencial". Més d'una persona (diu Dixon que més de mitja dotzena de persones) podien estar en una relació de *nyubi* respecte d'un home i aquest segon podia esperar casar-se amb la filla de qualsevol d'ells. Amb quina en concret, seria decidit pels pares i el matrimoni seria "promès" anys abans que pogués ser realitzat. Aquest home hauria d'utilitzar l'estil *Jalnguy* (llenguatge d'evitació) amb totes aquelles persones que anomenés *nyubi*.

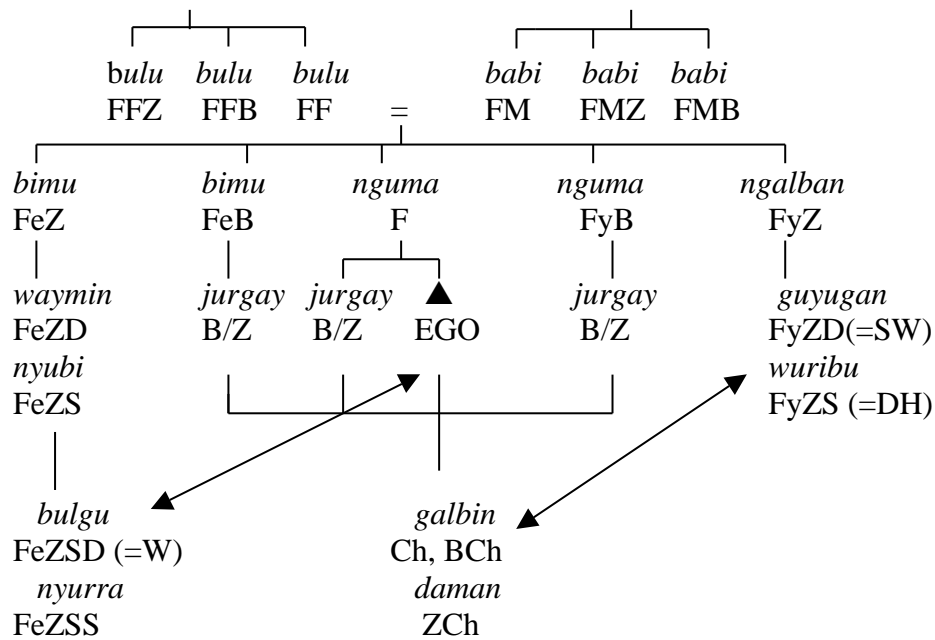
Hi ha certa contradicció en tot l'article de Dixon (1989) quan parla del matrimoni preferencial entre ego i els fills dels seus cosins creuats. Primer sembla que tant els fills dels cosins com de les cosines creuades constitueixen parella potencial per a ego; però més endavant, quan ho vincula amb el sistema de seccions, afirma (ara sí correctament) que MeBDCh i FeZDCh queden fora d'aquesta possibilitat ja que pertanyen a la mateixa secció d'ego o a la del pare d'ego i, per tant a la seva mateixa mitad. Com que això no és possible a causa del principi exogàmic, ego en realitat es podrà casar amb els fills de MeBSCh o FeZSCh que siguin *nyubi* per a ell, però no amb els fills d'un cosí creuat a qui anomena *waymin*.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> L'esposa de *nyubi* sempre serà *wayman* per a ego, però per via afinitat, la qual cosa suposa una relació a través d'algun dels avis d'ego, però no dels pares d'ego.

En el primer apartat d'aquest capítol ja es parlava dels matrimonis preferencials relacionant-ho amb les prohibicions sexuals, i es presentava en aquella ocasió un dibuix amb el tipus de parentiu que existia entre les parelles preferencials. M'ha semblat oportú repetir aquí el dibuix que ho exemplifica.

Figura 1. El matrimoni potencial es marca amb una fletxa en dos sentits: ↔

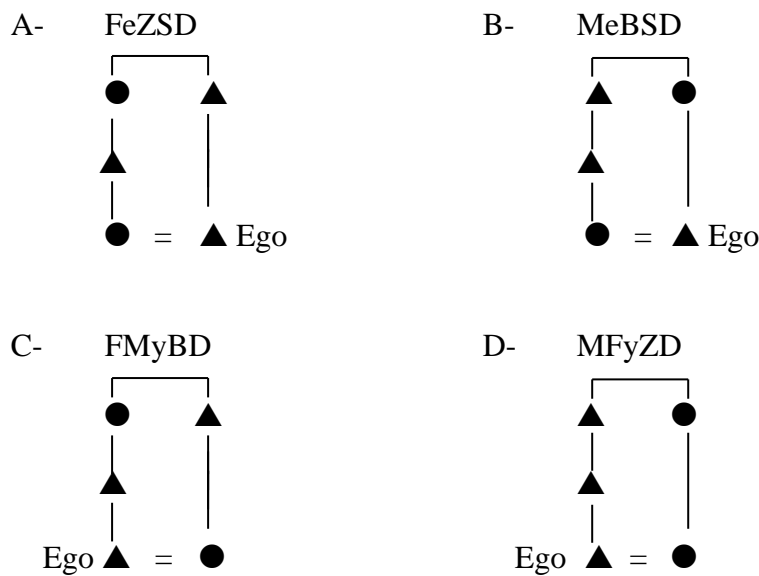


Com es pot apreciar amb aquest dibuix i ja s'ha esmentat abans, els cosins creuats no són la parella preferencial però en canvi, és a través d'ells que s'estableix aquesta parella. A Austràlia dominava, en l'època tradicional, la norma matrimonial de casar-se entre cosins creuats, però no a tot arreu se seguia el mateix principi. El que sí que apareix arreu és la regla d'aconseguir parella a partir de la relació de cosins creuats. I només podia anar així, si més no, en tots els casos en què la societat s'organitzava a partir del principi exogàmic de meitats.

"Varias veces señalamos que, dondequiera que exista, ese sistema de mitades desemboca en clasificaciones que incluyen a los hermanos, o las hermanas y a los primos paralelos en una única y misma categoría que proviene de la misma mitad que el sujeto; mientras que los primos cruzados pertenecen

necesariamente a la mitad opuesta. Ello no implica que por ese hecho los primos cruzados se transformen en cónyuges autorizados o prescritos, aunque ése sea el caso más frecuente. Por otra parte, los dieri del sur de Australia tienen un sistema de mitades y prohíben el matrimonio de los primos cruzados. Sin embargo, incluso para ellos es la noción de primos cruzados la que sirve para determinar el cónyuge posible: en vez de los primos cruzados, son los hijos de los primos cruzados lo que se casan. Sea cual fuere la regla de matrimonio, puede decirse que el sistema de las mitades desemboca necesariamente en la dicotomía de los primos, y que el cónyuge preferido obligatoriamente debe encontrarse, respecto del sujeto, en una conexión de parentesco que equivale a la relación de primo cruzado o que debe establecerse por su intermedio."<sup>45</sup>

Algunes de les possibilitats concretes que el matrimoni preferencial representava, per a ego masculí (per a ego femení només caldria intercanviar els símbols), eren doncs:



Si relacionem les preferències matrimonials i el sistema de seccions veurem que la correspondència no és exacta. Recordem les seccions i com es vinculen:

<sup>45</sup> Lévi-Strauss, Cl. 1991. "II. Australia. Los sistemas clásicos". A: *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós. 3ª. Reimpresión. Pàgs..205-206

**Un home:**

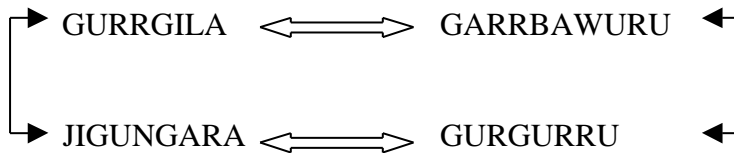
Gurrigila  
 Jigungara  
 Garrbawuru  
 Gurgurru

**Es casa amb un dona:**

Garrbawuru  
 Gurgurru  
 Gurrigila  
 Jigungara

**I els fills són:**

Jigungara  
 Gurrigila  
 Gurgurru  
 Garrbawuru



Idealment, una persona *Gurrigila* es casarà amb algú *Garrbawuru* i una persona *Jigungara* ho farà amb algú de la secció *Gurgurru*. Però, en el cas dyirbal, existia a més, una altra possibilitat (s'expressa amb la línia trencada en el dibuix anterior). En aquesta, una persona *Gurrigila* es podia casar amb algú *Gurgurru* i, una persona *Jigungara* ho podia fer també, amb algú *Garrbawuru*. D'aquesta manera, hi havia un altre matrimoni menys preferencial però igualment acceptat.

Si reprenem la informació sobre el matrimoni preferencial amb els fills dels cosins creuats (MeBSCh o FeZSCh) i la correlacionem amb el sistema de seccions veurem que si, per exemple, ego pertany a la secció *gurrigila*, i es casa amb MeBSCh o FeBSCh, llavors aquesta unió el vincularà amb algú de la secció *gurgurru*, que seria la segona possibilitat que dèiem en el paràgraf anterior. Però si la mare d'ego o la seva FeZ es van casar seguint també aquest matrimoni menys preferencial, llavors els MeBSCh i FeZSCh, amb qui ego es casarà, seran de la secció *garrbawuru*, i per tant, el vincle es constituirà seguint el model ideal.

De fet, tot i que alguns *nyubi i wayman* -ja hem dit que més d'una persona ocuparà aquestes categories- seran cosins creuats reals, n'hi haurà d'altres que impliquen un vincle consanguini molt més indirecte (per exemple, el que té a veure amb un germà més gran classificatori d'una mare també en sentit classificatori).

Segons la informació recollida per Dixon, sembla ser que existia una clara preferència perquè no es donessin unions entre parents massa propers. En aquest sentit, es preferia el fill o la filla d'algun cosí creuat classificatori amb qui possiblement es compartien besavis però no avis, que no pas amb els fills d'algun cosí creuat classificatori més proper amb el qual es compartien els mateixos avis.

Tot aquest sistema pot semblar força prescriptiu però la realitat sempre supera els mateixos sistemes (no només la ficció). És aquesta una prerrogativa humana que dóna molta feina als antropòlegs, afortunadament. El sistema de parentiu classificatori amplia enormement les possibilitats; a més, la pràctica de matrimonis intertribals afavoria noves relacions i, finalment, l'alteració del sistema fins a fer encaixar la parella "correcta" dins del model, acabava d'engrandir encara més, les possibilitats.

"Suppose that a tribe had about 500 members. Each of these was classified into one of 23 kin categories with respect to ego. Calculations show that there were likeli to be about 30 females who he would call *balan bulgu* 'potential wife'... Some of these [] might be too old or too young, or already promised to someone else. But there should still be a reasonable pool from which a wife could be chosen... Dyirbal people found no difficulty in amending a kin classification in order to suit social needs and wishes... If no 'correct wife' was available for a young man, then appropriate adjustments might be made to kin (or, perhaps, section) classification, so that a particular girl became a 'correct wife.'<sup>46</sup>

Existia certa variació entre unes i altres tribus dyirbals pel que fa al sistema de seccions. Les situades més al nord del territori presentaven només una organització de dues meitats -semblant a la de les tribus veïnes, encara més al nord i fora ja del territori dyirbal-; en canvi, les tribus de més al sud -girramay i jirrbal- practicaven el sistema de quatre seccions que hem descrit aquí. Defensa Dixon (1989) que aquest fet suggereix que el sistema de seccions es va escampar probablement en èpoques recents pel territori

---

<sup>46</sup> Dixon, R.MW. 1989. Op.cit.Pàg.266. I explica a més un cas concret referit pels seus informants en el qual un home que es vol casar amb la filla d'un altre, proposa un canvi de terme de parentiu per poder-ho fer 'correctament'.

dyirbal i a causa de la influència de les tribus veïnes del sud. I que la gent, en general, se sentia molt més vinculada als termes i les relacions de parentiu que al sistema de seccions, pel que fa als arranjaments matrimonials (almenys aquesta és la informació recollida durant el seu treball de camp, és a dir, els anys seixanta)<sup>47</sup>.

**Diferents vies d'aconseguir parella.** El procediment més habitual era que algun dels *nyubi* d'ego (masculí), algun sogre potencial, prometia la seva filla en matrimoni a ego quan aquesta encara era una criatura i ego, segurament, un adolescent. Una vegada ego havia crescut, havia estat iniciat i havia provat a ulls de la comunitat que era un bon caçador i capaç d'aconseguir menjar per a la seva promesa i la mare de la seva promesa, només llavors podia reclamar el dret sobre la seva promesa. També existia la possibilitat que una noia reclamés el seu dret sobre el seu promès, si aquest encara no ho havia fet quan la noia ja havia arribat a la pubertat.

La prometença des de la infantesa era, per tant, el més comú i el considerat més correcte, tot i que no fos l'única via per arribar al matrimoni. En principi ni el noi ni la noia participaven directament en els acords matrimonials, sinó que aquest tema estava en mans dels seus familiars. Bàsicament el pare i la mare i els seus germans i germanes.

<sup>47</sup> En canvi la informació dels butlletins de Roth, publicats entre 1905 i 1910 (per tant, anteriors al treball de Dixon), parlen de la divisió interna de les tribus de North Queensland en quatre grups exogàmics entre els quals es realitzaven els intercanvis matrimonials:

"Throughout the whole of North Queensland, sexual communism, with its specialisation of marriage, is only permissible on the following lines, hence these four divisions have been termed exogamous groups or divisions:

<u>male</u>	+	<u>female</u>	=	<u>resulting offspring</u>
Kupuru		Kurkella	=	Banbari
Wungku		Banbari	=	Kurkulli
Kurkilla		Kurpuru	=	Wungku
Banbari		Wungku	=	Kupuru

Roth, Bulletin no. 18 pp. 101

A part de la terminologia, i per tant de les interpretacions, qüestionables de Roth, pel que fa al comunisme sexual i als termes dels quatre grups, els quals difícilment serien els mateixos a totes les tribus de tota l'àrea de North Queensland (tot i la proximitat d'alguns termes com es pot apreciar en la informació de Roth i les seccions Dyirbal segons Dixon), el que interessa és el fet que ja en l'època en que es va aplegar aquesta informació (a partir de 1895) existia la divisió en quatre grups exogàmics en les tribus d'aquesta zona.

Llavors, o la introducció recent del sistema de seccions, com diu Dixon, no és tan recent -si fa gairebé cent anys ja existia- o, no tots els grups tribals del North de Queensland es dividien en quatre grups exogàmics, com deia Roth.

Tot i així una noia es podia negar a casar-se amb un home i dir que en preferia un altre. La seva família intentaria convèncer-la però si ella estava decidida a no fer-no no l'obligaven, i podien acabar acceptant la persona elegida per la noia. De totes maneres, en una societat en la qual els acords familiars en qüestions matrimonials eren acceptats i considerats com ideals, poques ocasions hi havia en què no se seguís la norma.

Altres maneres d'aconseguir parella podien ser:

- per herència: levirat i sororat
- per fugida
- per captura

El levirat i el sororat eren pràctiques habituals, tot i que sembla que es donava més el primer que el segon. Els costums sobre aquestes dues pràctiques matrimonials variaven força d'una zona a l'altra del territori dyirbal. Des d'haver d'esperar que finalitzés el període de dol perquè la dona es traslladés al campament del germà del seu difunt marit, a canviar de cabana l'endemà mateix de la mort del marit. A la àrea de Tully, informa Roth<sup>48</sup>, la vídua podia ser reclamada per qualsevol dels germans reals i classificatoris del difunt que fos suficientment gran per casar-se (i, per tant, hagués estat ja iniciat). Això podia implicar, a vegades, que es produís algun tipus de lluita entre dos o més d'aquests homes que tenien dret a casar-se amb la vídua. Ella no estava obligada a tornar-se a casar, però sovint es veien més avantatges a casar-se que a no fer-ho.

Amb les vies d'aconseguir parella que s'han presentat fins ara podria semblar que no existia gairebé cap possibilitat de lliure elecció, que sempre intervenien altres parents en els acords matrimonials i, que l'atracció mútua com a motiu d'aparellament no es tingués en compte en la societat dyirbal. Això no era així. També hi havia la possibilitat que una persona, noi o noia, decidís casar-se amb algú que no era la persona escollida per la seva família (com ja hem dit anteriorment). Però aquesta opció tenia el seu cost. Una relació de parella basada en l'elecció i l'afecte mutu entre un home i una dona podia

---

<sup>48</sup> Roth, W.E. *Bulletí* 10 pàg. 9.



existir però calia que hi hagués un cert reconeixement de la comunitat. Si tots dos eren solters, la cosa no era tan complicada com si un dels dos era casat. En el primer cas es tractava de trencar alguna promesa de prometença amb els consegüents regals que calia efectuar per apaivagar les ires dels parents amb qui s'havia arribat a acords. En el segon cas, l'acceptació passava per la fugida de la parella i el seu retorn al cap d'un temps, que podia ser d'un o dos mesos. Tant en un cas com en l'altre, com apuntava abans, la parella havia de sotmetre's a una espècie de càstig per part de la comunitat abans de ser plenament acceptats:

"But when they do come back, both have to run the gauntlet of the outraged community, certain members of which will cripple them with knives by hacking into the shoulders and buttocks, will bruise or hammer them about the limbs and head with sticks and boomerangs, or puncture the fleshy parts of the thighs with spears. The perpetrators of the punishment take very good care that the injuries inflicted should not prove fatal, because were this contingency to occur they know full well that the death would be avenged by the victim's brothers, etc. Having undergone the recognised chastisement for breaking the old-established rule, the couple is now recognised as husband and wife."<sup>49</sup>

De vegades podia passar que, si la noia que havia fugit estava casada, quan la parella d'amants retornava al campament, ella tornava amb el seu marit i aquest l'acceptava -després de fer-la passar per algun càstig físic- i perdonava l'home amb qui havia fugit. Però si ella insistia que volia viure amb aquest home, llavors els dos homes lluitaven i el que en sortia victoriós era qui es quedava amb la noia. Això, si el marit acceptava lluitar, perquè també podia passar que el marit simplement no volgués recuperar la seva esposa i ni l'acceptés a la seva cabana ni volgués lluitar per ella. Llavors tothom, a la comunitat, entenia que renunciava als drets que pogués tenir sobre ella, i s'acceptava la parella fugada com a marit i muller.

La captura d'una dona per un home també era una possibilitat d'aconseguir parella, però no sembla que fos massa practicada, sobretot pel risc que suposava de violència i d'enfrontament amb els parents de la dona -si presentaven alguna resistència-

, amb els parents de l'home -el qual havia de justificar la seva actitud- o amb la gent d'altres tribus, si la dona havia estat capturada en un altre grup veí.

**La residència postnupcial.** La majoria de la informació que hi ha respecte aquest tema té a veure amb la composició de les bandes en el moment de ser estudiades. Nicolas Peterson (1974) parla d'un model de residència mixt, que oscil·la entre la residència uxori-local, per la qual les parelles s'estableixen al campament dels pares de la noia durant un temps i, la residència viri-local, amb els parents del noi<sup>50</sup>. Aquest sistema posa de manifest la fluïdesa i flexibilitat necessàries per adaptar-se a les circumstàncies ecològiques i socioculturals que es donguin en un determinat moment. En grups caçadors-recol·lectors era molt important poder comptar amb la mobilitat de la gent que permetés ajustar la mida del grup als recursos disponibles. Per això, la composició de les bandes variava al llarg del temps.

**Les relacions d'evitació** afectaven principalment els parents afins i es remarcaven amb un llenguatge d'evitació específic: *Jalnguy*, una llengua diferent (de fet, un vocabulari diferent que seguia la mateixa estructura i gramàtica que la llengua utilitzada en el dia a dia o *Gwal*) que un home havia d'usar davant de o parlant amb la seva "mother-in-law". *Jalnguy* també s'utilitzava entre una dona i el seu "father-in-law" i entre certs tipus de cosins. Cada persona de les diferents tribus dyirbal coneixia aquest llenguatge i sabia quan l'havia de fer servir. La postura correcta entre aquests parents

---

<sup>49</sup> Roth, W.E. Butlletí 10 pàg. 9.

<sup>50</sup> Peterson, Nicolas. 1974. "the importance of women in determining the composition of residential groups in Aboriginal Australia". A: *Women's role in Aboriginal society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Aquest treball aporta bàsicament informació de la zona d'Arnhem Land (al nord d'Austràlia) però altres estudis mostren que el model que presenta seria perfectament aplicable a altres contextos. Explica Peterson que en el moment de realitzar el seu treball de camp la majoria dels homes vivien en el grup residencial de les seves esposes. I que això té a veure amb motius sociològics i ecològics. El tipus de residència està relacionat amb la importància de la participació femenina en el sosteniment alimentari del grup i amb la necessitat dels homes més grans de tenir accés a les tasques productives de les dones joves. Per això existeixen (i practiquen) dues estratègies:

- O retenir el control productiu sobre les seves filles i per tant sobre el dels marits de les seves filles. I aquí entraria la residència uxori-local.
- O, la segona estratègia, que generalment segueix a la primera, i que consisteix en procurar-se una nova i jove esposa. I per això, la poligínia.

quan coincidien era parlar donant-se l'esquena i sempre evitant el contacte visual o quedar-se a soles.

El llenguatge d'evitació va deixar d'utilitzar-se activament cap al 1930<sup>51</sup>. Els canvis socials que s'estaven produint, la pèrdua dels lligams tribals i la pressió per parlar anglès segurament van influir en la desaparició d'aquest llenguatge especial, igual que en la disminució d'acció del dyirbal en general. Des d'aleshores, el *Gwual* s'usa en totes les circumstàncies de comunicació. Sembla ser (Dixon, 1984) que la relació d'evitació entre els parents corresponents es va continuar respectant durant un temps (almenys fins als anys seixanta que és quan R.Dixon va realitzar treball de camp), de manera que un "gendre" no mirava directament a la mare de la seva esposa i parlava en un to més respectuós si ella hi era present.

Pel que fa al **divorci**, tant els homes com les dones podien aconseguir trencar la seva unió matrimonial, tot i que era més fàcil fer-ho per als homes. Els procés variava força d'una àrea a l'altra. Podia passar que un home simplement li digués a la seva dona que es volia divorciar i ella marxava. Tots dos tenien llibertat per tornar-se a casar. També podia ser que el marit, refés primer el nou matrimoni de la seva esposa amb algun dels seus germans reals o consanguinis. El trencament d'un matrimoni era més fàcil segons com s'hagués originat. Si havia estat preparat per la família era més complicat que si s'havia establert per decisió voluntària. El primer cas que hem posat, es donava si la unió havia estat per decisió dels dos cònjuges; el segon, si la parella s'havia establert per decisió familiar, per això una manera de mantenir les aliances matrimonials era que la noia seguís vinculada a la família de l'home, però amb un altre marit.

**Actualment** són molts els canvis que s'han donat en les pautes d'aparellament. El sistema de seccions i les regles matrimonials tradicionals han desaparegut de l'esfera

---

<sup>51</sup> Dixon, R.S. 1984. *Searching for Aboriginal languages*. Memoirs of a Field Worker. University of Queensland Press. St. Lucia. Brisbane. Pàg. 92

d'acció a l'hora de buscar i trobar parella i, és clar, també han deixat de practicar-se les relacions que hi estaven associades, com és el cas de les normes d'evitació.

En principi, la lliure decisió individual és la norma per aparellar-se. La gent es casa amb qui desitja i els familiars no intervenen en aquesta decisió. Abans, recordem-ho també existia certa llibertat i es podia rebutjar una parella escollida pels parents, però l'abast de l'elecció de cada individu estava delimitada per les normes que regulaven les aliances matrimonials i pel reconeixement de la resta del grup.

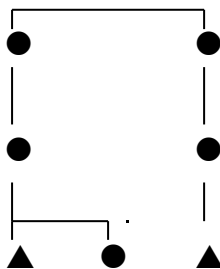
La valoració que se'n fa, de la llibertat d'elecció de parella, varia molt si la persona que l'emet és gran o jove. Els adults i joves ho valoren positivament, i és l'opció que ells han seguit o pensen seguir; en canvi, els *elders* ho interpreten negativament:

"Now, terrible, sisters married to brothers... they would be kill in the past."

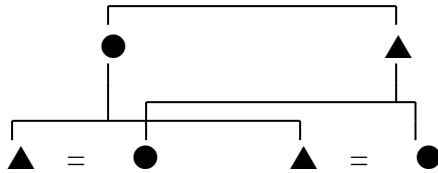
LD

En aquesta declaració, germans i germanes s'ha d'entendre com a relacions massa properes, que en el passat no haurien estat permeses. Exposem tres casos:

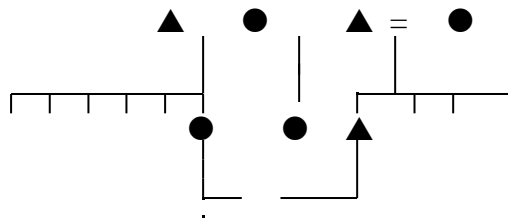
1. La relació és massa propera perquè prové dels descendents de dues germanes i les filles d'aquestes dones, les quals, segons la manera d'entendre el parentiu dyirbal, són també germanes i, per tant, els seus fills també.



2. En aquests cas, es tracta de l'aparellament entre dos grups de germans, dos germans units a dues germanes (fins aquí no significaria el trencament de cap norma tradicional) els quals són, a més, cosins creuats, i seguint la tradició, podrien ser uns "sogres" dels altres, però mai parella:



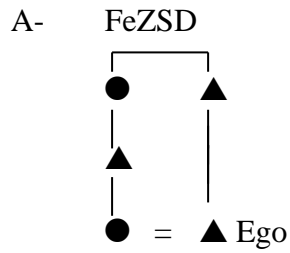
3. I, aquest altre cas ja s'ha presentat en l'apartat 9.1 (pàg. 359) sobre prohibicions i tabús sexuals. Es tracta de la unió entre un home i una dona, en la qual la mare de la dona està unida al pare de l'home, però ells, la parella en qüestió, provenen de relacions anteriors del seu pare i la seva mare.



Com es comentava llavors, en el passat aquestes unions no haurien estat possibles, i se'ls hauria castigat probablement amb la mort.

De casos de matrimonis, o unions de fet, que compleixen les regles tradicionals també n'hi havia, però no són els més practicats i gairebé esdevenen més l'excepció que la norma. Expliquem l'únic exemple.

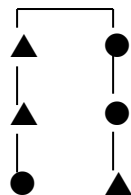
- 1- En aquest cas se segueix el model A, el més preferent i el més practicat en la societat tradicional dyirbal. Es tracta de la parella principal de la casa número 18.



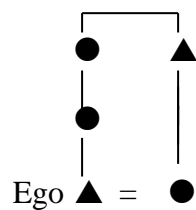
El que sí que es dona és l'aparellament dins del parentiu, però no sempre amb els parents que tradicionalment es consideraven els correctes. També s'ha apuntat ja en un altre lloc que totes les unions, ja siguin les més tradicionals o les que se salten totes les reglamentacions culturals, són acceptades avui dia (es valoraran més positivament o més negativament però ningú no rebutjarà la unió de ningú).

Més exemples, els quals s'afegirien als que es mostren al començament, sense que rebin la mateixa consideració de "terrible" per part dels *elders*:

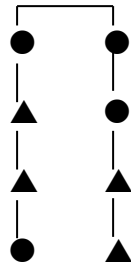
- 1- En aquest cas, la unió no segueix cap dels models tradicionals perquè vincula dues persones de la mateixa meitat patrilinial.



- 2- Aquesta unió sembla que segueix el model tradicional però en realitat vincula dues persones que pertanyen a la mateixa meitat exogàmica.



- 3- Aquesta unió, tot i que està més allunyada del parentiu genealògic, prové dels descendents de dues germanes i, per això no es considera correcta, tot i relacionar persones que es troben en les seccions correctes.



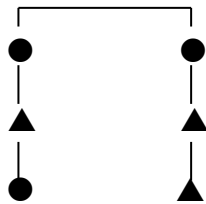
I els aparellaments més practicats es produeixen amb gent de fora, homes i dones aborígens d'altres grups tribals o dels mateixos grups tribals dyirbals però sense connexions directes amb la gent de Jambun. Tot i que la informació aportada per les entrevistes apuntava a remarcar que tots eren parents i que pràcticament no hi havia gent d'altres llocs, una anàlisi més profunda de les unions posen de manifest que la majoria de les parelles s'han establert amb un dels seus membres provinent d'altres àrees. També és veritat, però, que aquestes unions, en alguns casos, s'han produït amb grups de parents d'altres tribus.

Es presenten a continuació els lligams de parentiu entre les parelles de Jambun i les vinculacions amb persones de fora. S'ha seguit la distribució de les cases, segons la informació recollida en la segona estada d'investigació. Les parelles que apareixen sense connexió genealògica per part de cap dels seus membres, no significa que no existeixin vincles de parentiu. El membre de la parella que és de Jambun estarà relacionat amb la resta de persones de la comunitat, encara que aquí no es reculli. Entre parèntesi s'assenyala el grup tribal dyirbal al qual pertanyen un o els dos membres de la parella. Al final s'assenyala el tipus de residència postnupcial de cada parella. Cal comentar, finalment, que les unions que no apareixen es deu al fet de no disposar d'informació suficient per conèixer les seves relacions ni la seva procedència.

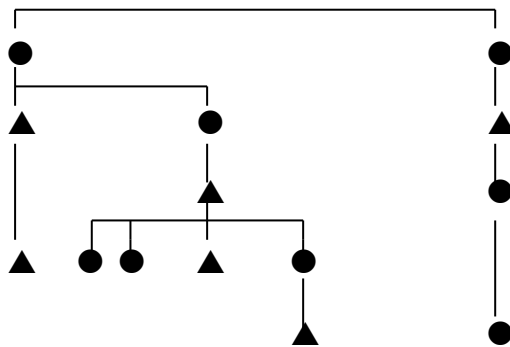
Casa 1- La dona és de Jambun (jirrbal) i ell és de fora, sense vincles de parentiu genealògics amb ningú de la comunitat. Residència uxorilocal.



Casa 2- Tots dos són de Jambun i amb lligams genealògics (ella és jirrbal i ell, girramay). Es tracta d'una de les unions considerades no correctes per vincular els descendents de dues germanes. Residència comunolocal.



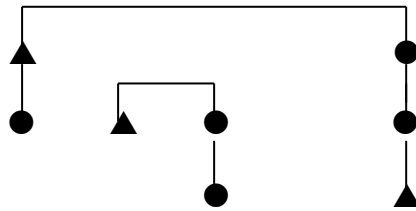
Casa 4/Casa 5/Casa 19 -Tres aparellaments de gent de Jambun (dos homes jirrbal i una noia girramay) relacionada genealògicament i gent procedent d'altres llocs també vinculats per parentiu. Es tracta de tres persones, vinculades per parentiu, que s'uneixen a persones de fora també relacionades per lligams de parentiu entre elles (dues germanes i el fill d'una tercera germana). Constitueixen dos casos de residència virilocal i un d'uxorilocal.



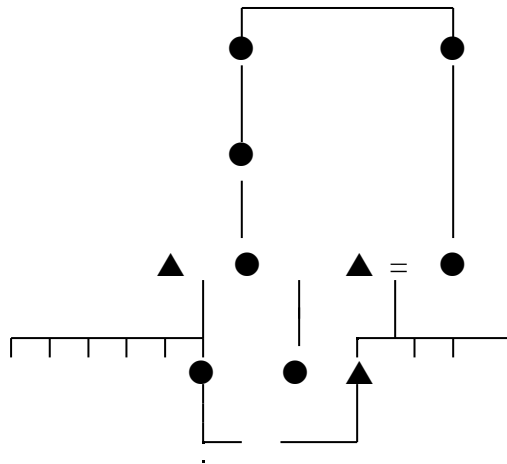
Casa 7/Casa23- Es tracta també de dues unions de gent de Jambun prèviament emparentada (l'home és de la tribu jirrbal i la dona girramay) i dues persones de



fora també relacionades per parentiu. Residència virilocal en un cas i uxoriocal, en l'altre.



Casa 8- Aquí hi ha una unió que requereix dos comentaris. D'una banda, es tracta d'una de les parelles ja esmentades abans, considerada pràcticament com una unió entre germans (una de les quals es comentava en veu baixa). I, d'una altra, es tracta, a més, de la unió entre els descendents de dues germanes i per tant, no correcte. Es mostren a continuació les dues vinculacions, que afecten la mateixa parella. (Els dos membres de la parella són girramay). Residència comunolocal.



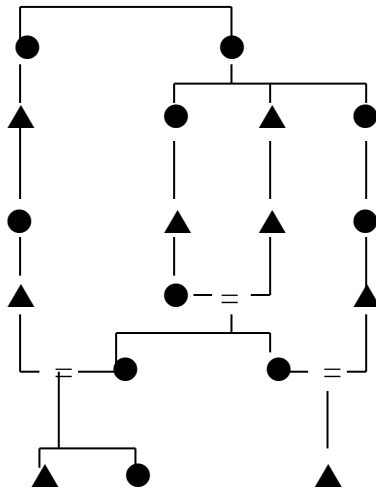
Casa 10- L'home és de Jambun (girramay) i ella és de fora, sense vincles de parentiu genealògics amb ningú de la comunitat. Residència virilocal.

● = ▲

Casa 13- L'home és de Jambun (girramay) i ella és de fora, sense vincles de parentiu genealògics amb ningú de la comunitat. Residència virilocal

● = ▲

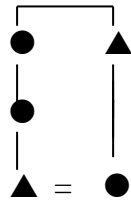
Casa 14/Casa 18 - En aquest cas es tracta del matrimoni principal (tots dos jirrbal), el que segueix el model tradicional A (ja esmentat) i les unions de les dues filles amb homes (girramay) del seu grup de parentiu. Tots ells amb connexions genealògiques. Residència comunolocal en els tres casos.



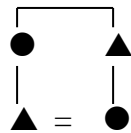
Casa 15- La dona és de Jambun (Girramay) i ell és de fora, però del mateix grup tribal que la seva dona. Residència uxoriocal.

● ▲

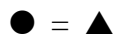
Casa 21- Matrimoni entre un home girramay i una dona jirrbal, parents. Residència comunolocal.



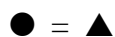
Casa 24- Unió dins del parentiu (i ambdós girramay) considerada no correcta per tractar-se de parents massa propers (és l'altre cas que es comentava en veu baixa). Residència comúnlocal.



Casa 27A- L'home és de Jambun (jirrbal) i ella és de fora, sense vincles de parentiu genealògics amb ningú de la comunitat. Residència virilocal.



Casa 27C- Ambdós són de Jambun (ella girramay i ell gulngay, l'únic membre d'aquesta tribu dyirbal que resideix avui dia a Jambun). La dona té vincles genealògics a Jambun però de l'home es desconeix l'existència de vincles genealògics. Residència comunolocal.



De manera més sintetitzada, la informació és la següent:

. Tipus d'aparellament:

5 unions de gent de Jambun amb gent de fora sense vincles de parentiu

5 unions de gent de Jambun amb membres d'un grup de parentiu de fora

6 unions entre homes i dones de Jambun amb vincles de parentiu però sense seguir les regles tradicionals.

1 unió seguint algun dels models tradicionals

1 unió entre persones dels grups tribals dyirbal però sense lligams de parentiu.

. Tipus de residència postnupcial:

4 casos de residència uxorilocal

8 casos de residència comunonlocal

6 casos de residència virilocal

Les principals consideracions que es poden extraure de tota aquesta informació són:

- Els parents ja no són els encarregats dels acords matrimonials i això ha afectat directament els tipus d'aparellament que es produeixen actualment. Malgrat que l'apreciació de la gent de la comunitat de Jambun no va en aquest sentit, la majoria d'unions es realitzen avui dia amb persones d'altres grups tribals no relacionats tradicionalment amb els grups dyirbal. Aquest fet segurament té a veure amb els canvis que hi ha hagut en l'estil de vida. La gent ja no viu en bandes més o menys nòmades dins d'un territori determinat i la gran dispersió de la població aborigen posa en contacte persones que difícilment s'haurien trobat en l'època tradicional.
- Continuen havent-hi unions dins del grup de parentiu. Unions que vinculen, com en el passat, els diferents grups tribals dyirbal, jirrbal, girramay i gulngay. És una conseqüència lògica del fet de viure i créixer en una comunitat. Els parents constitueixen una part important del ventall de parelles potencials. Però la majoria

d'aquestes unions vinculen persones amb connexions de parentiu que s'aparten de les normes tradicionals d'aliances matrimonials. Una vegada més, els canvis que han sofert els pobles dyirbal dificulten el manteniment d'aquestes pautes d'aliança, a més, de la introducció de la lliure elecció en l'aparellament.

- Si abans el tipus de residència dominant era principalment virilocal amb una etapa uxorilocal prèvia, actualment, el més practicat és el comunolocal. Totes les unions que vinculen persones relacionades per parentiu, continuen vivint a Jambun una vegada s'han casat o ajuntat. La importància de viure a prop dels parents i la dificultat de sobreviure al marge dels parents probablement influeixen en la decisió d'on viure.
- Ja s'ha assenyalat anteriorment la nombrosa presència de parelles de fet en contraposició als matrimonis eclesiàstics o civils. No es valora negativament que una parella decideixi viure plegada sense cap cerimònia i, de fet, en el passat, el reconeixement social d'una parella es realitzava quan aquesta vivia en la seva pròpia cabana, sense cap ritus especial. Tot i així, algunes persones, poques, consideren que és millor el matrimoni eclesiàstic o civil, la qual cosa té a veure amb la introducció i la influència de noves confessions religioses. Les dades són prou aclaridores respecte l'opció de la majoria de la gent.
- Algunes de les pautes relacionades amb les aliances matrimonials que han desaparegut totalment són la poligínia, el levirat i el sororat, el sistema de seccions per establir les aliances (continuen existint però, en la memòria dels *elders*), la prometença des de la infantesa i, totes les normes i tabús d'evitació que calia mantenir en presència d'alguns parents ("today they don't care who you are... they just pass in front of your nose" comentava la MN, una de les senyores *elders* de Jambun).

Pel que fa a la **separació o el divorci** la valoració també és diferent segons els *elders* o segons els més joves, igual que en el tema de la lliure elecció de parella. I també, com en aquell cas, la interpretació que es fa de les normes tradicionals no encaixen ben bé amb la informació etnogràfica de què es disposa sobre les pautes culturals del passat. Segons els *elders* abans no existia el divorci (d'igual manera que no existia, segons ells, la possibilitat d'escollir lliurement la parella):

"Split up didn't exist in the past. They protected the kids"

GE

"They dind'nt split up in the past. Today is nothing... people just come and go"

MN

"In the early days they couldn't split up"

MJ

En canvi, per als adults i joves, la separació és una pràctica més, com ho és ajuntar-se o casar-se amb qui es vulgui. L'única diferència amb el passat és potser que, avui dia, les dones tenen tanta facilitat com els homes de separar-se o de divorciar-se.

Quan una parella se separa el que passi amb la descendència depèn del motiu de la separació i de l'edat dels fills. Quan són molt petits acostumen a quedar-se amb la mare, la qual comptarà amb l'ajuda de la seva pròpia mare, de les seves germanes i/o d'altres dones i homes del seu grup de parentiu<sup>52</sup>. Si la dona és la que marxa de la parella, els fills es queden amb el pare; si és ell qui se'n va, llavors es queden amb la mare. La mare de l'home també participarà activament en la criança dels seus néts. Ja hem esmentat en l'apartat destinat a la criança i cura de la descendència que són diverses les persones, totes elles emparentades, que s'ocupen dels nens i nenes i, també s'ha comentat que els avis i àvies materns i paterns juguen un paper important en l'atenció dels menuts. Els fills pertanyen, per filiació, al grup de parentiu patern (excepte quan l'home prové d'un altre grup tribal, i fins i tot llavors depèn) i per parentiu bilateral, tant

---

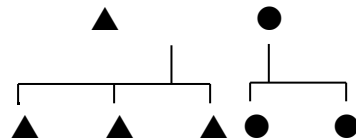
<sup>52</sup> El K. i la Kim. Són dos germans d'entre 8 i 10 anys que viuen amb la seva mare, GM (separada de la seva parella i pare dels crios). Les persones que s'encarregaven de donar-los l'esmorzar, fer que arribessin a l'escola i cuidar-los quan sortien fins que la seva mare els venia a buscar, eren el germà gran del pare d'ella i la seva dona.

al grup patern com al matern. La família d'un home separat, els fills del qual viuen amb la seva mare i els seus parents, segueixen considerant aquests nens i nenes membres del seu grup i se n'ocuparan. D'igual manera, els parents d'una dona separada, els fills de la qual estan amb el grup del pare, segueixen vinculats a aquestes criatures.

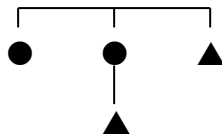
A Jambun hi troben diferents tipus de situacions que tenen a veure amb la separació o el divorci i el destí de la descendència. Una vegada més s'utilitza la informació de les unitats domèstiques que apareix a l'apartat 8.1.

1.- Els fills es queden amb la mare:

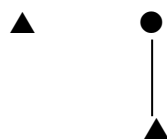
**Casa 16.** 2 adults i 5 criatures. La dona hi incorpora la descendència d'una relació prèvia. (Informació de 1998 i 1999)



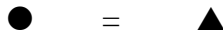
**Casa 11-** 3 adults i 1 criatura. Unitat domèstica composta per un grup de germans i el fill d'una de les germanes amb una parella anterior. (Informació de 1998.)



**Casa 5-** 3 adults. Es mantenen la parella i un dels fills de la dona, els altres fills i la descendència s'han traslladat a altres poblacions. (Informació de 1999.)

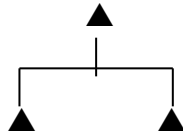


**Casa 3-** 2 adults. Es tracta d'un dels casos que anomenaven de 'residència conjugal' remarcant que el fet que no aparegui descendència no significa que no n'hi hagi. En aquest cas, l'home de la parella te diverses filles d'una relació anterior, però que viuen amb la seva mare. Per això s'inclou aquest cas com a exemple de situació en què els fills conviuen amb les mares -encara que no sigui a Jambun. (Informació de 1998.)

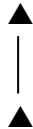


2- Els fills es queden amb el pare

**Casa 22-** 1 adult i 2 criatures. La mare dels nens i antiga parella de l'home viu amb la seva nova parella també a Jambun. (Informació de 1998 i 1999.)



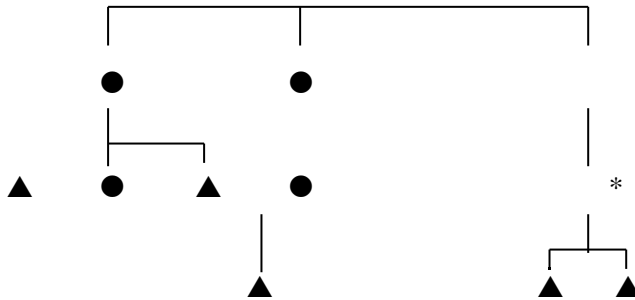
**Casa 26-** 2 adults. Ha vingut a viure un fill de l'home, el qual abans vivia en una ciutat. (Informació de 1999.)



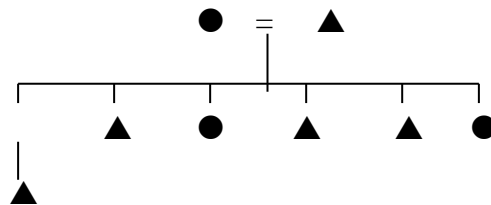


3-Els fills viuen amb altres parents:

**Casa 2** - 6 adults i 3 criatures. Els dos fills de la dona (marcada amb un asterisc) i el seu company -ara ja separats i ella vivint amb la seva nova parella-, conviuen amb les germanes de la mare de la mare d'aquesta dona. En el sentit tradicional són les seves *yabu*. (Informació de 1998 i 1999.)



**Casa 13**- 4 adults i 6 criatures. La filla que tenia un nen d'una relació prèvia ha marxat a viure amb la seva parella actual i el nen s'ha quedat amb els avis materns. (Informació de 1999.)



Les separacions i els divorcis han fet augmentar l'aparellament seqüencial. La monogàmia és l'únic tipus de matrimoni que es practica avui dia -la poligàmia no està contemplada en la legislació australiana-, però una persona pot tenir més d'una parella al llarg de la seva vida.

## 9.6 EL PAPER DE LES DONES. *Women business*. Mares solteres i filiació. La vida domèstica. Altres esferes de participació femenina.

*Women business*. En la tradició aborígen els "assumpes de dones" inclou un vast domini de realitats i experiències que tenen a veure principalment amb temes relacionats amb la procreació, com són la pubertat, la menstruació, l'embaràs i el part. No són però, aquestes les úniques qüestions relacionades amb el món femení. Ni de bon tros. Les dones participaven activament en totes les esferes socials, ja fos aconseguint i processant aliments, o lluitant en els *corroborees* quan les coses anaven mal dades pels seus homes, o prenent decisions en les reunions de tots els *elders* del grup.

I, en aquest espai femení, tampoc estaven soles les dones. Els homes hi intervenien constantment. Igual que les dones intervenien en els assumptes que podien semblar o, que es presentaven com a exclusivament d'homes<sup>53</sup>. En aquest sentit, el concepte de "complementarietat funcional" entre homes i dones que s'aplica quan es tracta de la vida econòmica a l' Austràlia Aborígen en general, es podria estendre a tots els nivells de la vida social.

En el cas dels ritus de pubertat, es creia que es facilitava el seu desenvolupament si les noies eren estimulades per un home, no qualsevol, sinó només pel qui hi tenia dret, com era el cas del 'promès' o marit. Sovint les noies ja vivien amb els seus marits abans de la pubertat i jeure amb ells, deien, estimulava el creixement dels pits i l'aparició de la regla.

---

<sup>53</sup> Fins i tot en els àmbits en què sempre s'han presentat com més excloients entre gèneres com és el món ritual. És cert que existien cerimònies i rituals als quals només podien accedir els homes adults i iniciats, però les dones també comptaven amb les seves pròpies cerimònies i cançons i, a més, la seva participació era essencial per poder realitzar els ritus d'iniciació masculins, els més secrets. Si les dones no haguessin estat allà recollint i preparant aliments per tots els homes i joves que participaven en el ritual en qüestió, i per la resta de gent del grup que restava als campaments, difícilment haurien aguantat ni sobreviscut, sobretot en rituals de llarga durada.

Pel que fa a la menstruació, es creia que provenia del fetge, quan regularment es trencava en dos i sagnava. Les dones la podien aturar col·locant-se sota un tipus concret d'eucaliptus i deixar-se remullar per la substància enganxosa que desprenen aquests arbres (Roth, Bulletin 5). També s'associava la regla al corriol<sup>54</sup> de manera que aquest ocell introduïa el seu bec en la vulva de les dones per recollir la "mel" que tant li agradava al seu pare, l'huracà. Les dones acostumaven a cobrir-se amb escorça d'arbre quan tenien el període. Alguns dels tabús relacionats amb la menstruació feien que els marits s'instal·lessin en una altra cabana, temporalment, o simplement dormissin al ras, el més lluny possible de la cabana de la seva esposa. Els homes evitaven les dones que tenien la regla i, sobretot, tocar-les.

Les cerimònies que marcaven la menarquia o primera menstruació tenien a veure amb assegurar la reproducció de les noies i sempre implicaven un període de reclusió i separació del grup principal. Les mares i a vegades les germanes de la noia eren les que guiaven la cerimònia, la cuidaven i li portaven menjar durant els dies que era sola al bosc. Al final del període (podien ser 5 o 6 dies i generalment es repetia durant les tres primeres menstruacions) les noies eren reintroduïdes al grup decorades amb plomes d'au, collarets d'herba i petxines o pintades amb ocre per marcar la seva nova posició. La majoria de les vegades tornar al grup volia dir tornar amb el marit, ja que sovint les noies eren casades poc abans de la pubertat.

Pràcticament arreu d'Austràlia el naixement d'una criatura tenia lloc fora del campament principal en una cabana especial o un tallavents. Els naixements constituïen un assumpte principalment femení en el qual participaven la mare de la noia i alguna germana si és que vivien suficientment a prop, o la mare del marit i altres coesposes, si vivia en el grup del seu home. Si el part presentava algun tipus de problema s'avisava al metge natiu o savi, al *gubi*, qui ajudava amb cançons que el part es desenvolupés amb

---

<sup>54</sup> Recordar només que el corriol també està relacionat directament amb la concepció de criatures, sent una de les formes que presenta un nen-esperit, si ha de ser nena.

èxit. El marit, si s'hi veia en cor, podia ser-hi i presenciar tot el procés. Després de donar a llum però, la mare havia d'estar separada del seu marit durant uns quants dies<sup>55</sup>.

Les dones parien ajupides sobre un forat que es feia a terra, mentre les altres dones que actuaven de llevadores ajudaven la mare tot fent-li massatges a la zona lumbar. La partera acostumava a aguantar-se de les branques dels arbres que hi havia a prop, per ajudar-se a empènyer i també se solia posar una corda ben tibant a sota del pit per facilitar la sortida del nadó. Un cop neixia la criatura, el cordó umbilical es tallava i es posava al voltant del coll de la criatura, per prevenir que plorés. La placenta s'enterrava al forat que s'havia excavat pel part.

Tots aquests coneixements romanen **avui dia** més en la memòria, sobretot, de les dones més grans, que no pas en la pràctica, ni de grans ni de joves. Les dones *elders* de Jambun recorden perfectament que quan neixia una criatura es tallava el cordó i se li posava a sobre, com per protegir-la. Quan la deixaven amb alguna àvia perquè els pares anaven a treballar (a les granges) deixaven el bebè amb el cordó tapant-li l'orella, perquè notés el contacte de la seva mare mentre era fora. Així no plorava. El cordó es tallava amb lawyer-cane i després l'enterraven, al cap d'un temps, generalment al lloc on havia tingut lloc el part. Abans sempre hi havia algú, una altra dona per ajudar al part: la mare, la mare de la dona o de l'home, alguna de les seves germanes, o qui fos. Bàsicament la FM o MM cuidava la partera, era qui tallava el cordó i embolicava el nadó en una manta feta d'escorça. Res no en queda avui d'aquestes pràctiques:

"Not today, today people go to hospital. They (women) are to frighten now."

JB

Actualment, tots els naixements es produeixen als hospitals i dins del sistema sanitari australià. Només s'han donat casos de dones que han donat a llum a casa seva a

---

<sup>55</sup> El període de reclusió de les dones després de donar a llum podia variar d'un parell de setmanes a un sol dia. A les zones desèrtiques, l'estil de vida més nòmada implicava que s'havia d'estar llest per marxar el més aviat possible. En canvi en àrees costaneres, on el nomadisme era més gradual i estacional, les dones podien romandre més temps per recuperar-se.

causa de les inundacions de l'època de pluges i, en aquest casos, existeix un servei mèdic que es trasllada en helicòpter a qualsevol comunitat<sup>56</sup>.

En el tema de **mares solteres** cal fer un aclariment. No hi ha de casos com aquests a Jambun en el sentit estricte, o hauríem de considerar la majoria de dones de Jambun com a mares solteres (ja hem esmentat més d'una vegada que les parelles opten per ajuntar-se més que no pas per casar-se i que es reconeix igualment la seva unió). Dit això, sí que trobem alguna situació (per exemple la filla de la casa 13) de dones que han tingut descendència de relacions esporàdiques. En aquests casos, la filiació de la descendència seguirà la línia materna, tot i que la filiació tribal pot seguir la norma tradicional, és a dir, l'adscripció de la tribu paterna. Si existeix cert reconeixement del pare i aquest és d'alguna de les tribus dyirbal, el fill seguirà la línia del pare, però si és de fora (d'una altra tribu), i la mare i el fill viuen allà, seguirà la línia de la mare.

També s'ha comentat la situació de parelles en les quals els fills porten el cognom anglès de la mare, perquè en el moment del naixement, la parella no ha formalitzat la seva unió, però conviuen junts, per tant encara que oficialment constin com a mares solteres, simplement vol dir no casades, la qual cosa no significa no aparellades. És possible que alguna d'aquestes parelles es casin més endavant.

En l'entorn aborígen, fora de Jambun, sí que apareixen cada vegada més casos de noies joves amb descendència i sense parella fixa. Segons la valoració que en feia l'GE (agent comunitari, encarregada de l'oficina de 'Centrelink' de Tully, on es gestionen els ajuts i subvencions que afecten majoritàriament la població aborígen), les noies tenen fills ben joves perquè s'ha convertit en una manera de viure, sense haver de treballar. Aconsegueixen ajudes econòmiques si tenen fills a càrrec seu i no viuen en parella. A

---

<sup>56</sup> I a qualsevol lloc, perquè en aquesta època de l'any no només les comunitats aborígens es veuen afectades per riades i inundacions, sinó també les granges i cases, de propietaris blancs, situades en zones remotes.

vegades fins i tot, diuen que viuen soles, quan se sap (extraoficialment) que estan convivint amb algun "boyfriend", per seguir cobrant l'ajut familiar<sup>57</sup>.

**Tasques domèstiques.** En el passat no es donava una diferenciació absolutament radical de les tasques que realitzaven els homes i les dones. Tots s'ocupaven de la supervivència del grup. Sí que hi havia activitats més pròpiament masculines -com ara caçar, fabricar escuts, llances i *boomerangs*- i altres més pròpies de les dones -recol·lectar, recollir llenya, cuidar les criatures més menudes-; però les dones també caçaven petits animals i els homes recullien aliments. I, tant els uns com les altres sabien i podien cuinar, fer foc, i tots participaven en la construcció de les cabanes -*mija*- encara que amb feines diferents (els homes s'ocupaven de l'estructura amb branques gruixudes i, les dones de la coberta, amb branques més primes i fulles de palmera).

Potser per això, avui dia, tampoc no existeix una àmplia diferència entre els homes i les dones pel que fa a les tasques domèstiques. Les dones s'ocupen de la casa i dels fills, però els homes també. Les dones treballen fora de casa (quan tenen feina) i els homes igual. Tant els uns com les altres van a pescar sempre que poden i sovint hi van junts. Els homes també van a comprar, cuinen i cuiden els més menuts de casa. Una imatge que es repetia sovint era veure un home, el pare o l'avi, cuidant-se d'una criatura que amb prou feines caminava, cridant-la perquè era hora de menjar o preguntant on era perquè se li havia escapat<sup>58</sup>.

Un home sol pot cuidar-se a si mateix igual que una dona sola o pot fer-se càrrec d'altres parents. Per això, en les unitats domèstiques trobem tant casos d'homes com de

---

<sup>57</sup> Aquesta mateixa persona, afirmava que a l'oficina de Tully hi ha més noies blanques que no pas aborígens que sol·liciten aquest tipus d'ajut. No es van poder recollir prou referències fidedignes per contrastar aquesta informació.

<sup>58</sup> La família amb la que vaig conviure pot servir d'exemple (malgrat l'excepcionalitat que suposa que la mare de la família tingués dificultats per desplaçar-se). El fill -un jove de 21 anys- cuinava la majoria de les vegades, comprava sovint i, de tant en tant passava l'aspiradora i endreçava la sala, posava la rentadora amb la roba de tota la família, l'estenia i s'ocupava de planxar la seva. El pare, també cuinava, però més de tant en tant, es planxava la seva pròpia roba i també s'ocupava de comprar. La mare, com ja he dit, amb dificultats per caminar (per l'obesitat i altres problemes associats) dirigia les operacions del sofà estant.

dones vivint sols, com d'unitats monoparentals encapçalades per homes o per dones. En l'estil de vida tradicional aquestes situacions no es donaven, no tenien sentit, però les habilitats domèstiques que ja exercien abans, els ha permès, sobretot als homes, afrontar noves situacions com viure sols o ocupar-se dels seus parents.

Totes les respostes de les entrevistes posaven de manifest que les tasques domèstiques es comparteixen dins la parella i es distribueixen entre els diferents membres de la unitat domèstica.

I aquesta manera de fer es generalitza a la resta d'activitats, de manera que les **dones participen** igual que els homes en els afers de la comunitat, ja sigui formant part del *board* (el consell), treballant en els camps o participant en les assemblees generals de la comunitat. Les dones, com a membres que són del seu grup de parentiu, esdevenen propietàries del territori que han heretat igual que els seus parents masculins i, hi tenen responsabilitats a l'hora de cuidar aquests llocs. En les qüestions que tenen a veure amb la tradició, les dones formen part del grup dels *elders* amb els mateixos drets que els homes. De la mateixa manera que en el passat les dones participaven en les lluites dels homes i tenien els seus propis pals de lluitar per ajudar als seus homes, tenien veu en les assemblees si havien arribat a l'estatus d'*elders* i mantenien la custòdia del territori que els era propi per parentiu. En aquest sentit, les relacions de gènere segueixen sent, bàsicament, de complementarietat; ha variat la forma però no el contingut.

## 9.7 VALORACIÓ DELS SISTEMES ABORIGEN I OCCIDENTAL DE PARENTIU.

La manera d'entendre el parentiu en la societat dyirbal i la manera de valorar-lo no es pot destriar de la manera d'entendre i de valorar la seva cultura en general. L'organització del parentiu està relacionada amb el significat del territori, amb el món dels mites i els sers creadors, amb l'entorn ecològic i social i, amb els avantpassats; i, això es posa de manifest en els termes i les relacions de parentiu. També està relacionat amb l'experiència diària de dependència econòmica respecte de la societat dominant (blancaaustraliana). Per això, les manifestacions sobre la valoració dels sistemes de parentiu aborígen i occidental expressen opinions sobre la cultura i la societat en general dels dos sistemes.

En la valoració del sistema de parentiu propi, l'aborigen, un dels principals valors que es destaquen és el 'respecte'. És el més valuós i principal valor que els pares poden i, deuen, ensenyar als seus fills. Respecte cap als altres i respecte cap a un mateix. Això és el que els hi van ensenyar els seus pares i parents i això és el que intenten transmetre als seus fills. Una de les coses més importants que els pares poden fer pels seus fills, segons l'opinió de HD, és dedicar-los temps, escoltar-los, fer-los notar que són importants, perquè ho són i perquè adquireixin confiança en ells mateixos. En el valor 'respecte' s'inclou tot allò que es considera positiu, com és la pròpia cultura i tradició:

"Respect, it covers a lot of things."

HD

"Respect... is the number one in the top list. Means our culture, our tradition..."

GW

Els aspectes més destacats, a més del respecte, són la importància que se li dóna a cuidar les relacions de parentiu i familiars:

"Keeping the family together more than everything."



GP i MN

"Keeping the family together... respect the elders...and looking after one another."

BT

"Responsability towards their family and children... respect... closeness of the family."

GE

La valoració de la manera de fer del present està directament relacionada amb la valoració de la tradició i amb allò que s'enyora del passat. En aquest sentit, les respostes posen de manifest la nostàlgia per aspectes de l'estil de vida tradicional com són la vida a l'aire lliure, l'accés al territori, explicar històries, o els planys de la gent durant els ritus de dol. Tot això, és clar, relacionat amb les persones, amb els seus avantpassats:

"Listening to the old stories,... but mostly I miss the old people... I miss the crying in mournings."

HD

"The law... and camping, cooking the eel, hunting the wallaby."

LD

"The long walks with mum and aunty and cousins... Today to get a place we just jump in the car... Yes, walking everywhere and find animals you normally don't see... sugarglider, white wallaby...I also miss some of the old fellas."

GP

"The old people, their voices... walk around and camp around... they (the old people) telling us songs... You never hear again."

BT

"Those days were the best, better than today. Today they cannot even walk!"

MN

"The land, I miss my country gone... That's what I miss, the life in the river,... clean creeks... walking anywhere... All the natural things, all the knowledge has gone with it (the land)."

GE

Per als més joves, el que més valoren s'expressa en allò que voldrien transmetre als seus descendents, quan en tinguin, del que han après del seus parents i, una vegada més apareix la vinculació entre territori, llenguatge i parentiu:

"Where they are from, their language names and what it means."

HD (16 anys)

En la valoració del sistema occidental d'organitzar el parentiu, el terme que més apareix, quan parlen de l'actitud que menys els hi agrada del món no-aborigen, torna a ser el respecte, però ara és la manca de respecte la que es remarca cap a les persones grans principalment. També apareix repetidament, en sentit negatiu, el sentit de propietat dels blancs el qual s'interpreta com a egoïsmes, no saber compartir i, l'èmfasi que se li dóna als diners :

"White way is selfish, what they value most is money."

HD

"They don't know to share... live stuck in four walls."

GP

"They put all on money."

GE

La societat occidental, segons la manera de pensar aborigen, està massa preocupada per la seguretat en tot i, se centra en la jerarquia i en la divisió de les persones en classes, segons el qui tenen i els qui no tenen i això ho utilitzen per situar la gent, "to map people"; quan per a ells, diuen, això no té cap importància.

En la valoració del món blanc en general, no només en el sistema de parentiu és significativa la coincidència de totes les respostes en la manca d'elements positius i

valuosos. Les respostes sobre aquesta qüestió o eren en sentit negatiu: "Nothing good in white culture"(MJ), "nothing good in the white way" (GM), "white way is not really valuable" (GE); o s'expressava en un llarg silenci i canvi de tema finalment. L'única resposta una mica favorable prodeceix d'un dels *elders* qui, tot i no valorar positivament "the white way" en destaca el sentit de l'autoritat, probablement per tractar-se d'un dels elements que més troben a faltar els *elders*:

"They (white people) have no values... but they got a better way of keeping authority."

GE

Sembla que hi ha certa contradicció entre el que més es valora de la pròpia cultura, el respecte i, el que més enyoren les persones grans de Jambun, l'autoritat que gaudien en el passat. Per mantenir l'autoritat cal comptar amb el respecte de la gent, ja que l'autoritat es pot preservar mentre hi hagi respecte cap a qui l'exerceix. En el cas de Jambun, la qüestió no està tant en els valors que es mantenen com en la dificultat de la seva transmissió. No és que la gent no consideri el 'respecte' com un element valuós, sinó que troba difícil transmetre'l a les noves generacions: "They (young people) don't learn properly... too much white way... you know what I mean?" (JB). I això passa no només amb el respecte, sinó també amb altres aspectes i valors de la cultura tradicional.

En la comparació dels dos sistemes, l'aborígen i l'occidental, el primer es valora molt més positivament que el segon i l'èmfasi es posa en la relació entre les persones. Probablement això té a veure amb les pròpies estratègies de supervivència cultural, ja que difícilment es mantindrà allò que no es valora.

"People are important. Relations come first... build the relationship in mutual respect. You white people got banks, we have our relationships."

GE

## CONCLUSIONS

**"No dejaremos de explorar  
Y el final de la exploración será  
Llegar al punto de partida  
Y conocer el sitio por primera vez."**

**T.S. Elliot**

Es buscava amb aquest treball una aproximació a una realitat cultural diferent i única (com ho són totes les cultures) per aprendre i comprendre la dinàmica que envolta les relacions que s'emmarquen dins del parentiu: com funcionen, per què canvien, quins elements s'hi incorporen, què es desestima i què es manté del passat, en definitiva, com es construeixen.

El context cultural escollit per portar a terme aquesta investigació és el dels pobles indígenes d'Austràlia, concretament la comunitat Aborigen de Jambun, una comunitat de recent creació que ha viscut un procés històric similar al que han patit molts altres grups tribals arreu del continent: invasió, dispersió, desestructuració i finalment marginació. La seva és una història de supervivència en la qual el manteniment de la tradició conviu amb la incorporació de noves pautes i maneres de fer, en un procés de renegociació constant entre tradició i modernitat que delimita totes les esferes d'actuació cultural, per descomptat també les relacions de parentiu.

En la primera part del treball es planteja quin tipus de relació vincula dos àmbits culturals com són les relacions de parentiu i la identitat ètnica en el cas dels Aborígens Australians i com l'antropologia s'ha aproximat a aquesta relació. Però com que avui dia, poques són les societats tradicionals (si és que n'existeix alguna) que es desenvolupin al marge del context polític i econòmic que va desencadenar el colonialisme i el capitalisme, es presenta al començament, una explicació del procés històric que va portar als pobles Aborígens a la situació actual en que es troben.

Pel que fa a la interpretació dels estudis antropològics, el treball bibliogràfic porta a concloure que la decreixent importància que la literatura antropològica més recent atribueix al parentiu en el procés de construcció identitària dels Aborígens Australians es deu tant als canvis que s'han produït en la pròpia teoria antropològica del parentiu com als canvis que s'han donat en la forma d'organitzar les relacions de parentiu en el cas dels aborígens com a les modificacions dels trets culturals que se seleccionen per a la construcció de la identitat aborígen. En aquest sentit, les veus crítiques al voltant del concepte de "parentiu" com a categoria analítica han encetat una etapa de qüestionament sobre la pertinença i la mateixa existència del "parentiu" tal i com s'entenia fins ara dins els estudis antropològics i la seva adequació per explicar altres cultures fora de l'occidental; a més a més, els canvis radicals que van viure els pobles aborígens han donat com a resultat noves formes d'entendre i de practicar les relacions de parentiu, diferents i allunyades de les que apareixien en els textos més clàssics i que havien situat a les cultures aborígens en els esquemes més "algebraics" d'interpretació antropològica; i, finalment, el context polític actual de lluita i reivindicacions pels drets territorials aborígens, influeix en les estratègies d'identificació i en la seva interpretació, emfatitzant elements culturals, com la vinculació amb el territori.

Les qüestions relacionades amb la conceptualització del propi grup i la conceptualització del parentiu van estretament lligades en el cas aborígen. El parentiu ofereix continuïtats des del passat tradicional fins el present que faciliten un sentiment d'unicitat i de diferenciació respecte la població no-aborígen. La relació que s'estableix entre aquests dos àmbits culturals és, penso, que la identitat inclou el parentiu, però no només a aquest, sinó també altres dominis culturals com el vincle amb el territori, les creences centrades en el *Dreaming* i altres ideologies sobre procreació, compartir una o varies llengües, un procés històric comú, una situació present de marginació, una acció de resistència i unes expectatives de futur compartides (centrades en la recuperació de drets territorials, integració social i increment de participació en la societat australiana en general). No tots aquests trets culturals participen amb igual importància en la

identitat ètnica aborigen, els vincles de parentiu constitueixen un element bàsic en la formulació i construcció del sentiment d'aboriginalitat.

La manera d'organitzar les relacions de parentiu avui dia no són les mateixes d'abans. Han canviat alguns aspectes del contingut i de la forma del parentiu (apareixen noves formes d'organització familiar i nous tipus de relacions) però persisteix com a element ideològic important en el manteniment d'un sentiment identitari aborigen. Sobretot els aspectes més tradicionals de les relacions de parentiu. D'aquesta manera, el parentiu actua com a eix que permet la continuïtat d'una consciència diferenciadora vers els "altres", els no aborígens i, facilita també el manteniment i la continuïtat del "nosaltres", del col·lectiu aborigen.

En el cas concret de la comunitat de Jambun el sistema de parentiu (com a construcció cultural) també es concebeix més en relació amb el sistema tradicional que en la pràctica real i s'utilitza com a fet diferenciador (rebutjant el sistema occidental i valorant el propi).

Són molts els canvis que s'han produït en la cultura dels pobles de la selva del nord-est de Queensland i no es tracten tots en aquest treball. Seguint amb l'objectiu esmentat a la Introducció, passem tot seguit a mostrar els principals canvis i permanències que s'han donat en la manera d'organitzar les relacions de parentiu entre les tribus dyirbals que viuen, avui dia a Jambun. L'explicació es presenta aplegada en quatre grans blocs: aquelles pautes que pràcticament han desaparegut, les que es mantenen sense massa variacions respecte el passat, les que se segueixen practicant però amb variacions respecte la tradició i les que representen noves incorporacions.

1- PAUTES QUE HAN DESAPAREGUT. La desforestació i explotació intensiva del sòl a causa de l'ocupació agrícola i ramadera dels colons occidentals ha alterat radicalment l'entorn ecològic tradicional dels pobles dyirbals. La vida a la selva ha deixat d'existir en el sentit d'abans (tal i com es descriu en el capítol 7) i, amb ella, els campaments com a model d'assentament i les cabanes com a forma de vivenda.

Les polítiques governamentals de dispersió i d'intervenció han donat com a resultat les noves comunitats i les cases de disseny occidental i això ha portat a la concentració d'unes poques persones (parents) de tribus dyirbals a Jambun. Moltes de les activitats pròpies de l'estil de vida tradicional seminòmada ja no es practiquen -només tenien sentit en un ecosistema selvàtic-, però perduren les que encara són viables. Per exemple, a cap jove li sembla necessari caminar hores i hores per enfilarse als arbres a buscar aliments, quan aquests es poden aconseguir fàcilment al supermercat; tampoc sabrien com fer-ho i els homes que ho saben són massa grans per practicar-ho.

En l'aspecte d'organització social, els principals canvis se situen en l'àmbit cerimonial i en el control social. L'última cerimònia d'iniciació i celebració d'un *corroboree* va tenir lloc cap als anys quaranta. Avui dia els homes adults i joves ja no mostren marques tribals com a senyal de la seva maduresa social ni les necessiten per a casar-se. Els 'elders', els més ancians, ja no són els únics dipositaris del control social del grup. El seu poder ha minvat considerablement en la mateixa proporció en que ha disminuït el respecte que tradicionalment se'ls hi dispensava; el respecte cap a la gent gran però, se segueix concebibint com un valor que cal transmetre.

Pel que fa a l'organització del parentiu, les pautes d'aparellament són les més afectades pels canvis. Han deixat d'existir la poligínia, el levirat i el sororat. Difícilment es podria casar un home amb més d'una dona quan el sistema legal australià no preveu la poligàmia i quan la política d'aniquilació i de dispersió dels diferents governs australians han causat una davallada considerable de la població aborigen en general. El sistema de seccions i les regles matrimonials prescriptives han desaparegut totalment de les pràctiques de buscar parella, només els *elders*, i no tots, recorden els noms de les seccions i el tipus de matrimoni considerat preferencial. D'igual manera les relacions d'evitació amb certs parents (principalment entre un home i la mare de la seva esposa) ja no formen part de les normes de comportament. Tampoc s'han mantingut la majoria de prohibicions alimentàries que existien i que es recomanaven sobretot durant els embarassos.

Amb la desaparició d'aquestes pautes ha desaparegut també el llenguatge que hi estava associat. Ningú parla ja en *Jalnguy* (llengua d'evitació) a Jambun i són poques les persones (*elders*) que en recorden alguns mots. Tampoc s'utilitza massa la llengua tradicional en el dia a dia, el *Gwal*, tot i que la majoria de la gent l'entén més que el parla, exceptuant-ne les criatures, les quals només poden reconèixer algunes paraules. L'anglès ha passat a ser la llengua d'ús habitual, si més no l'anglès aborígen. Aquesta situació del Dyrbal, que Annette Schmidt defineix com "agònica", és el resultat d'una estratègia orientada a facilitar la integració de les noves generacions a la societat australiana.

- 2- PAUTES QUE ES MANTENEN. La gent, però, segueix vivint amb i entre parents, com en el passat. Les obligacions que comporten les relacions de parentiu, d'hospitalitat i reciprocitat, se segueixen valorant i practicant i, en el context econòmic i social en què es desenvolupa la vida diària aborígen, faciliten la distribució dels pocs recursos que ténen al seu abast; ja sigui en termes de feina, d'aliments o de diners. També es manté la mobilitat, amb un sentit diferent al d'abans, el qual caracteritzava la vida aborígen. Ara no es dona d'un campament a un altre o d'un territori tribal a un altre, sinó d'un poble a un altre o, d'una comunitat a una ciutat, o d'un estat a un altre, o de casa a la presó, però sempre seguint les xarxes de parentiu.

El fet de seguir vivint entre parents fa que en l'educació i la criança dels fills hi segueixi intervenint tot el grup: en el passat tots els membres del campament; avui dia, tots els membres de la comunitat.

La connexió entre persones i territori continua vigent. Tothom es reconeix com a propietari d'algun lloc específic i reconeix la propietat de qualsevol altra persona respecte un lloc concret que li és propi per herència familiar i tribal. Tant aquesta relació com el reconeixement que les persones procedeixen d'aquests llocs es manifesta amb les expressions que empren indistintivament "I belong to that place" o "That place belongs to me, to my family".

Avui dia, igual que en el passat, quan neix una criatura a Jambun se sap quin nom personal aborígen li correspon. La persona encarregada de posar els noms ja haurà



decidit quin és el parent per línia paterna que transmet el seu nom al nounat. Aquest nom estarà, a més a més, relacionat amb el lloc concret amb què està vinculada la família i, acabarà per descriure alguna característica particular de la persona, com ara una certa habilitat per nedar com ara un peix o tenir mal geni com ara un fort vent.

La filiació tribal continua sent patrilineal principalment, amb la possibilitat d'optar per la línia materna, igual que es feia en el passat. Actualment, les opcions tenen a veure amb el fet que el pare o la mare (real o fictici) siguin membres d'algunes de les tribus tradicionals de Jambun. És a dir, els fills d'un home de Jambun sempre seguiran la seva filiació i en el cas d'una dona de Jambun aparellada amb un home de fora, la descendència seguirà la línia materna.

També es mantenen intactes algunes relacions de parentiu. Els cosins paral·lels, els fills de germans del mateix sexe, segueixen sent considerats com a germans i, la mare i la germana de la mare mantenen el mateix tipus de relació entre elles i amb la seva respectives descendència. D'igual manera permaneix el mateix terme de parentiu en dyirbal per ambdues, *Yabu*. I encara que s'utilitzi la terminologia anglesa per anomenar aquests parents, "cousins" o "aunties", la vinculació que existeix entre ells és la que correspon a la manera tradicional d'entendre aquestes relacions. Aquest fet es pot comprovar per exemple, quan uns fills es queden sense mare, aleshores s'entén que la primera obligació recau en la germana d'aquesta dona.

En el tema matrimonial, ara igual que en el passat, el reconeixement social de la unió entre un home i una dona és suficient per a la formació d'una parella. Per això, la gran majoria d'unions de Jambun constitueixen "unions de fet" sense passar per cap tipus de cerimònia eclesiàstica o civil (esdevenint unions d'igual dret que les que sí han celebrat alguna cerimònia legal).

- 3- PAUTES QUE ES MANTENEN AMB VARIACIONS. Tot i que l'estil de vida tradicional pràcticament s'ha esvaït, es mantenen a pesar de tot, algunes de les activitats que es realitzaven en el passat però de forma diferent. Segueix sent una pràctica habitual anar al *bush*, al bosc, a buscar fruits o plantes o anar a pescar al

riu i a la platja o fins i tot caçar algun uallabí, però els estris que s'utilitzen no són els d'abans. Avui dia, les bosses de plàstic han substituït els cistells de canya, els rifles a les llances i les llanxes de motor a les canoes. També ha variat l'assiduitat en que s'efectuen aquestes activitats. Ja no representen les principals tasques per aconseguir els aliments diaris sinó, més aviat, actes relacionats amb l'oci i passar-s'ho bé. La continuïtat d'aquestes pràctiques ha permès el manteniment del vocabulari en llengua tribal que li correspon, així com la permanència d'algunes de les maneres de cuinar, les quals per la seva inusualitat es converteixen en tot un espectacle per a la pròpia gent de Jambun.

El control dels *elders* no és comparable al que els hi era propi, no obstant això, segueixen sent els dipositaris dels coneixements pel que fa al saber tradicional. Tenen l'última paraula i se'ls segueix consultant quan el tema té a veure amb delimitacions i connexions territorials, relacions genealògiques i decidir el nom personal que li pertoca a cada persona. Ara però, comparteixen el poder amb els adults de la comunitat, els quals administren i gestionen Jambun.

Els termes de parentiu se segueixen utilitzant per referir-se a la relacions entre parents, però no tots ni tothom. Només alguns dels *elders* els coneixen i els empen quan correspon. En canvi, els adults en poden reproduir uns quants -principalment els que vinculen parents per línia directa: *Nguma, Yabu, Babi, Bulu, Ngagi, Gumbu, Galbin, Daman*. I el més joves gairebé només els identifiquen quan els senten.

De tot el corpus de creences sobre procreació, somiar amb els nens que han de néixer segueix formant part de l'ideari col·lectiu però no es té una idea clara de quina persona és l'encarregada de *dream on babies*. També se segueix considerant, en certa manera, que hi ha llocs (relacionats amb l'aigua), així com alguns fets (el comportament estrany d'algun animal) i aliments (bàsicament el peix *barramundi*) que poden intervenir en el fet procreatiu, facilitant o perjudicant el naixement d'una criatura. Però aquestes concepcions estan desapareixent a poc a poc i perviuen més com un element de la tradició que com una pràctica del present.

La complementarietat en les tasques econòmiques i domèstiques realitzades pels homes i les dones se segueix donant, ara però han canviat les unitats domèstiques en que s'efectuen.

I, tot i que ja no existeixen zones clarament diferenciades per algunes activitats dels nois i les noies, com succeïa en els campaments de la selva, es mantenen avui dia, algunes pautes d'evitació entre germans; de manera que els dormitoris d'uns i altres es consideren espais inviolables.

- 4- PAUTES DE NOVA INCORPORACIÓ. Els radicals canvis que es van produir arran de la invasió van portar un nou estil de vida amb un sistema econòmic diferent i amb poques possibilitats de representativitat política. Això ha significat un esforç d'adaptació important i noves formes d'organització. La feina a les plantacions dels grangers veïns de Jambun o als propis camps de la comunitat, així com la dependència dels ajuts governamentals domina la vida econòmica de la gent i, el consell de la comunitat, la seva vida política.

La gran dispersió que van patir tots els pobles aborígens d'Austràlia va fer que entressin en contacte individus i grups de tribus que tradicionalment no tenien massa o cap relació. Aquest fet ha modificat substancialment les opcions matrimonials i d'aparellament. D'aquesta manera trobem a Jambun que es donen nombroses unions amb persones d'altres tribus i per tant difícilment vinculades per parentiu, com succeïa en el passat (és en aquests casos quan la filiació acostuma a seguir la línia materna). Aquests aparellaments queden absolutament fora de les regles matrimonials tradicionals, però no són els únics. Poques unions segueixen avui dia el matrimoni preferencial del passat, tot i així continuen produïnt-se dins del parentiu.

Apareixen noves formes d'organització familiar que no tenien precedents perquè era inconcebible un tipus de vida que no fos grupal. Així existeixen avui dia a Jambun llars unipersonals formades per persones soles grans o joves i unitats domèstiques monoparentals constituïdes tant per dones com per homes i llur descendència.

Una clara mostra de la pèrdua de poder dels més ancians i dels canvis en la manera d'organitzar les relacions de parentiu és el fet que es dongui la possibilitat d'ingressar persones grans en una residència. De totes maneres, quan això passa, es valora força negativament, tant per part de la persona afectada com per la resta de

membres de la comunitat els quals consideren que la primera responsabilitat està en mans de la família.

Els canvis i les continuïtats que s'han esmentat mostren quina és la realitat actual en la que es troba la comunitat de Jambun i com s'articulen les relacions de parentiu entre els seus membres. En el procés de construcció del parentiu les continuïtats des del passat representen el marc ideal de referència en el qual les noves pautes s'hi van incorporant i constitueixen la base de la seva especificitat cultural. Però la situació d'instabilitat i marginació social i econòmica on aquestes pautes es desenvolupen amenacen la seva pròpia permanència. La dificultat principal de la continuïtat cultural -pel que fa a relacions de parentiu- de Jambun no està tant en el manteniment de pautes tradicionals, com en la seva transmissió a les noves generacions. Alhora aquesta mateixa situació marginal propicia un entorn d'autoreproducció cultural en què es rebutja la cultura dominant i es revaloritza la pròpia. És una de les principals contradiccions en què es troben moltes de les comunitats aborígens a Austràlia (i a altres països): l'exclusió afavoreix en certa manera la reproducció cultural. En aquesta dinàmica perversa, l'atracció que representa l'estil de vida modern occidental és sovint massa poderosa i fa que cada vegada sigui més difícil transmetre pautes i valors de la tradició aborígen a les noves generacions.

La dinàmica de les relacions de parentiu es caracteritza per una gran fluïdesa i permeabilitat. El professor Joan Bestard en el seu llibre *Parentesco y Modernidad* senyala la paradoxa que es dona entre la fluïdesa i la permanència de les relacions de parentiu:

"El parentesco tiene diferentes contenidos culturales. La formas generales del parentesco se sitúan en el nivel de la continuidad, mientras que el contenido de las relaciones puede presentarse en términos de cambio."<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Bestard, Joan. 1998. *Parentesco y Modernidad*. Barcelona: Paidós.

Penso que no es tracta d'una paradoxa, si més no en els termes en que ho presenta el professor Bestard. Fluïdesa i permanència o canvis i continuïtats no són conceptes oposats quan ens referim a relacions de parentiu, sinó complementaris. Estem davant d'un fenomen -les relacions de parentiu- que es construeix culturalment i, per tant, varia en el temps, en la forma i en el contingut i, la seva conceptualització també. Apareixen noves formes que impliquen noves relacions i les noves relacions porten a formes noves, tot dins d'un marc de referència que és menys variable (tot i ser-ho) com és la tradició. La relació és de fluïdesa dins de certa permanència de pautes tradicionals i de noves incorporacions. Almenys en el cas que es presenta en aquesta tesi. Més que fluïdesa, crec que les relacions de parentiu les hem d'entendre a partir de la seva elasticitat. Tenen la propietat de donar-se i de replegar-se en funció de les necessitats i expectatives de les persones i els grups que entren en relació.

Exemples del que es vol expressar seria el fet que una de les conseqüències dels canvis en l'estatus de la gent més gran (canvi en el contingut) ha portat a nous tipus d'unitat domèstica, com és el cas de persones grans vivint soles -o en una residència- (canvi en la forma); o la relació que es dona entre dues germanes i la seva descendència (continuïtat en el contingut) es manté sigui quina sigui la forma en que s'expressi aquesta relació. O l'obligació d'hospitalitat i reciprocitat (continuïtat en el contingut) en forma de diners més que d'aliments (canvi en la forma); o el reconeixement social de la constitució d'una parella (continuïtat en el contingut) com a via d'acceptació de les parelles que no han passat per cap cerimònia a banda de viure plegades (continuïtat en la forma). I, evidentment, a més a més, els canvis en el contingut de les relacions es poden manifestar encara que la seva forma es mantingui. Seria el cas de l'obligació de reciprocitat entre parents, la qual avui dia i a causa de les exigències de l'estil de vida occidentalitzat, es realitza en base a qüestions econòmiques i de serveis (per exemple, haver de deixar el cotxe sempre que es demana).

Aquesta reflexió sobre la fluïdesa i la permanència en la forma i el contingut de les relacions entre parents ens porta a una altra consideració, aquesta sobre l'adequació del concepte d'Organització de la Procreació per analitzar les relacions de parentiu. Des

de ja fa un temps, els estudis sobre el Parentiu es troben en un moment de qüestionament del paradigma utilitzat fins ara i l'aparició de noves propostes (el concepte de "relatedness" per exemple). El treball que es presenta aquí, s'emmarca dins d'aquesta conjuntura per això, tot i ser un dels objectius de la investigació posar a prova el terme Organització de la Procreació en un contexte cultural específic, se segueix utilitzant la terminologia clàssica, com el mateix concepte de Parentiu.

La mateixa realització del treball de camp s'orienta seguint la proposta enunciativa que es planteja en la definició d'Organització de la Procreació (tal com apareix a la Introducció) la qual cosa indica l'acceptació d'aquesta proposta. Voldria, però, afegir un parell d'apreciacions al respecte. La primera té a veure amb la forma, amb el mateix mot "procreació". Cal extraure qualsevol sentit biològic al terme perquè en realitat, estem parlant de relacions que van més enllà del fet procreatiu i de les seves interpretacions en diferents cultures. El problema és que el mot "procreació" remet massa al sentit de reproducció humana.. "Procreació" en aquesta definició no significa només procrear, sinó que implica vincles biològics, socials, espirituals i ideològics. De manera que probablement el que cal és trobar un terme més adient. La segona apreciació està relacionada amb el contingut. Comparteixo la proposició amb una dificultat però, la seva dimensió temporal o millor dit, la limitació d'aquesta. Tal i com es presenta sembla com si un cop la descendència està situada en la vida finalitza el procés o si més no, que es reinicia però amb altres protagonistes. Penso que les relacions que s'estableixen a partir de la descendència no s'esgoten amb les que apareixen quan la descendència inicia el seu procés. És més, el fet de no tenir descendència no exhaurix les relacions. Els "fills" no deixen de ser-ho pel fet de tenir o no tenir fills ells mateixos. Les relacions se solapen, s'afegeixen, es complementen i, en alguns casos, entren en contradicció. Les relacions entre parents tenen, a més, una dimensió que abarca tota la vida terrenal i, en molts casos -els Aborígens Australians entre ells- també l'espiritual de les persones i dels grups. I com passa sovint, la forma i el contingut es relacionen, de manera que fa l'efecte que l'Organització de la Procreació es plantegi en termes líniais, primer la sexualitat, després les idees sobre la formació de les persones i, a continuació la seva criança, els grups implicats i els models i

representacions associats. Quan en realitat es tracta d'un procés en el qual els avantpassats, els esperits o els sers creadors poden intervenir-hi tant com el pare o la germana de la mare. Aquesta objecció es pot solventar aclarint que l'enumeració de la definició no posa de manifest un ordre de passos a seguir. Les normes i usos relatius a la sexualitat no necessàriament representen el primer pas per a entendre les relacions entre parents. Podríem parlar i explicar el fenomen començant per qualsevol dels punts plantejats. Perquè sigui com sigui, el Parentiu o l'Organització de la Procreació -amb els descàrrecs esmentats-, abasten un ampli camp de relacions entre persones i grups considerats parents, que conformen fluïdes i elàstiques xarxes socials i són alhora, dinàmics i perdurables en el temps. Aquesta és la seva gran riquesa.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AGUIRRE, A. (ed.) 1993. "Identidad étnica". A: *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona:Ed. Boixareu Universitaria. Pàgs.359-366
- 1997. *Cultura e identitat cultural. Introducció a la Antropologia*. Barcelona: Ed. Bardenas.
- ALVAREZ MARTINEZ, J. 1992. *El comportamiento humano según Lévi-Strauss*. Móstoles: Ediciones Madre Tierra.
- ANDERSON, C. 1989. 'Centralisation and group inequalities in north Queensland'. A: *Emergent Inequalities in Aboriginal Australia*. Sydney: J.C. Altman ed. Oceania Monograph. Núm.38.
- ANDERSON, I. 1997. 'I, the 'hybrid' Aborigine: film and representation'. *Australian Aboriginal Studies* núm.1. Pàgs.4-14
- APARICIO, Teresa. 1989. 'Entrevista con Peter Yu: portavoz aborígen'. *IWGIA. International Working Group of Indigenous Affairs*. Boletín. Vol.9. Núm.1/2.
- ATLAS CULTURALES DE LA HUMANIDAD.1990. 'La Australia Aborigen'. A: *Supervivencia en el mundo moderno. Pueblos primitivos hoy en Asia y Oceanía*. Madrid: Editorial Debate, S.A. Pàgs. 77-97
- BARNES, J.A. 1971. *Three styles in the of kinship*. London: Tavistock publications.
- BARTH, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen & Unwin (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.
- BARWICK, D. 1978. 'The Aboriginal Family in south-eastern Australia'.A: *The family in Australia..* Ed. Krupinski & Stoller. Pàgs. 154-167
- BEATTIE, J.H.M. 1964. "Kinship and social Anthropology". *Man*. 130:101-103
- BECKETT, J.R. 1965. 'Kinship, Mobility and community among Part-Aborigines in rural Australia'. *International Journal of Comparative Sociology*. Vol.6 Núm.1. Pàgs. 7-23.
- 1994. *Past and present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Primera edició 1988.



- BEING ABORIGINAL. *Comments, observations and stories from Aboriginal Australians*. 1990. From the ABC Radio programs by Ros Bowden and Bill Bunbury. Sydney: Australian Broadcasting Corporation.
- BELL, D. 1980. 'Desert Politics. Choices in the "Marriage Market"'. A: *Women and Colonization: Anthropological perspectives*. M. Etienne and E. Leacock, ed. New York: Praeger. Pàgs. 239-269.
- BERNDT, R.M. 1957. 'In Reply to Radcliffe-Brown on Australian Local Organization'. *American Anthropology*. Vol. 59. No.2.
- 1971. 'Social Relationship in two Australian Aboriginal Societies in Arnhem Land: Gunwinggu and Murngin'. A: *Kinship and Culture*. Hsu
- 1971b. *A question of choice: An Australian Aboriginal dilemma*. University of Western Australia Press.
- 1977. 'Aboriginal identity: reality or mirage'. A: *Aborigines and change: Australia in the '70*, Edited by R.M. Berndt. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- 1982. *Looking ahead through the past*. The Wentworth Lecture.
- BERNDT, C.H. 1961. 'The quest for identity: the case of the Australian Aborigines'. *Oceania XXXII* (1). Pàgs.16-33
- 1977. 'Out of the frying pan..? or back to square one?'. A: *Aborigines and Change: Australia in the '70*. Edited by R.M. Berndt. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies. Pàgs. 402-411.
- BERNDT, R.M. i BERNDT, C.H. 1992. *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- BESTARD, Joan. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BIRDSELL, J.B. 1979. 'Physical Anthropology in Australia today'. *Annual Review of Anthropology*. Núm 8. Pàgs. 414-430.
- BLOCH, M. 1993. 'Zafimaniry birth and kinship theory'. *Social Anthropology*. Núm.1. Pàgs.119-132
- BOTTOMLELY, G. i DE LEPERVANCHE, M. 1984. *Ethnicity, Class and Gender in Australia*. Sydney: G.Allen & Unwin. Studies in Society, 24.
- BUCHLER, I. 1982. *Estudios de Parentesco*. Barcelona: Anagrama. Col. Panorama de la Antropología Cultural Contemporanea. Núm.5.

- BURBANK, V.K. 1988. *Aboriginal Adolescence Maidenhood in an Australian community*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- 1994. *Fighting women. Anger and aggression in Aboriginal Australia*. Berkeley, L.A.: University California Press.
- BURGER, J. 1987. *Report from the frontier. The state of the world's Indigenous Peoples*. London: Zed Books Ltd.
- CARRON, WM. 1996. *Narrative of an expedition, undertaken under the direction of the late Mr. assistant surveyor E.B. Kennedy, for the exploration of the country living between Rockingham bay and Cape York. 1849*. Corkwood Press. Facsimile.
- COLLIER & YANAGISAKO (ed.). 1987. *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford. California: Stanford Univesity Press.
- COLLMANN, J.R. 1979. 'Women, Children and the significance of the domestic group in urban Aborigines'. *Ethnology*. vol.18. Núm.4. Pàgs. 379-397
- COMMONWEALTH OF AUSTRALIA. 1997. *Bringing them home. National inquiry into the separations of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families*. Human Rights and Equal Opportunity Comission. Appendices. Pàgs. 599-648.
- COOMBS, H.C.; BRANDL, M.H. I SNOWDON, W.E. 1983. *A certain heritage: program by and for Aboriginal people*. Canberra: CRES.
- CORNELL, S. 1996. 'The variable ties that bind: context and circumstances in ethnic processess'. *Ethnic and Racial Studies*. Vol 19. Num.2 April. Pàgs.265-289.
- COWLISHAW, G. 1987. 'Colour, culture and the Aboriginalists'. *Man* 22 (2). Pàgs. 221-237.
- CUMMINGS, B. 1990. *Take this child. From Kahlin compund to the Retta Dixon children's Home*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- CURTHOYS, A. 1993. 'Identity crisis: Colonialism, Nation and Gender in Australian History'. *Gender and History*. vol.5. No.2. Summer. Pàgs.165-176.
- CHARLESWORTH, M. 1984. *The Aboriginal land rights movement*. Hodja Educational Resources cooperative Ltd.
- CHASE, A. i SUTTON, P.1981. 'Hunter-gatherers in a rich environment: Aboriginal coastal exploitation in Cape York Peninsula'. A: *Ecological Biogeography of Australia*. The Hague: Ed. A.Keast.

- CHATWIN, B. 1988. *Los trazos de la canción*. Barcelona: Muchnik Editores.
- DALRYMPHE, G.E. 1874. *Narrative and Reports of the Queensland North-East Expedition, 1873*.
- DAVIS, E.R. 1992. 'The Dominant Female: Politics in the local Aboriginal Community'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 34-41
- DAVIS, S.L. i PRESCOTT, J.R.V. 1992. *Aboriginal frontiers and boundaries in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- DELANEY, C. 1986 'The Meaning of paternity and the Virgin Debate'. *Man*. Vol.21. Núm.3. Pàgs. 494-513
- DE LEPERVANCHE, M. 1984. 'The naturalness of inequality'. A: *Ethnicity, class and gender in Australia*. Sydney: Ed. Bottomley and De Lepervanche. George Allen and Unwin. *Studies in Society*, 24. Pàgs.49-71
- DELMOS J.J. and HILL-BURNETT, J. 1982.'The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example'. A: *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia. Brisbane: Ed. Howard, MC. University of Queensland Press. Pàgs. 214-243.
- DEPARTMENT OF ABORIGINALS AFFAIRS. 1989. 'Australian Languages'. *Aboriginal culture and Society*. Canberra.
- DESPRES, L.A. (ed.) 1975. *Ethnicity and resource competition in plural societies*. The Hague. París: Mouton Publishers.
- DIXON, Robert M.W. 1972. *The Dyirbal Language of North Queensland*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Studies in Linguistics.
- 1976. 'Tribes, languages and other boundaries in north-east Queensland'. A: *Tribes and Boundaries in Australia*. N. Peterson ed. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- 1978. *Speaking Jirrbal and Girramay*. Canberra.
- 1980. *The Languages of Australia*. Cambridge Language Surveys. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1984. *Searching for Aboriginal Languages. Memories of a field worker*. St. Lucia, London, NY: University of Queensland Press.
- 1989. 'The Dyirbal Kinship System'. *Oceania*. 59:4. Pàgs. 245-268.

- 1997. *The rise and fall of languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXON, R.M.W., BLAKE, B.J. ed. 1981. *Handbook of Australian Languages*. Vol 2. Canberra: The Australian National University Press.
- DIXON, R.M.W., RAMSON, W.S., THOMAS, M. 1990. *Australian Aboriginal Words in english. Their origin and meaning*. Oxford University Press.
- DUMONT, L. 1971. *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama. Col. Biblioteca de Antropología. Núm.5.
- DURKHEIM, E. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal. 1a. edició original 1912.
- EADES, D. 1981. 'That's our way of talking. Aborigines in southeast Queensland' *Social Alternatives*. Vol.2. Pàgs.11-14.
- EGGAN, F. 1972. 'Lewis Henry Morgan's Systems: A Reevaluation'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year.*. Ed. P.Reining. Pàgs.1-16.
- ECKERMANN, A.K. 1977. 'Group organisation and identity within an urban Aboriginal community'. A: *Aborigines and change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs.288-319.
- ELKIN, A.P. 1934. 'Anthropology and the future of the Australian Aborigines' *Oceania*. Vol.5. Núm.2 Pàgs.1-18
- 1935. 'Civilized Aborigines and Native Culture' a *Oceania*. Vol.2. Núm.2. Pàgs.117-146.
- 1951. 'Reaction and Interaction. A food Gathering People and European Settlement in Australia' *American Anthropology*. Vol.53. Núm.2. Pàgs.164-186.
- 1954. *The Australian Aborigines. How to understand them*. Sydney: Angus & Robertson. 3a.edició.
- 1958. 'Anthropology in Australia: One Chapter' *Mankind*. Vol.5. Núm.6. Pàgs. 225-242.
- 1963. 'The Development of Scientific Knowledge of the Aborigines'. A: *Australian Aboriginal Studies*. Oxford University Press.
- EL MUNDO INDÍGENA.1996-1997 IWGIA International Working Group for Indigenous Affairs. Copenhagen. Pàgs.158-170
- ELPHICK, G. 1971. 'The Council of Aboriginal women and the question of identity'. A: *A question of choice*. Berndt ed. Pàgs.101-106.

- ESTEVA FABREGAT, Cl. 1984. *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Ed. Península.
- EVANS, R. 1980. 'Aborigines "the duty we owe..." Aborigines Reserves 1915-1957'. A: *Labor in Power*. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press.
- 1989. 'Dispossession of Aboriginal Australia: Watching and Waiting' *Occasional Papers*. Vol. 8. Núm. 1. Pàgs.13-15
- EVANS, R. and WALKER, J. 1977. "These strangers, where are they going". *Occasional Papers in Anthropology*. Núm. 8
- FORTES, M. 1969. *Kinship and the social order. The legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FOX, Robin. 1972. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad.
- FRENCH, R.S. Justice.1996. 'The Wentworth Lecture. Native Title: the beginning or the end of justice?'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs.2-11.
- GALE, F. i WUNDERSITZ, J. 1982. *Adelaide Aborigines: A case study of urban life 1966-1981*. Development Studies Centre. Canberra: Australian National University.
- GALLAGHER, Nan. Ed. 1992. *A Story to tell. The working lives of ten Aboriginal Australians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GLOWCZESKI, B. 1994. 'Réponse à Alain Testart'. *Social Anthropology*. Vol.1 Núm.2 Pàgs. 199-205
- GONZALEZ ECHEVARRIA, A. 1993. "Familia". A: *Diccionario temático de Antropología*. A.Aguirre coord. Barcelona: Amarcombo. Pàgs. 322-328.
- 1994. *Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid: Eudema.
- 1995. "Hacia una Antropología de la Procreación". *Familia y Sociedad* núm.3. Pàgs. 95-110.
- GRABURN, N.H. 1981. "1,2,3,4... Anthropology and the Fourth World". *Culture*. Vol.1 Núm.1. Pàgs. 66-70.
- HAMILTON, A. 1975. 'Aboriginal Women: The Means of Production'. A: *The other half*. Ed. J. Mercer. Penguin.

- 1991. 'A complex strategical situation: gender and power in Aboriginal Australia'. A: *Australian women: feminist perspectives*. Ed. N. Grieve and P. Grimshaw. Melbourne. Oxford: Oxford University Press.
- HAMMERSLEY, M. ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HANNA, Michelle. 1999. *Reconciliation in Olympism. Indigenous culture in the Sydney Olympiad*. Sydney: Walla Walla Press in conjunction with the Aboriginal Research and Resource Centre and the Centre for Olympic Studies. University of New South Wales.
- HARPER, H. 1996. 'Having language and getting language back: traditional language use in Injinoos today'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 34-44.
- HARRIS, David R. 1978. 'Adaptation to a tropical rain forest environment: Aboriginal subsistence in north-eastern Queensland'. A: *Human Behaviour and Adaptation*. Edited by Blurton Jones and Reynolds. London: Tylor and Francis Ltd.
- HARRIS, Marvin. 2000. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica. Letras de crítica. Barcelona.
- HART, C.W.H. i PILLING, A.R. 1979. *The Tiwi of north Australia*. USA: Holt, Rinehart & Winston.
- HEALEY, J.; HASSAN, R & McKENNA, R.B. 1985. 'Aboriginal Families'. A: *Ethnic family values in Australia*. Prentice-Hall of Australia.
- HÉRITIER, Françoise. 1994. *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. París: Editions Odile Jacob.
- HIATT, L.R. 1962. 'Local Organization among the Australian Aborigines'. *Oceania*, vol.32 Pàgs. 267-286.
- 1965. *Kinship and Conflict*. Canberra: Australian National University.
- 1996. *Argument about Aborigines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HORTON, David (ed.). 1994. *The Encyclopaedia of Aboriginal Australia*. Vol.1 A-L. Vol.2 M-Z. Canberra: AIATSIS, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies. Aboriginal Studies Press.
- HOUSEMAN, Michael. 1997. 'Marriage networks among Australian Aboriginal populations'. *Australian Aboriginal Studies*. Number 2. Pàgs. 2-23.
- HOWARD, H.C.1982. *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia, Brisbane: University of Queensland Press.

- HOWITT, A.W.1904. *The native tribes of south-east Australia*. London: Macmillan.
- HOWITT, A.W. i FISON, L.1880. *Kamilaroi and Kurnai*. The Netherlands: Anthropological Publications.
- HUGHES, Robert. 1987. *The Fatal Shore. A history of the transportation of convicts to Australia 1787-1868*. London: Collins Harvill.
- JACOBS, Jane M. 1994. "The construction of identity". A: *Past & present*. J.R. Beckett ed. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- JONES, Dorothy. 1961. *Cardwell Shire Sotry*. Published of the Cardwell Shire Council. Brisbane: The Jacaranda Press.
- JONES, Rhys. 1979. 'the fifth continent: problems concerning the human colonization of Australia'. *Annual Review of Anthropology*. Núm. 8. Pàgs. 445-66.
- JORDAN, D.F. 1985. 'Census categories - enumeration of Aboriginal people, or construction of identity?'. *Australian Aboriginal Studies*. Num.1. Pàgs.27-36.
- KABERRY, Ph.M.1939. *Aboriginal woman: sacred and profane*. London: Routledge and Kegan Pau.
- KEEFFE, K. 1988. 'Aboriginality: Resistance and Persistence'. *Australian Aboriginal Studies*. Num. 1. Pàgs.67-80.
- KEESING, R.M. 1972. 'Simple Models of Complexity: The Lure of Kinship'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs. 17-31
- KENNEDY, M. 1990. *Born a half-caste*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- KIDD, Rosalind. 1997. *The way we civilise. Aboriginal Affairs -the untold story*. St. Lucia, Brisbane: University of Queensland Press.
- KIJAS, J. 1997. 'An 'unfashionable concern with the past': the historical anthropology of Diane Barwick' *Australian Aboriginal Studies* núm.1. Pàgs. 48-60
- KOLIG, E. 1977. 'From tribesman to citizen? Change and continuity in social identities among south Kimberley Aborigines'. A: *Aborigines and change*.. Ed. Berndt, R.M. Pàgs 33-53.
- KRUPINSKI, J i STOLLER, A. Ed. 1978. *The family in Australia*. Adelaide. South Australia: Pergamon Press.

- KUMM, Elizabeth Anne. 1980. *Jumbun Lifestyle: past and present. A preliminary survey of post-European contact change in the Murray Upper region*. James Cook University of North Queensland. Unpublished.
- KUPER, A. 1988. *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London and New York: Routledge.
- LANGHAM, I. 1981. *The building of british social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge disciplines in the development of kinship studies, 1899-1931*. London: D. Reidel Publishing company.
- LANGTON, M. 1981. 'Urbanizing Aborigines. The Social Scientists' Great Deception'. *Social Alternatives* vol.2. Núm.2. Pàgs.16-22.
- LEACH, E.1969. 'Kachin and Haka-Chin: A Rejoinder to Lévi-Strauss'. *Man*. Núm. 4 Pàgs. 277-285.
- LEVI-STRAUSS, Cl. 1969. *Raça i història*. Barcelona: Edicions 62.
- 1973. *El futuro de los estudios del parentesco*. Barcelona: Anagrama.
- 1986. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica. Breviarios.
- 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós. 1a. edició 1949.
- LEVIN, M.D. (ed.). 1993. *Ethnicity and Aboriginality. Case studies in ethnonationalism*. Toronto: University of Toronto Press.
- LISON, C. 1976. "Estructura antropológica de la familia en España". *La familia, dialogo recuperable*. Ed. J.Rof Carballo. Pàgs. 37-51
- LOURANDOS, Harry. 1997. *Continent of Hunter-Gatherers. New perspectives in Australian prehistory*. Cambridge: Cambridge Univesity Press.
- LUCAS, R. 1986. 'Genealogies and Registers: A Resource for Aboriginal History'. *Australian Aborigines Studies*. Num.1. Pàgs. 72-73
- LUMHOLTZ, Carl. 1889. *Among Cannibals. An account of four years' travels in Australi and of camp life with the Aborigines of Queensland*. London: John Murray.
- LLOBERA, J.R. 1973. "A manera de presentación". A: *El futuro de los estudios de parentesco*. Cl. Lévi-Strauss. Barcelona: Anagrama.



- MADDOCK, K. 1972. *The Australian Aborigines. A portrait of their society*. London: Allen Lane. The Penguin Press.
- MALINOWSKI, B. 1913. *The family among the Australian Aborigines. A Sociological study*. London: University of London Press.
- 1969. *Sexe i repressió en les societats primitives*. Barcelona: Edicions 62.
- MARCUS, J. 1992. 'Racism, terror and the production of Australian auto-biographies'. A: *Anthropology and Autobiography*. Ed. J. Okely and H. Callaway. Routledge. London & NY. ASA Monograph, 29. Pàgs. 100-115.
- MAYNES, M.J.; WALTNER, A.; SOLAND, B. & STRASSER, U. 1996. *Gender, kinship, power. A comparative and interdisciplinary history*. London: Routledge.
- McBRIDE, I. 1987. 'Goods from another country: exchange networks and the people of Lake Eyre Basin'. A: *Australians to 1788*. Sydney: Ed. D.J. Mulvaney and R.P. White.
- McCORQUODALE, J. 1997. 'Aboriginal Identity: Legislative, Judicial and Administrative Definitions'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 24-35.
- McKAY, Graham. 1996. *The land still speaks*. Comissioned Report n. 44. February. Canberra: National Board of Employment, Education and Training. Australian Government Publishing Service.
- McKEICH, R. 1977. 'The construction of a part-Aboriginal world'. A: *Aborigines and change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 252-265.
- MEILLASSOUX, CL. 1987. *Mujeres, graneros y capitales*. Barcelona. Buenos Airesf: Ediciones Paidós.
- MEGGITT, H.J. 1971. *Desert people. A study of the Walbiri Aborigine of central Australia*. Chicago: The University of Chicago Press. 3a. reimpressió.
- 1972. 'Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship systems or cultural categories?'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs.64-87
- MERLAN, F. 1981. 'Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia'. *Mankind*. December. Vol.13. Núm.2. Pàgs.133-147.
- 1986. 'Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited'. *Man*. Vol 21. Núm.3. Pàgs. 474-493
- MINORITY RIGHTS GROUP.1982. *Aboriginal Australians*. Report núm. 35

- MONTAGU, M.F.A. 1937. *Coming into being among the Australian Aborigines*. London: Routledge & Kegan Paul. 2a. edició revisada.
- MOORE, David R. 1979. *Islanders and Aborigines at Cape York. An ethnographic reconstruction based on the 1848-1850 'Rattlesnake' Journals of W.W. Brierly and information he obtained from Barbara Thompson*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- MORGAN, L.H. 1970. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Smithsonian contributions to Knowledge. Anthropological Publications. The Netherlands: Oosterhout N.B. 1a. edició 1871.
- MORGAN, Marlo. 1995. *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones B.
- MORGAN, Sally. 1989. *Wanamurraganya. The story of Jack McPhee*. Fremantle. Fremantle Arts Centre Press.
- MORPHY, H. 1996. 'Proximity and distance. Representations of Aboriginal society in the writings of Bill Harney and Bruce Chatwin'. A: *Popularizing Anthropology*. J. McClancy and C. McDonough eds. London and NY: Routledge. Pàgs.157-179
- MORRIS, B. 1989. *Domesticating resistance. The Dhan-Gadi Aborigines and the state*. London: University College. London Series.
- MOUNTFORD, Ch.P. 1965. *Rostros bronceados y arenas rojas. Mitos y ritos de los indígenas de Australia central*. Barcelona: Labor.
- NADEL-KLEIN, J. 1991. 'Picturing Aborigines: A Review Essay on "After Two-Hundred Years: Photographic Essays on Aboriginal and islander Australia"'. *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*. Vol.6 Núm.3 Agost. Pàgs.414-423.
- NEEDHAM, R. 1971. *Rethinking kinship and marriage*. London: Tavistock publications.
- NEUMAN, W. Lawrence. 1997. *Social research methods: qualitative and quantitative approaches*. London: Ally and Bacon. 3<sup>rd</sup>. Edition.
- OKELY, J. i CALLAWAY, H. (Ed). 1992. *Anthropology & Autobiography*. Routledge. London and New York. ASA Monograph, 29
- PEDLEY, Helen. 1992. *Aboriginal life in the rainforest. By the Aboriginal people of Jumbun*. Brisbane: Department of Education. Queensland.

- 1992b. *Aboriginal tools of the rainforest. By the Aboriginal people of Jumbun.* Brisbane: Department of Education. Queensland.
- PETERSON, N. 1974. 'The importance of women in determining the composition of residential groups in Aboriginal Australia'. A: *Woman's role in Aboriginal society.* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- 1974b. 'El Totemismo Ayer: sentimiento y organización local entre los Aborígenes Australianos'. A: *Cultura y ecología en las sociedades primitivas.* Ed. M.J. Buxó. Mitre. Pàgs. 257-288.
- PETTMAN, J. 1992. *Living in the margins: Racism, sexism and feminism in Australia.* Sydney: Allen & Unwin.
- PUJADAS, J.J. 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos.* Madrid: Eudema Antropología. Horizontes.
- QUEENSLAND MUSEUM. *Jirrbal. A rainforest people.* Núms. 50-51. Brisbane.
- RABINOW, P. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos.* Madrid: Júcar.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1931. 'The Social Organization of Australian Tribes'. *Oceania* vol. 1. Part I. Pàgs. 34-63. Part II Pàgs. 206-246. Part III Pàgs.426-456
- 1950. 'Introducción'. A: *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio.* Ed. A.R. Radcliffe-Brown i D. Forde. Barcelona: Anagrama. Col. Biblioteca de Antropología. Núm.17.
- REINING, P. (Ed.) 1972. *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year.* Whashington: The Anthropological Society of Washington.
- REYNOLDS, H. 1982. *The other side of the frontier. Aboriginal resistance to the european invasion of Australia.* Townsville: Penguin Books.
- 1999. *Why weren't we told?. A personal search for the truth about our history.* Victoria: Viking. Penguin Books.
- RICHARDS, Michael. 'Ernie Grant. A case of cultural collaboration'. *National Library of Australia News.* December, 1997.
- RIVERS, W.H.R. 1996. *El mètode genealògic i l'origen dels sistemes classificatoris de parentiu.* Barcelona: Icària. Breus clàssics d'Antropologia. Textos de 1900, 1907 i 1910.

- ROBINSON, G. 1995. 'Violence, Social Differentiation and the self'. *Oceania*. Vol.65. Núm. 4. Pàgs. 323-346.
- ROSE, D.B. 1986. 'Passive violence'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 24-29
- ROTH, W.E. 1984. *North Queensland Ethnography. Records of the Australian Museum Sydney. 1907-1910*. Vol.II, vol.III. Bulletins 1-18. Aboriginal Studies Series. Western Australia. Facsimile edition.
- ROWLEY, C.D. 1974. *The Destruction of Aboriginal Society*. Townsville: Penguin Books.
- 1986. *Recovery the politics of Aboriginal reform*. Victoria: Penguin Books.
- ROWSE, Tim M. 1993. *After Mabo. Interpreting indigenous traditions*. Melbourne: Melbourne 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.
- SAHLINS, D. Marshall. 1984. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Ed. Labor. NCL. 3ª. edició
- SAN ROMAN, T. 1990. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Núm.3
- 1996. *Los muros de la separación. Ensayos sobre alterofobia y filantropía*. Madrid: Editorial Tecnos.
- SCHEFFLER, H.W. 1970. "'The Elementary Structures of Kinship" by Claude Lévi-Strauss. A Review Article'. *American Anthropologist*. Núm.72. Pàgs. 251-268
- SCHMIDT, Annette. 1985. *Young people's Dyirbal. An example of language death from Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1993. *The loss of Australia's Aboriginal Language Heritage*. Canberra: Aboriginal Studies Press. The Institute Report Series.
- SCHNEIDER, D.M. 1962. 'Double Descent on Yap' a The Bobbs-Merrill Reprint series in the Social Sciences A-341. Reprinted from *Journal of the Polynesian Society*. Vol.71. Núm.1
- 1972. 'What is Kinship All About?'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs. 32-65

- 1984. *A critique of the study of kinship*. Michigan: Ann Arbor. University of Michigan Press.
- 1989. 'Australian Aboriginal Kinship: cultural construction, deconstruction and misconstruction'. *Man*. Vol.24 Núm.1. Pàgs. 165-166.
- SHARP, R.L. 1943. "Notes on northeast Australian Totemism". *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*. C.S. Coon and J.M. Andrews, eds. Harvard University. Vol.XX. Pàgs. 66-71.
- SILVERMAN, S. 1976. 'Ethnicity as adaptation: strategies and systems'. *Reviews in Anthropology*. Vol.3. Núm.6. Pàgs. 626-636.
- STANNER, W.E.H. 1979. *White man got no dreaming. Essays 1938-1973*. Canberra: Australian National University press.
- 1991. *After the dreaming*. ABC Book. New South Wales. Primera publicació 1968.
- STOLCKE, V. 1987. "Las nuevas tecnologías reproductivas y la vieja paternidad".  
A: *Mujeres, ciencia y práctica política*. C. Amorós et altri. Madrid. Pàgs. 89-129
- STREHLOW, T.G.H. STREHLOW, T.G.H. 1947. *Aranda traditions*. Melbourne: Melbourne University Press.
- 1982. 'Geography and the totemic landscape in Central Australia: a functional study'.  
A: *Australian Aboriginal Anthropology*. R.M. Berndt. Nedlands. University of Western Desert. Cambridge: Cambridge University Pres.
- SWAIN, T. 1993. *A place for strangers. Towards a history of Australian Aboriginal being*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SWAIN, T. i TROMPF, G. 1995. *The Religions of Oceania*. London and New York: Routledge.
- TATZ, C. 1977. 'Aborigines: political options and strategies'. A: *Aborigines and Change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 384-400
- 1980. 'Aboriginality as Civilisation'. *The Australian Quarterly*. Spring. Pàgs. 353-362.
- TAYLOR, S.J., BOGDAN, R. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós.
- TAX, S. 1955. 'From Lafitau to Radcliffe-Brown: A short history of social organization'.  
A: *Social Anthropology of north American*. Ed. F. Eggan. Chicago: Chicago University Press. Pàgs. 445-481

- TESTART, A. 1993. 'La Réversibilité du temps et le mariage des cousins croisés'. *Social Anthropology*. Vol. 1 Núm. 1. Pàgs. 73-77
- 1993b. 'Ombres et Lumières sur les Walpiri (Australie Centrale)'. *Social Anthropology*. Vol.1 Núm.2. Pàgs. 187-198
- 1996. 'Manières de prendre femme en Australie'. *L'Homme*, 139, jul-sept. Pàgs..7-57
- THOMAS, N.W. 1966. *Kinship organization and group marriage in Australia*. New York: The Humanities Press. 1a. edició de 1906.
- THOMSON, D.F. 1972. *Kinship and behaviour in north Queensland*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- TINDALE, Norman B. *Little People (in/of the) Australian Rainforest. Account of the Barrinean negritos who were the first australians*. Notes de camp. 1938-39. Manuscrit.
- 1974. *Aboriginal Tribes of Australia. Their terrain, environmental controls, distribution limits and proper names*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- TONKINSON, R. 1988. 'Reflections on a failed crusade'. A: *Aboriginal Australian and Christian Missions*. Ed. Swain and Rose. South Australia: Bedford Park. Pàgs. 60-73
- 1991. *The Mardu Aborigines. Living the dream in Australia's desert*. Case Studies in Cultural Anthropology. General Editors: G. and L. Spindler. Sydney: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- TONKINSON, R. & M. HOWARD (ed.).1990. *Going it alone?. Prospects for Aboriginal autonomy*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Australian Institute of Aborigines and Torres Strait Islanders Studies.
- TRIGGER, D.S. 1992. *Whitefella comin'. Aboriginal responses to colonialism in northern Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TURNER, D.H. 1974. *Tradition and transformation. A study of the Groote Eylandt area Aborigines of northern Australia*. Canberra: Australian Aboriginal Studies Núm. 53.
- VALADIAN, M. and BARWICK, D. 1977. 'Aboriginal Identity. Instruction and interaction at an experimental training workshop'. A: *Aborigines and change..* Ed. Berndt, R.M. Pàgs.320-325.

- VAN DEN BERGHE, P. 1981. *The ethnic phenomenon*. New York: Elsevier.
- VON STUMER, J.R. 1985. "On the notion of aboriginality: a discussion". *Mankind*, 15 (1). Pàgs. 46-99.
- VENTURA, M. 1994. "Etnicitat i racisme". *Revista d'Etnologia de Catalunya*. Núm.5. Juliol. Pàgs. 116-133
- WARNER, W.LI. 1937. *A Black civilization. A social study of an Australian Tribe*. New York and London: Harper & Brothers Publishers.
- WEAVER, S. 1993. 'Self-Determination, National Pressure Groups, and Australian Aborigines: the National Aboriginal conference 1983-1985'. A: *Ethnicity and Aboriginality*. Ed. M.D. Levin. Pàgs. 53-74.
- WHITE, R. 1981. *Inventing Australia. Images and Identity 1688-1980*. Sydney: Allen & Unwin.
- WILLIAMS, N.M. i JOLLY, L. 1988. 'From time Immemorial?. Gender Relations in Aboriginal Societes before "white contact"'. A: *Gender relations in Australia: Domination and Negotiation*. Ed. Saunders and Evans. Sydney. Pàgs. 9-19.
- WORSLEY, P. 1992. 'The Practice of Politics and the Study of Australian Kinship'. A: *The politics of culture and creativity. A critique of civilization*. Ed. C. Ward Gailey. Dialectical Anthropology. Vol.2 University Press of Florida.
- ZAMORA, E. 1993. "Grupo Étnico". A: *Diccionario temático de Antropología*. Ángel Aguirre (ed). Barcelona: Ed. Boixareu Universitaria. Pàgs. 347-350

## **BIBLIOGRAFIA PER TEMES**

### **ANTROPOLOGIA. Parentiu. Identitat. Mètodes d'investigació en Ciències Socials.**

AGUIRRE, A. (ed.) 1993. "Identidad étnica". A: *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona: Ed. Boixareu Universitaria. Pàgs.359-366

- 1997. *Cultura e identidad cultural. Introducción a la Antropología*. Barcelona: Ed. Bardenas.

ALVAREZ MARTINEZ, J. 1992. *El comportamiento humano según Lévi-Strauss*. Móstoles: Ediciones Madre Tierra.

BARNES, J.A. 1971. *Three styles in the of kinship*. London: Tavistock publications.

BARTH, F. 1969. *Ethnic groups and boundaries*. London: Allen & Unwin (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. México: FCE.

BEATTIE, J.H.M. 1964. "Kinship and social Anthropology". *Man*. 130:101-103

BESTARD, Joan. 1998. *Parentesco y modernidad*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós.

BLOCH, M. 1993. 'Zafimaniry birth and kinship theory'. *Social Anthropology*. Núm.1. Pàgs. 119-132

BUCHLER, I. 1982. *Estudios de Parentesco*. Barcelona: Anagrama. Col. Panorama de la Antropología Cultural Contemporanea. Núm.5.

COLLIER & YANAGISAKO (ed.). 1987. *Gender and kinship. Essays toward a unified analysis*. Stanford. California: Stanford Univesity Press.

CORNELL, S. 1996. 'The variable ties that bind: context and circumstances in ethnic processess'. *Ethnic and Racial Studies*. Vol 19. Num.2 April. Pàgs.265-289.

DE LEPERVANCHE, M. 1984. 'The naturalness of inequality'. A: *Ethnicity, class and gender in Australia*. Ed. Bottomley and De Lepervanche. Sydney: George Allen and Unwin. Studies in Society, 24. Pàgs.49-71

DESPRES, L.A. (ed.) 1975. *Ethnicity and resource competition in plural societies*. The Hague. París: Mounton Publishers.



- DIXON, Robert M.W. 1997. *The rise and fall of languages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMONT, L. 1971. *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama. Col. Biblioteca de Antropología. Núm.5.
- EGGAN, F. 1972. 'Lewis Henry Morgan's Systems: A Reevaluation'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P.Reining. Pàgs.1-16.
- ESTEVA FABREGAT, Cl. 1984. *Estado, etnicidad y biculturalismo*. Barcelona: Ed. Península.
- FORTES, M. 1969. *Kinship and the social order. The legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
- FOX, Robin. 1972. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad.
- GONZALEZ ECHEVARRIA, A. 1993. "Familia". A: *Diccionario temático de Antropología*. A.Aguirre coord. Barcelona: Amarcombo. Pàgs. 322-328.
- 1994. *Teorías del Parentesco. Nuevas aproximaciones*. Madrid: Eudema.
- 1995. "Hacia una Antropología de la Procreación". *Familia y Sociedad* núm.3. Pàgs. 95-110.
- GRABURN, N.H. 1981. "1,2,3,4... Anthropology and the Fourth World". *Culture*. Vol.1 Núm.1. Pàgs. 66-70.
- HAMMERSLEY, M. ATKINSON, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós.
- HARRIS, Marvin. 2000. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica. Letras de crítica.
- HÉRITIER, Françoise. 1994. *Les deux soeurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*. París: Editions Odile Jacob.
- KEESING, R.M. 1972. 'Simple Models of Complexity: The Lure of Kinship'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs.17-31
- KUPER, A. 1988. *The invention of primitive society. Transformations of an illusion*. London and New York: Routledge.

- LANGHAM, I. 1981. *The building of british social Anthropology. W.H.R. Rivers and his Cambridge disciplines in the development of kinship studies, 1899-1931*. London: D. Reidel Publishing company.
- LEACH, E. 1969. 'Kachin and Haka-Chin: A Rejoinder to Lévi-Strauss'. *Man*. Núm. 4. Pàgs. 277-285.
- LEVI-STRAUSS, Cl. 1969. *Raça i història*. Barcelona: Edicions 62.
- 1973. *El futuro de los estudios del parentesco*. Barcelona: Anagrama.
- 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós. 1a. edició 1949.
- LEVIN, M.D. (ed.). 1993. *Ethnicity and Aboriginality. Case studies in ethnonationalism*. Toronto: University of Toronto Press.
- LISON, C. 1976. "Estructura antropológica de la familia en España". *La familia, dialogo recuperable*. Ed. J.Rof Carballo. Pàgs. 37-51
- LLOBERA, J.R. 1973. "A manera de presentación". A: *El futuro de los estudios de parentesco*. Cl. Lévi-Strauss. Barcelona: Anagrama.
- MALINOWSKI, B. 1969. *Sexe i repressió en les societats primitives*. Barcelona: Edicions 62.
- MAYNES, M.J.; WALTNER, A.; SOLAND, B. & STRASSER, U. 1996. *Gender, kinship, power. A comparative and interdisciplinary history*. London: Routledge.
- MEILLASSOUX, CL. 1987. *Mujeres, graneros y capitales*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós.
- MORGAN, L.H. 1970. *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Smithsonian contributions to Knowledge. Anthropological Publications. The Netherlands: Oosterhout N.B. 1a. edició 1871.
- NEEDHAM, R. 1971. *Rethinking kinship and marriage*. London: Tavistock publications.
- NEUMAN, W. Lawrence. 1997. *Social research methods: qualitative and quantitative approaches*. London: Ally and Bacon. 3<sup>rd</sup>. Edition.
- OKELY, J. i CALLAWAY, H. (Ed). 1992. *Anthropology & Autobiography*. Routledge. London and New York: ASA Monograph, 29
- PUJADAS, J.J. 1993. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Madrid: Eudema Antropología. Horizontes.

- RABINOW, P. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1950. 'Introducción'. A: *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Ed. A.R. Radcliffe-Brown i D. Forde. Barcelona: Anagrama. Col. Biblioteca de Antropología. Núm.17.
- REINING, P. (Ed.). 1972. *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: The Anthropological Society of Washington.
- RIVERS, W.H.R. 1996. *El mètode genealògic i l'origen dels sistemes classificatoris de parentiu*. Barcelona: Icària. Breus clàssics d'Antropologia. Textos de 1900, 1907 i 1910.
- SAHLINS, D. Marshall. 1984. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Ed. Labor. NCL. 3ª. edició
- SAN ROMAN, T. 1990. *Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad*. Bellaterra: Publicacions d'Antropologia cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Núm.3
- 1996. *Los muros de la separación. Ensayos sobre alterofobia y filantropía*. Madrid. Editorial Tecnos.
- SCHEFFLER, H.W. 1970. "'The Elementary Structures of Kinship" by Claude Lévi-Strauss. A Review Article'. *American Anthropologist*. Núm.72. Pàgs. 251-268
- SCHNEIDER, D.M. 1962. 'Double Descent on Yap' a The Bobbs-Merrill Reprint series in the Social Sciences A-341. Reprinted from *Journal of the Polynesian Society*. Vol.71. Núm.1
- 1972. 'What is Kinship All About?'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs. 32-65
- 1984. *A critique of the study of kinship*. Michigan: Ann Arbor. University of Michigan Press.
- SILVERMAN, S. 1976. 'Ethnicity as adaptation: strategies and systems'. *Reviews in Anthropology*. Vol.3. Núm.6. Pàgs. 626-636.
- STOLCKE, V. 1987. "Las nuevas tecnologías reproductivas y la vieja paternidad". A: *Mujeres, ciencia y práctica política*. C. Amorós et altri. Madrid. Pàgs. 89-129
- TAYLOR, S.J., BOGDAN, R. 1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona. Buenos Aires: Paidós.

- TAX, S. 1955. 'From Lafitau to Radcliffe-Brown: A short history of social organization'  
A: *Social Anthropology of north American*. Ed. F. Eggan. Chicago: Chicago  
University Press. Pàgs. 445-481
- VAN DEN BERGHE, P. 1981. *The ethnic phenomenon*. New York: Elsevier.
- VENTURA, M. 1994. "Etnicitat i racisme". *Revista d'Etnologia de Catalunya*. Núm.5.  
Juliol. Pàgs. 116-133
- ZAMORA, E. 1993. "Grupo Étnico". A: *Diccionario temático de Antropología*. Ángel  
Aguirre (ed). Barcelona: Ed. Boixareu Universitaria. Pàgs. 347-350

### **ABORIGENS AUSTRALIANS. General**

- ATLAS CULTURALES DE LA HUMANIDAD.1990. 'La Australia Aborigen'.  
A: *Supervivencia en el mundo moderno. Pueblos primitivos hoy en Asia y  
Oceanía*. Madrid. Editorial Debate, S.A. Pàgs. 77-97
- ANDERSON, C. 1989. 'Centralisation and group inequalities in north Queensland'.  
A: *Emergent Inequalities in Aboriginal Australia*. J.C. Altman ed. Sydney:  
Oceania Monograph. Núm.38.
- APARICIO, Teresa. 1989. 'Entrevista con Peter Yu: portavoz aborígen'. *IWGIA*.  
*International Working Group of Indigenous Affairs*. Boletín. Vol.9. Núm.1/2.
- BERNDT, R.M. i BERNDT, C.H. 1992. *The World of the First Australians. Aboriginal  
Traditional Life: Past and Present*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- BIRDSELL, J.B. 1979. 'Physical Anthropology in Australia today'. *Annual Review of  
Anthropology*. Núm 8. Pàgs. 414-430.
- BURGER, J. 1987. *Report from the frontier. The state of the world's Indigenous  
Peoples*. London: Zed Books Ltd.
- CHARLESWORTH, M. 1984. *The Aboriginal land rights movement*.  
Hodja Educational Resources cooperative Ltd.
- CHASE, A. i SUTTON, P.1981. 'Hunter-gatherers in a rich environment: Aboriginal  
coastal exploitation in Cape York Peninsula'. A: *Ecological Biogeography of  
Australia*. Ed. A.Keast. The Hague.
- CHATWIN, B. 1988. *Los trazos de la canción*. Barcelona: Muchnik Editores.

- DEPARTMENT OF ABORIGINALS AFFAIRS. 1989. 'Australian Languages'.  
*Aboriginal culture and Society*. Canberra.
- DIXON, Robert M.W. 1980. *The Languages of Australia*. Cambridge Language Surveys.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- DIXON, R.M.W., BLAKE, B.J. ed. 1981. *Handbook of Australian Languages*. Vol 2.  
Canberra: The Australian National University Press.
- DIXON, R.M.W., RAMSON, W.S., THOMAS, M. 1990. *Australian Aboriginal Words  
in english. Their origin and meaning*. Oxford University Press.
- DURKHEIM, E. 1992. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico  
en Australia*. Madrid: Akal. 1a. edició original 1912.
- EADES, D. 1981. 'That's our way of talking. Aborigines in southeast Queensland' *Social  
Alternatives*. Vol.2. Pàgs.11-14.
- ELKIN, A.P. 1934. 'Anthropology and the future of the Australian Aborigines' *Oceania*.  
Vol.5. Núm.2. Pàgs.1-18
- 1935. 'Civilized Aborigines and Native Culture' a *Oceania*. Vol.2. Núm.2. Pàgs.117-  
146.
- 1951. 'Reaction and Interaction. A food Gathering People and European Settlement in  
Australia' *American Anthropology*. Vol.53. Núm.2. Pàgs.164-186.
- 1954. *The Australian Aborigines. How to understand them*. Sydney: Angus &  
Robertson. 3a.edició.
- 1958. 'Anthropology in Australia: One Chapter' *Mankind*. Vol.5. Núm.6. Pàgs. 225-242.
- 1963. 'The Development of Scientific Knowledge of the Aborigines'. A: *Australian  
Aboriginal Studies*. Oxford University Press.
- EL MUNDO INDÍGENA.1996-1997 IWGIA International Working Group for  
Indigenous Affairs. Copenhagen. Pàgs. 158-170
- EVANS, R. 1980. 'Aborigines "the duty we owe..." Aborigines Reserves 1915-1957'. A:  
*Labor in Power*. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press.
- 1989. 'Dispossession of Aboriginal Australia: Watching and Waiting' *Occasional  
Papers*. Vol. 8. Núm. 1. Pàgs. 13-15
- EVANS, R. and WALKER, J. 1977. "These strangers, where are they going".  
*Occasional Papers in Anthropology*. Núm. 8

- GALLAGHER, Nan. Ed. 1992. *A Story to tell. The working lives of ten Aboriginal Australians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HANNA, Michelle. 1999. *Reconciliation in Olympism. Indigenous culture in the Sydney Olympiad*. Sydney: Walla Walla Press in conjunction with the Aboriginal Research and Resource Centre and the Centre for Olympic Studies. University of New South Wales.
- HART, C.W.H. i PILLING, A.R. 1979. *The Tiwi of north Australia*. USA: Holt, Rivehart & Winston.
- HORTON, David (ed.). 1994. *The Encyclopaedia of Aboriginal Australia*. Vol.1 A-L. Vol.2 M-Z. Canberra: AIATSIS, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies. Aboriginal Studies Press.
- HOWARD, H.C.1982. *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press.
- HOWITT, A.W.1904. *The native tribes of south-east Australia*. London: Macmillan.
- HOWITT, A.W. i FISON, L.1880. *Kamilaroi and Kurnai*. The Netherlands: Anthropological Publications.
- HUGHES, Robert. 1987. *The Fatal Shore. A history of the transportation of convicts to Australia 1787-1868*. London: Collins Harvill.
- JONES, Rhys. 1979. 'The fifth continent: problems concerning the human colonization of Australia'. *Annual Review of Anthropology*. Núm. 8. Pàgs. 445-66.
- KENNEDY, M. 1990. *Born a half-caste*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- KIDD, Rosalind. 1997. *The way we civilise. Aboriginal Affairs -the untold story*. St. Lucia. Queensland: University of Queensland Press.
- KIJAS, J. 1997. 'An 'unfashionable concern with the past': the historical anthropology of Diane Barwick' *Australian Aboriginal Studies* núm.1. Pàgs. 48-60
- LEVI-STRAUSS, Cl. 1986. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica. Breviarios.
- LOURANDOS, Harry. 1997. *Continent of Hunter-Gatherers. New perspectives in Australian prehistory*. Cambridge: Cambridge Univesity Press.
- MADDOCK, K. 1972. *The Australian Aborigines. A portrait of their society*. London: Allen Lane. The Penguin Press.

- McBRIDE, I. 1987. 'Goods from another country: exchange networks and the people of Lake Eyre Basin'. A: *Australians to 1788*. Ed. D.J. Mulvaney and R.P. White. Sydney.
- McKAY, Graham. 1996. *The land still speaks*. Comissioned Report n. 44. February. Canberra: National Board of Employment, Education and Training. Australian Government Publishing Service.
- MINORITY RIGHTS GROUP. 1982. *Aboriginal Australians*. Report núm. 35
- MORGAN, M. 1995. *Las voces del desierto*. Barcelona: Ediciones B.
- MORGAN, S. 1989. *Wanamurraganya. The story of Jack McPhee*. Fremantle: Fremantle Arts Centre Press.
- PETERSON, N. 1974. 'El Totemismo Ayer: sentimiento y organización local entre los Aborígenes Australianos'. A: *Cultura y ecología en las sociedades primitivas*. Ed. M.J. Buxó. Barcelona: Mitre. Pàgs. 257-288.
- REYNOLDS, H. 1982. *The other side of the frontier. Aboriginal resistance to the european invasion of Australia*. Townsville. Queensland: Penguin Books.
- 1999. *Why weren't we told?. A personal search for the truth about our history*. Victoria: Viking. Penguin Books.
- ROWLEY, C.D. 1974. *The Destruction of Aboriginal Society*. Townsville. Queensland: Penguin Books.
- ROWSE, Tim M. 1993. *After Mabo. Interpreting indigenous traditions*. Victoria: Melbourne University Press.
- SCHMIDT, Annette. 1993. *The loss of Australi's Aboriginal Language Heritage*. Canberra: Aboriginal Studies Press. The Institute Report Series.
- STANNER, W.E.H. 1979. *White man got no dreaming. Essays 1938-1973*. Canberra: Australian National University press.
- STREHLOW, T.G.H. 1947. *Aranda traditions*. Melbourne: Melbourne University Press.
- 1982. 'Geography and the totemic landscape in Central Australia: a functional study'. A: *Australian Aboriginal Anthropology*. R.M. Berndt. Nedlands. University of Western Desert. Cambridge: Cambridge University Pres.
- SWAIN, T. i TROMPF, G. 1995. *The Religions of Oceania*. London and New York: Routledge.

- TINDALE, Norman B. 1974. *Aboriginal Tribes of Australia. Their terrain, environmental controls, distribution limits and proper names*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- TONKINSON, R. 1988. 'Reflections on a failed crusade'. A: *Aboriginal Australian and Christian Missions*. Ed. Swain and Rose. South Australia: Bedford Park. Pàgs. 60-73
- 1991. *The Mardu Aborigines. Living the dream in Australia's desert*. Case Studies in Cultural Anthropology. General Editors: G. and L. Spindler. Sydney: Holt, Rinehart and Winston, Inc.
- WARNER, W.LI. 1937. *A Black civilization. A social study of an Australian Tribe*. New York and London : Harper & Brothers Publishers.

### **ABORIGENS AUSTRALIANS. Parentiu**

- BARWICK, D. 1978. 'The Aboriginal Family in south-eastern Australia'. A: *The family in Australia..* Ed. Krupinski & Stoller. Pàgs. 154-167
- BECKETT, J.R. 1965. 'Kinship, Mobility and community among Part-Aborigines in rural Australia'. *International Journal of Comparative Sociology*. Vol.6 Núm.1. Pàgs. 7-23.
- BELL, D. 1980.'Desert Politics. Choices in the "Marriage Market"'. A: *Women and Colonization: Anthropological perspectives*. M. Etienne and E. Leacock, ed. New York: Praeger. Pàgs. 239-269.
- BERNDT, R.M. 1957.'In Reply to Radcliffe-Brown on Australian Local Organization'. *American Anthropology*. Vol. 59. No.2.
- 1971.'Social Relationship in two Australian Aboriginal Societies in Arnhem Land: Gunwinggu and Murngin'. A: *Kinship and Culture*. Hsu
- 1982. *Looking ahead through the past*. The Wentworth Lecture.
- BERNDT, R.M i BERNDT, C.H. 1992. 'Social Organization and Structure'. A: *The world of the first Australians*. Canberra: Australian Studies Press.
- BURBANK, V.K. 1988. *Aboriginal Adolescence Maidenhood in an Australian community*. New Brunswick and London: Rutgers University Press.
- 1994. *Fighting women. Anger and aggression in Aboriginal Australia*. Berkeley. Los Angeles:University California Press.



- COLLMANN, J.R. 1979. 'Women, Children and the significance of the domestic group in urban Aborigines'. *Ethnology*. vol.18. Núm.4. Pàgs.379-397
- CUMMINGS, B. 1990. *Take this child. From Kahlin compound to the Retta Dixon children's Home*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- DAVIS, E.R. 1992. 'The Dominant Female: Politics in the local Aboriginal Community'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 34-41
- DELANEY, C. 1986 'The Meaning of paternity and the Virgin Debate'. *Man*. Vol.21. Núm.3. Pàgs. 494-513
- GALE, F. i WUNDERSITZ, J. 1982. *Adelaide Aborigines: A case study of urban life 1966-1981*. Canberra: Development Studies Centre. Australian National University.
- GLOWCZESKI, B. 1994. 'Réponse à Alain Testart'. *Social Anthropology*. Vol.1 Núm.2 Pàgs. 199-205
- HAMILTON, A. 1975. 'Aboriginal Women: The Means of Production'. A: *The other half*. Ed. J. Mercer. Victoria: Penguin.
- 1991. 'A complex strategical situation: gender and power in Aboriginal Australia'. A: *Australian women: feminist perspectives*. Ed. N. Grieve and P. Grimshaw. Oxford University Press.
- HEALEY, J.; HASSAN, R & McKENNA, R.B. 1985. 'Aboriginal Families'. A: *Ethnic family values in Australia*. Prentice-Hall of Australia.
- HIATT, L.R. 1962. 'Local Organization among the Australian Aborigines'. *Oceania*, vol.32 Pàgs. 267-286.
- 1965. *Kinship and Conflict*. Canberra: Australian National University.
- 1996. *Argument about Aborigines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOUSEMAN, Michael. 1997. 'Marriage networks among Australian Aboriginal populations'. *Australian Aboriginal Studies*. Number 2. Pàgs. 2-23.
- KABERRY, Ph.M.1939. *Aboriginal woman: sacred and profane*. London: Routledge and Kegan Pau.
- KRUPINSKI, J i STOLLER, A. Ed. 1978. *The family in Australia*. Adelaide.South Australia: Pergamon Press.

- LEVI-STRAUSS, Cl. 1991. 'Australia' A: *Las Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona. Buenos Aires: Ed. Paidós Básica. 3a. reimpressió. pp. 195-286.
- LUCAS, R. 1986. 'Genealogies and Registers: A Resource for Aboriginal History'. *Australian Aborigines Studies*. Num.1. Pàgs. 72-73
- MALINOWSKI, B. 1913. *The family among the Australian Aborigines. A Sociological study*. London: University of London Press.
- MEGGITT, H.J. 1971. *Desert people. A study of the Walbiri Aborigine of central Australia*. The University of Chicago Press. 3a. reimpressió.
- 1972. 'Understanding Australian Aboriginal Society: Kinship systems or cultural categories?'. A: *Kinship studies in the Morgan centennial year*. Ed. P. Reining. Pàgs. 64-87
- MERLAN, F. 1986. 'Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited'. *Man*. Vol 21. Núm.3. Pàgs. 474-493
- MONTAGU, M.F.A. 1937. *Coming into being among the Australian Aborigines*. London: Routledge & Kegan Paul. 2a. edició revisada.
- MOUNTFORD, Ch.P. 1965. *Rostros bronceados y arenas rojas. Mitos y ritos de los indígenas de Australia central*. Barcelona: Labor.
- PETERSON, N. 1974. 'The importance of women in determining the composition of residential groups in Aboriginal Australia'. A: *Woman's role in Aboriginal society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1931. 'The Social Organization of Australian Tribes'. *Oceania* vol. 1. Part I pàgs. 34-63. Part II pàgs. 206-246. Part III pàgs. 426-456
- ROSE, D.B. 1986. 'Passive violence'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 24-29
- SCHNEIDER, D.M. 1989. 'Australian Aboriginal Kinship: cultural construction, deconstruction and misconstruction'. *Man*. Vol.24 Núm.1. Pàgs. 165-166.
- TESTART, A. 1993. 'La Réversibilité du temps et le mariage des cousins croisés'. *Social Anthropology*. Vol. 1 Núm. 1. Pàgs. 73-77
- 1993b. 'Ombres et Lumières sur les Walpiri (Australie Centrale)'. *Social Anthropology*. Vol.1 Núm.2. Pàgs. 187-198
- 1996. 'Manières de prendre femme en Australie'. *L'Homme*, 139, jul-sept. Pàgs. 7-57

- THOMAS, N.W. 1966. *Kinship organization and group marriage in Australia*. New York: The Humanities Press. 1a. edició de 1906.
- THOMSON, D.F. 1972. *Kinship and behaviour in north Queensland*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- TURNER, D.H. 1974. *Tradition and transformation. A study of the Groote Eylandt area Aborigines of northern Australia*. Canberra: Australian Aboriginal Studies Núm. 53.
- WILLIAMS, N.M. i JOLLY, L. 1988. 'From time Immemorial?. Gender Relations in Aboriginal Societies before "white contact"'. A: *Gender relations in Australia: Domination and Negotiation*. Ed. Saunders and Evans. Sydney. Pàgs. 9-19.
- WORSLEY, P. 1992. 'The Practice of Politics and the Study of Australian Kinship'. A: *The politics of culture and creativity. A critique of civilization*. Ed. C. Ward Gailey. Dialectical Anthropology. Vol.2 University Press of Florida.

## **ABORIGENS AUSTRALIANS. Identitat**

- ANDERSON, I. 1997. 'I, the 'hybrid' Aborigine: film and representation'. *Australian Aboriginal Studies* núm.1. Pàgs. 4-14
- BECKETT, J.R. (ed.) 1994. *Past and present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Primera edició 1988.
- BEING ABORIGINAL. *Comments, observations and stories from Aboriginal Australians*. 1990. From the ABC Radio programs by Ros Bowden and Bill Bunbury. Sydney: Australian Broadcasting Corporation.
- BERNDT, R.M. 1971. *A question of choice: An Australian Aboriginal dilemma*. Perth: University of Western Australia Press.
- 1977. 'Aboriginal identity: reality or mirage'. A: *Aborigines and change: Australia in the '70*, Edited by R.M. Berndt. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- BERNDT, C.H. 1961. 'The quest for identity: the case of the Australian Aborigines'. *Oceania* XXXII (1). Pàgs. 16-33
- 1977. 'Out of the frying pan..? or back to square one?'. A: *Aborigines and Change: Australia in the '70*. Edited by R.M. Berndt. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies. Pàgs.402-411.

- BERNDT, C.H. and BERNDT, R.M. 1992. 'An overview: the past and the present'. A: *The world of the first Australians*. Berndt & Berndt. Canberra: Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies. Pàgs. 515-532.
- BOTTOMLEY, G. i DE LEPERVANCHE, M. 1984. *Ethnicity, Class and Gender in Australia*. Sydney: G.Allen & Unwin. Studies in Society, 24.
- COMMONWEALTH OF AUSTRALIA. 1997. *Bringing them home. National inquiry into the separations of Aboriginal and Torres Strait Islander children from their families*. Human Rights and Equal Opportunity Commission. Appendices. Pàgs. 599-648.
- COOMBS, H.C.; BRANDL, M.H. I SNOWDON, W.E. 1983. *A certain heritage: program by and for Aboriginal people*. Canberra: CRES.
- COWLISHAW, G. 1987. 'Colour, culture and the Aboriginalists'. *Man* 22 (2). Pàgs. 221-237.
- CURTHOYS, A. 1993. 'Identity crisis: Colonialism, Nation and Gender in Australian History'. *Gender and History*. vol.5. No.2. Summer. Pàgs.165-176.
- DAVIS, S.L. i PRESCOTT, J.R.V. 1992. *Aboriginal frontiers and boundaries in Australia*. Melbourne: Melbourne University Press.
- DELMOS J.J. and HILL-BURNETT, J. 1982. 'The Political Context of Ethnogenesis: An Australian Example'. A: *Aboriginal power in Australian society*. Ed. Howard, M.C. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press. Pàgs. 214-243.
- ECKERMANN, A.K. 1977. 'Group organisation and identity within an urban Aboriginal community'. A: *Aborigines and change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 288-319.
- ELPHICK, G. 1971. 'The Council of Aboriginal women and the question of identity'. A: *A question of choice*. Berndt ed. Pàgs. 101-106.
- FRENCH, R.S. Justice.1996. 'The Wentworth Lecture. Native Title: the beginning or the end of justice?'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 2-11.
- HARPER, H. 1996. 'Having language and getting language back: traditional language use in Injinoos today'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 34-44.
- HOWARD, M.C. 1982. 'Introduction'. A: *Aboriginal power in Australian society*. St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press. Pàgs.1-11.
- JACOBS, Jane M. 1994. "The construction of identity". A: *Past & present*. J.R. Beckett ed. Canberra: Aboriginal Studies Press.

- JORDAN, D.F. 1985. 'Census categories - enumeration of Aboriginal people, or construction of identity?'. *Australian Aboriginal Studies*. Num.1. Pàgs. 27-36.
- KEEFFE, K. 1988. 'Aboriginality: Resistance and Persistence'. *Australian Aboriginal Studies*. Num. 1. Pàgs. 67-80.
- KOLIG, E. 1977. 'From tribesman to citizen? Change and continuity in social identities among south Kimberley Aborigines'. A: *Aborigines and change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 33-53.
- LANGTON, M. 1981. 'Urbanizing Aborigines. The Social Scientists' Great Deception'. *Social Alternatives* vol.2. Núm.2. Pàgs.16-22.
- LUCAS, R. 1986. 'Genealogies and Registers: a Resource for Aboriginal History'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 72-73.
- MARCUS, J. 1992. 'Racism, terror and the production of Australian auto-biographies'. A: *Anthropology and Autobiography*. Ed. J. Okely and H. Callaway. London & NY: Routledge. ASA Monograph, 29. pp. 100-115.
- MCCORQUODALE, J. 1997. 'Aboriginal Identity: Legislative, Judicial and Administrative Definitions'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.2. Pàgs. 24-35.
- McKEICH, R. 1977. 'The construction of a part-Aboriginal world'. A: *Aborigines and change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 252-265.
- MERLAN, F. 1981. 'Land, Language and Social Identity in Aboriginal Australia'. *Mankind*. December. Vol.13. Núm.2. Pàgs.133-147.
- MORPHY, H. 1996. 'Proximity and distance. Representations of Aboriginal society in the writings of Bill Harney and Bruce Chatwin'. A: *Popularizing Anthropology*. J.McClancy and C. McDonough eds. London and NY: Routledge. Pàgs.157-179
- MORRIS, B. 1989. *Domesticating resistance. The Dhan-Gadi Aborigines and the state*. London: University College London Series.
- NADEL-KLEIN, J. 1991. 'Picturing Aborigines: A Review Essay on "After Two-Hundred Years: Photographic Essays on Aboriginal and islander Australia"'. *Cultural Anthropology. Journal of the Society for Cultural Anthropology*. Vol.6 Núm.3 Agost. Pàgs. 414-423.
- PETTMAN, J. 1992. *Living in the margins: Racism, sexism and feminism in Australia*. Sydney: Allen & Unwin.
- ROBINSON, G. 1995. 'Violence, Social Differentiation and the self'. *Oceania*. Vol.65. Núm. 4. Pàgs. 323-346.

- ROWLEY, C.D. 1970. 'Who is an Aboriginal?. the Answer in 1967'. Appendix A: *The destruction of Aboriginal society*. Vol.1. Canberra: Australian National University. Pàgs. 341-364.
- 1986. *Recovery the politics of Aboriginal reform*. Victoria: Penguin Books.
- RUMSEY, A. 1996. 'Aspects of Native Title and Social Identity in the Kimberleys and Beyond'. *Australian Aboriginal Studies*. Núm.1. Pàgs. 2-9.
- STANNER, W.E.H. 1991. *After the dreaming*. ABC Book. New South Wales. Primera publicació 1968.
- SWAIN, T. 1993. *A place for strangers. Towards a history of Australian Aboriginal being*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TATZ, C. 1977. 'Aborigines: political options and strategies'. A: *Aborigines and Change*. Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 384-400
- 1980. 'Aboriginality as Civilisation'. *The Australian Quarterly*. Spring. Pàgs. 353-362.
- TONKINSON, R. & M. HOWARD (ed.).1990. *Going it alone?. Prospects for Aboriginal autonomy*. Canberra: Aboriginal Studies Press. Australian Institute of Aborigines and Torres Strait Islanders Studies.
- TRIGGER, D.S. 1992. *Whitefella comin'. Aboriginal responses to colonialism in northern Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VALADIAN, M. and BARWICK, D. 1977. 'Aboriginal Identity. Instruction and interaction at an experimental training workshop'. A: *Aborigines and change..* Ed. Berndt, R.M. Pàgs. 320-325.
- VON STUMER, J.R. 1985. "On the notion of aboriginality: a discussion". *Mankind*, 15 (1). Pàgs. 46-99.
- WEAVER, S. 1993. 'Self-Determination, National Pressure Groups, and Australian Aborigines: the National Aboriginal conference 1983-1985'. A: *Ethnicity and Aboriginality*. Ed. M.D. Levin. Pàgs. 53-74.
- WHITE, R. 1981. *Inventing Australia. Images and Identity 1688-1980*. Sydney: Allen & Unwin.

## **ABORIGENS AUSTRALIANS. Àrea de North Queensland. Pobles Dyrbal**

- CARRON, WM. 1996. *Narrative of an expedition, undertaken under the direction of the late Mr. assistant surveyor E.B. Kennedy, for the exploration of the country living between Rockingham bay and Cape York. 1849.* Corkwood Press. Facsimile.
- DALRYMPHE, G.E. 1874. *Narrative and Reports of the Queensland North-East Expedition, 1873.*
- DIXON, Robert M.W. 1972. *The Dyrbal Language of North Queensland.* Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Studies in Linguistics.
- 1976. 'Tribes, languages and other boundaries in north-east Queensland'. A: *Tribes and Boundaries in Australia*. N. Peterson ed. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- 1978. *Speaking Jirrbal and Girramay.* Canberra.
- 1984. *Searching for Aboriginal Languages. Memories of a field worker.* St. Lucia. Brisbane: University of Queensland Press.
- 1989. 'The Dyrbal Kinship System'. *Oceania*. 59:4. Pàgs. 245-268.
- HARRIS, David R. 1978. 'Adaptation to a tropical rain forest environment: Aboriginal subsistence in north-eastern Queensland'. A: *Human Behaviour and Adaptation*. Edited by Blurton Jones and Reynolds. London: Tylor and Francis Ltd.
- JONES, dorothy. 1961. *Cardwll Shire Sotry.* Published of the Cardwell Shire Council. Brisbane: The Jacaranda Press.
- KUMM, Elizabeth Anne. 1980. *Jumbun Lifestyle: past and present. A preliminary survey of post-European contact change in the Murray Upper region.* James Cook University of North Queensland. Unpublished.
- LUMHOLTZ, Carl. 1889. *Among Cannibals. An account of four years' travels in Australia and of camp life with the Aborigines of Queensland.* London: John Murray.
- MOORE, David R. 1979. *Islanders and Aborigines at Cape York. An ethnographic reconstruction based on the 1848-1850 'Rattlesnake' Journals of W.W. Brierly and information he obtained from Barbara Thompson.* Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.
- PEDLEY, Helen. 1992. *Aboriginal life in the rainforest. By the Aboriginal people of Jumbun.* Brisbane: Department of Education. Queensland.

- 1992b. *Aboriginal tools of the rainforest. By the Aboriginal people of Jumbun.*  
Brisbane: Department of Education. Queensland.
- QUEENSLAND MUSEUM. *Jirrbal. A rainforest people.* Núms. 50-51. Brisbane.
- RICHARDS, Michael. 'Ernie Grant. A case of cultural collaboration'. *National Library of Australia News.* December, 1997.
- ROTH, W.E. 1984. *North Queensland Ethnography. Records of the Australian Museum Sydney. 1907-1910.* Vol.II, vol.III. Bulletins 1-18. Aboriginal Studies Series. Western Australia. Facsimile edition.
- SCHMIDT, Annette. 1985. *Young people's Dyirbal. An example of language death from Australia.* Cambridge: Cambridge University Press.
- SHARP, R.L. 1943. "Notes on northeast Australian Totemism". *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia.* C.S. Coon and J.M. Andrews, eds. Harvard University. Vol.XX. Pàgs. 66-71.
- TINDALE, Norman B. *Little People (in/of the) Australian Rainforest. Account of the Barrinean negritoos who were the first australians.* Notes de camp. 1938-39. Manuscrit.